

Q 1242

Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI INTÉZETÉNEK FOLYÓIRATA

FŐSZERKESZTŐ
SZIGETI JÓZSEF

ÖTÖDIK ÉVFOLYAM
I. SZÁM
1961

Tartalomból:

P. N. FEDOSZEJEV

A kommunizmus és a filozófia

FUKÁSZ GYÖRGY

Oktatási rendszerünk továbbfejlesztésének néhány filozófiai problémája

ELEK TIBOR

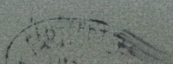
A mérés és a műszeres megfigyelés helye és jelentősége a fizikai megismerésben

RÓZSAHEGYI TIBORNÉ

A népi demokratikus országok fejlődésének közös és sajátos vonásai



Budapest
Natl. Bibl.



MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének folyóirata

Szerkesztőbizottság

ELEK TIBOR, FUKÁSZ GYÖRGY, GEDŐ ANDRÁS, KISS ARTÚR, MÁTRAI
LÁSZLÓ, MOLNÁR ERIK, PÁL LÉNÁRD, SÁNDOR PÁL, SZIGETI JÓZSEF,
WIRTH ÁDÁM

Főszerkesztő

SZIGETI JÓZSEF

TARTALOMJEGYZÉK

TANULMÁNYOK

<i>P. N. Fedoszejev</i> : A kommunizmus és a filozófia	1
<i>Fukász György</i> : Oktatási rendszerünk továbbfejlesztésének néhány filozófiai problémája	13
<i>Elek Tibor</i> : A mérés és a műszeres megfigyelés helye és jelentősége a fizikai megismerésben	32
<i>Rózsahegy Tiborné</i> : A népi demokratikus országok fejlődésének közös és sajátos vonásai	48

FIGYELŐ

Bevezető tanulmány Fogarasi Béla „Logika” c. könyvének 1959. évi orosz nyelvű kiadásához (<i>P. Sz. Popov</i>)	71
George Thomson filozófiatörténeti kutatásainak kritikai visszhangja a Szovjetunióban (<i>Somogyi János</i>)	80

KONZULTÁCIÓ

A politikáról (<i>Vészi Béla</i>)	87
---	----

ISMERTETÉSEK

M. I. Rutkevics: Dialektikus materializmus (<i>Horváth József</i>)	92
Bochenski—Church—Goodman: Vita az univerzáléről (<i>Márkus György</i>) ...	95
Determinizmus és szabadság a modern tudományok korában (<i>Földesi Tamás</i>)	102
V. P. Volgin: A társadalmi gondolat fejlődése Franciaországban a XVIII. században (<i>Buk Pál</i>)	106
Folyóirat ismertetések	111

BIBLIOGRÁFIA

Az 1959. évi külföldi filozófiai irodalom bibliográfiája I. rész. (<i>Márkus Mária</i>)	134
Az 1960-ban magyar kiadásban megjelent filozófiai irodalom bibliográfiája (<i>Tordai Zádor</i>)	143

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.

TANULMÁNYOK

A kommunizmus és a filozófia*

P. N. FEDOSZEJEV

A filozófia történetét két-három évezred folyamán tudjuk végigkövetni. A kommunista munkásmozgalom filozófiája — a marxista filozófia — alig több mint százéves múltra tekinthet vissza, s mégis a tudományos világnézet fejlődésének döntő tényezőjévé vált.

Mi nagyra értékeljük a múlt filozófiája, különösen a materialista filozófia eredményeit. A materialista filozófusok a többi tudományág eredményeire támaszkodva felfedezték a természet mozgásának általános törvényeit, leplezték a világról alkotott áltudományos és fantasztikus elképzeléseket, elősegítették a tudományok fejlődését. A Marx előtti filozófia nagy eredményeket ért el az emberi ismeretek fejlődési törvényei, a gondolkodás formái és törvényei tanulmányozása területén. Az évezredek folyamán kidolgozott filozófiai kategóriák ismerete nélkül lehetetlen akár egy lépést is tenni a tudományos megismerés vagy a gyakorlati tevékenység területén. Nap mint nap alkalmazunk olyan kategóriákat, mint az okság, mennyiség és minőség, általános és egyedi, forma és tartalom stb.

A munkásosztály filozófiája a múlt társadalmi gondolkozása többek között a filozófiai ismeretek fejlődése alapján jött létre. Azonban alá kell húznunk, hogy a munkásosztály filozófiájának létrejöttével a filozófia tartalma, jellege és funkciói gyökerében megváltoztak. Korábban a filozófia kizárólag a művelt emberek szűk körének birtokában volt és nem volt kapcsolata a néppel. A filozófusok főképpen csak magyarázták a világ jelenségeit és nem tekintették feladatuknak a világ megváltoztatását a nép érdekében. Ez azzal volt kapcsolatban, hogy a filozófia a vagyonos osztályok hatása alatt fejlődött, ezek pedig nem voltak képesek a dolgozó tömegek érdekeinek megfelelően átalakítani a társadalmat. Még a forradalmár polgári filozófusok, akik pedig annak idején elszántan támadták az elavult feudális rendet, sem tudták túltenni magukat a magántulajdon és az osztálytársadalom eszméin.

Ezzel magyarázható az is, hogy a Marx előtti filozófia idealista szemszögből magyarázta meg a társadalmi jelenségeket. Nemcsak az idealista filozófusok, de rendszerint a materialista természetfelfogás hívei is idealista szemszögből nézték a társadalmat. A társadalmi élet alapjait nem a társadalom gazdasági fejlődésében, hanem a „lélek”, az „eszme” és az „értelem” fejlődésében keresték.

*A Magyar Tudományos Akadémia dísztermében 1961. január 9-én elhangzott előadás.

A vagyonos osztályok ideológusai nem foglalhattak el materialista álláspontot a társadalmi élet értelmezésében, mert a materializmus a szociológiában logikusan szocialista következtetésekre vezet, feltárja a társadalomnak a szocializmus felé vezető törvényszerű fejlődését, melynek anyagi hordozójaként a proletariátus szerepel.

Egyedül csak a forradalmi demokraták igyekeztek kilépni a hagyományos filozófia keretei közül és a filozófiát a dolgozóknak a régi rend elleni forradalmi harcában felhasználni. Közismert, hogy az orosz forradalmi demokraták, Bje-linszkij, Gercen, Csernisevszkij a filozófiát a „forradalom algebrájának” tekintették. A magyar forradalmi demokraták, Petőfi, Tánicsics, Vasvári és mások ugyancsak bizonyítani igyekeztek a világ átalakításának szükségességét s világnézetük harcos, gyakorlati jellegű volt. A forradalmi demokraták igyekeztek összehangolni a filozófiát a forradalmi politikával s megteremteni a kizsákmányolt tömegek filozófiáját. A társadalom jelenségeit azonban nem voltak képesek tudományosan magyarázni, mert megrekedtek a proletárszocializmus előtti állásponton.

Éppen a proletariátus és a filozófia szövetsége alkotja a filozófiai gondolkodás fejlődésének új szakaszát. Ezzel kapcsolatban szeretném idézni a fiatal Marx híres mondását: „Miként a filozófia a proletariátusban találja meg az *anyag*ét, úgy a proletariátus a filozófiában találja meg *szellemi* fegyvereit.” Ezt a gondolatot képletesen a következő módon fejezték ki: az emberi emancipáció feje a filozófia, szíve — a proletariátus.

A filozófia a proletariátus felszabadító harcának hatalmas eszmei fegyverévé vált. Első ízben vált a filozófia a társadalom kommunista átalakításáért harcoló dolgozó tömegek világnézetévé.

A munkásosztály kizsákmányolás és elnyomás alóli felszabadításának történelmi feladata a tudományos materialista világnézet részletes kidolgozását követelte meg.

Marx és Engels, mint az új, a legforradalmibb osztály — a proletariátus ideológusai, elsőként alkalmazták a materializmust a társadalmi jelenségek magyarázatára, létrehozták és továbbfejlesztették a történelem materialista értelmezését és a társadalmi fejlődés új problémáit mélyreható materialista elemzésnek vetették alá. Marx műve „A tőke” a materialista filozófia klasszikus alkalmazása és megtestesülése a proletariátus politikai gazdaságtanának megteremtésében.

A marxizmus azonban nemcsak a történelem materialista értelmezését, a társadalmi fejlődés új elméletének kidolgozását jelenti. Ezzel egyidejűleg a marxizmus egy teljes filozófiai világszemlélet kialakítását jelenti, mely szerves egységbe foglalja össze a természet, a társadalom és az emberi gondolkodás fejlődési törvényeit materialista módon magyarázó tudományos elméletet és tudományos filozófiai módszert.

A természettudományok és a társadalomtudományok eredményeire támaszkodva, valamint általánosítva a történelmi fejlődés tapasztalatait Marx és Engels megteremtették a dialektikus materializmust — az egyetlen igazán tudományos alapokon álló filozófiát.

A materializmus és a dialektika eszméi spontán jelentek meg a tudományban, különösen a XIX. század természettudományában. Tulajdonképpen, mint mondani szokás, a gyakorlati életből jöttek létre. A gőzgép alkalmazása az iparban nagy lendületet adott az anyag és energia átalakulási folyamatainak megértéséhez. A bányászat fejlődése hallatlanul nagy lehetőséget nyitott

meg a földkéreg fejlődési folyamatainak megértésére. A belterjes mezőgazdaság fejlődése gazdag anyaggal látta el a növény- és állatvilág fajainak változékonyságát tanulmányozó természettudósokat s a biológiában az evolúció elméletéhez, a darwinizmus győzelméhez vezetett. Az említett tudományágak eredményeinek általánosítása lehetővé tette a természet dialektikájának felfedezését.

Ehhez azonban nemcsak a termelőtevékenység fejlődése nyújtott alapot. A fődolog abban áll, hogy a feltételek megértek a társadalmi élet tökéletesen új alapokon való átalakítására. Új forradalmi osztály — a proletariátus lépett a történelem színpadára, melyet a történelem a kapitalista társadalom megsemmisítésére és a szocialista társadalom megteremtésére hívott életre.

Marx és Engels dialektikus materializmusa a természet és a társadalom tudományos megismerésének általánosítása, — és ugyanakkor a tudományos szocializmus filozófiai alapja is, tanítás a társadalom kommunista társadalommá való átalakításáról a szocialista forradalom és proletárdiktatúra útján.

A munkásosztály filozófiája a népek történelmi tapasztalatait általánosítva állandóan fejlődik. Fejlődése még a reakciós, agresszív erők tobzódása idején sem állt meg. Példaként fel lehet hozni, hogy a cári Oroszországban a reakció nehéz éveiben, az 1905-ös forradalom után, amikor a cárizmus és kiszolgálói kegyetlenül megtorolták a munkásosztályon és vezetőin azok „forradalmi bűneit”, a kommunista párt vezére, — Lenin elvtárs elsőrendű fontosságot tulajdonított a materialista világnézet kidolgozásának. Lenin ez időben írta meg híres munkáját — a „Materializmus és empiriokriticizmus”-t.

A fékevesztett reakció, mely Oroszországban dühöngött nemcsak orosz jelenség volt. Az imperializmus korának kezdetével az egész világ burzsoáziája a demokráciától a reakció felé fordult. Ideológiai téren a reakció támadása általában a materializmus, különösen a dialektikus materializmus ellen irányult.

Az ideológiai front filozófiai szakaszán sajátos helyzet jött létre. A reakció támadása olyan körülmények között folyt le, amikor a társadalomtudományok és a természettudományok területén a materializmus egyik győzelmét a másik után aratta, amikor a legtöbb természettudós spontán a természettudományos materializmus talaján állott. Éppen ezért a reakciós filozófusok a materializmus elleni harcukban szubjektív idealista nézeteiket mindenféle materialista terminológiával igyekeztek leplezni, a „realizmus” és a „tisztá tapasztalat” bajnokainak szerepében léptek fel. Saját idealista koncepciójukat a „XX. század természettudományának filozófiájaként” állították be.

Napjainkban a burzsoá filozófia eme, még Lenin által feltárt ellentmondásai és törekvései sokkal nyilvánvalóbbak. A tudomány és a technika területén aratott nagy győzelmek megerősítik a materializmusnak a vallásos babona és misztika ellenes pozícióit. A természettudomány materialista alapjait nem mervén közvetlenül támadni, a burzsoá filozófusok „a tudomány önmagának filozófiája” jelszó leple alatt erőteljesen propagálják a pozitívizmust. Az egységes filozófiai világnézet tagadása olyan fogás, mely arra irányul, hogy a természettudományt letérítse a materializmus álláspontjáról és az idealizmus hálójába vonja be.

Ezért olyan időszerűek ma Lenin szavai a materializmus és a természettudomány szerves kapcsolatáról és az idealizmusnak a valódi tudománnyal való összeférhetetlenségéről.

Lenin kimutatta, hogy mind a filozófiában, mind a természettudományban két irányzat létezik, tekintetbe véve a tudomány új eredményeiből leszűrt gnoszeológiai következtetéseket. E két irányzat — a

materializmus és az idealizmus harca, napjainkban nemzetközi méretekben folyik és szemléletesen mutatja mind a társadalomtudományok, mind a természettudományok terén a filozófia pártosságát.

Lenin tétele a filozófia területén a két tábor között folyó harcról, nagy jelentőségű a marxista filozófia alapelveinek védelmezése szempontjából. Nem véletlen, hogy napjainkban mi is tapasztaljuk, hogy a revizionisták tagadni igyekeznek Lenin e tételét és a materializmus és az idealizmus közti harcot a racionalizmus és az irracionálizmus közti harccal szeretnék felcserélni. A két ellenséges tábor filozófiája közti ellentmondásokat enyhíteni igyekvő törekvés annak az eredménye, hogy a revizionisták lemondtak a filozófia pártosságának elvéről. Gyakran a marxizmus—leninizmustól való eltávolodás a dogmatizmus elleni harc leple alatt történik.

A marxista filozófia legmélyebb alapja az elmélet és a gyakorlat egysége. A marxista filozófia nem dogmák összessége, melyekhez a valóságot igyekeznek bozzáidomítani, hanem iránytű a valóság megváltoztatására. Ennek megfelelően a dialektikus materializmus szembenáll mind a revizionizmussal, mind a dogmatizmussal és szektássággal.

Lenin forradalmi tevékenységének egész folyamán szüntelenül foglalkozott a marxizmus filozófiai alapjainak kidolgozásával, alkotó módon alkalmazta a materialista dialektikát az életjelenségek és a tudományos megismerés folyamatának elemzésében. Jellemző, hogy az első világháború nehéz éveiben Lenin nagy munkát végzett a materialista kritika területén és feldolgozta az emberiség nagy filozófiai hagyatékát az ókortól a XX. századig. Ezen munka eredményeit publikálták a híres „Filozófiai füzetek”-ben, melyek az alkotó filozófiai gondolat értékes forrásai.

A dialektikus materializmus szemszögéből Lenin ragyogó elemzésnek vetette alá a történelmi folyamatokat az imperializmusról és az imperialista háborúról, valamint a szocialista forradalom mozgó erőiről és sorsáról szóló műveiben. A magukat marxistának nevező, de a marxizmust az életben és a forradalmi harc gyakorlatában alkalmazni nem tudó burzsoá demokratákat kritizálva Lenin ezt írta: „Azt, ami a döntő a marxizmusban, vagyis a marxizmus forradalmi dialektikáját, egyáltalán nem értették meg”. (Lenin Művei. 33. köt. 476. o.)

A marxista filozófia további fejlődéséről való lenini gondoskodás ragyogó példája „A harcok materializmus jelentőségéről” című munkája, mely a materialista filozófia részletes kidolgozásának programját nyújtja.

Lenin filozófiai művei arra tanítanak, hogyan kell általánosítani a tudomány és a gyakorlat eredményeit, hogyan kell értelmezni a társadalmi fejlődés és a tudományos haladás főirányát, hogyan kell felismerni az új, életerős jelenségek kezdeti hajtásait, hogyan kell az élenjáró szociális erőkre támaszkodni, amelyeké a jövő.

Az orosz forradalmi marxisták Lenin vezetésével minden viharon és megpróbáltatáson keresztülvitték a tudományos materialista világnézet zászlaját és értékes felfedezésekkel gazdagították a filozófiát.

Tudjuk, hogy milyen nehéz körülmények között kellett a Horthy-idők illegalitásában a magyar kommunistáknak védelmezniük és propagálniuk a marxi—lenini filozófia elveit. Jellemző, hogy 1923-ban jelent meg magyar fordításban Kun Béla előszavával Lenin „A marxizmus három forrása és három alkotórésze” című munkája, melyben Kun Béla a marxizmus lenini továbbfejlesztésének jelentőségére utal.

A munkásosztály filozófiájának fejlődése előtt új lehetőségek nyílnak meg a politikai hatalom kiharcolása után. A materialista filozófia uralkodó világnézetté válik és a munkásosztály államának széleskörű támogatását élvezi. A materialista világnézet az állam bel- és külpolitikájának eszmei alapjává válik.

A munkásosztály materialista filozófiáját a tudományos megismerés és a társadalmi élet egész fejlődése ellenőrizte és minden területen igazolta. Ennek ragyogó bizonyítéka a Szovjetunió és a népi demokratikus országok gazdag tapasztalata.

Mi büszkék vagyunk a szovjet tudomány sikereire, melyeket még ellenségeink is elismernek. A kozmikus térségek megbódítása területén elért sikereink a Szovjetunió nagyfokú tudományos-műszaki haladásáról tanúskodnak. Ezeket az eredményeket a szovjet tudomány annak a társadalmi rendnek köszönheti, mely lehetővé tette a népgazdaság és a tudományos kutatómunka tervszerű fejlesztését, s amely határtalan lehetőségeket nyitott meg a nép soraiból kikerült szakemberek fejlődése előtt. Míg a kapitalizmusban az egyszerű embereknek alig van lehetőségük arra, hogy képezzék magukat, a szocializmusban az általános oktatási rendszer lehetővé teszi, hogy minden munkás kimutathassa tehetségét műszaki-tudományos téren.

A szovjet tudomány hallatlanul nagy előnye abban rejlik, hogy az eljáró materialista világnézettel van felfegyverezve. A materialista filozófia a természet, a társadalom és az emberi gondolkodás legáltalánosabb törvényszerűségeit vizsgálja és segít a tudósoknak az egységes, tudományosan alátámasztott világkép kialakításában. A dialektikus materializmus hasznos eszközt ad a tudomány kezébe a legújabb tudományos tények és eredmények szintetikus általánosítására. Korunkban a hasonló filozófiai általánosítások szerepe különösen nagy. Mi olyan korban élünk, amikor mind újabb és újabb tudományágak keletkeznek és a tudomány nagyarányú elágazódása figyelhető meg. Mindinkább előtérbe kerül a tudományok közti kölcsönös kapcsolat szükségessége, mely viszont nem lehetséges a teljes szintetikus filozófiai világnézet kialakítása nélkül.

A burzsoá filozófia nem képes ilyen világnézet kialakítására. Közismert hogy számos különféle burzsoá filozófiai irányzat létezik, mint az egzisztencialisták, a pragmatisták, a logikai pozitivisták, a neotomisták s mások. Azonban egyik irányzat sem képes teljes világkép megalkotására. Ezt maguk a burzsoá filozófusok is elismerik. Már maga az a tény is, hogy számtalan burzsoá filozófiai irányzat létezik, melyek hol keletkeznek és eltűnnek, hol ezt, hol pedig azt a természeti vagy társadalmi jelenséget vizsgálják, arról tanúskodik, hogy ezek a filozófiai irányzatok híján vannak minden tudományos világnézetnek, s hogy a jelenlegi burzsoá filozófiai eszme elaprózódik és elsekélyesedik.

A modern burzsoá filozófusok a tudósok körében főként a pozitívizmus különféle irányzatait terjesztik. Napjainkban azonban különösen élesen tűnik ki az egyoldalú analitikus és empirikus módszer elégtelensége. Az empirikusok a modern tudomány hatalmas adattengerében olyan gyámoltalanul mozognak, mint légy a pókhálóban.

A logikai pozitívizmus képviselői a filozófiai problémák bonyolult és sokoldalú körét a nyelv logikai analizisére igyekeznek redukálni. A logika a filozófia lényege — mondják. „A filozófia a nyelv logikai szintaxisa”. Ebből a „logikai szintaxisból” igyekeznek aztán összefabrikálni a filozófiai nézetek rendszerét.

A burzsoá filozófia olyan irányzatai, mint például az egzisztencializmus, tudományos szempontból ugyancsak terméketlennek bizonyultak. Az ilyenfajta irányzatok egyáltalán tagadják a filozófia szerepét a természet törvényeinek és lényegének megismerésében és a filozófiát moralizáló eljárások színvonalára süllyeszti.

Az egzisztencialisták filozófiájuk alapvető kategóriáinak a félelmet, az elkeseredést, a bánatot tartják s közülük egyesek filozófiájukat nyíltan az „émelygés filozófiájának” nevezik (Gaston Berger). A modern egzisztencializmus egyik képviselője A. Camus kijelentette, hogy míg a XVII. század a matematika, a XVIII. század a fizikai tudományok, a XIX. század a biológia százada volt, addig a XX. század a félelem százada. Világos, hogy ez a pesszimizista filozófia semilyen kapcsolatban sincs a tudománnyal, ellentétes a munkásosztály érdekeivel és csak a modern burzsoázia elkerülhetetlen pusztulását tükrözi.

Amennyiben a burzsoá államokban a divatos filozófiai irányzatok mellett a tudományok bizonyos fejlődése is megfigyelhető, ez a fejlődés az idealizmus ellenére megy végbe, mely hátráltatja a tudomány fejlődését.

A különböző burzsoá filozófiai irányzatok ellentétéként a dialektikus materializmus valóban tudományos alapokon nyugvó filozófiája teljes képet alkot a világról. A materialista filozófusok sikerrel birkóznak meg a tudomány fejlődésével együttjáró új problémákkal.

Közismert, hogy a magyar marxista filozófusok is, pl. *Rudas László* és *Fogarasi Béla* foglalkoztak a természettudomány filozófiai kérdéseivel, kritizálták az idealista eszméket képviselő természettudósokat s igyekeztek általánosítani a természettudomány legújabb eredményeit.

A modern burzsoá filozófia romboló hatása leginkább a mai kapitalista államokban a szociológia állapotán mérhető le. A pozitívizmus a burzsoá szociológia elsekélyesedéséhez és degradációjához vezetett. A burzsoá szociológusok eltávolodtak az alapvető szociális problémáktól s egyes részletkérdések, gyakran másodrendű tényezők és jelenségek vizsgálatával foglalkoznak. A fáktól nem látják az erdőt, nem képesek megkülönböztetni a lényegest a lényegtelen-től, a fődolgot a mellékéstől. Nem tudják megérteni a modern társadalom általános érvényű törvényeit és fejlődésének perspektíváját. A társadalmi életet magyarázó tudományos nézetek hiánya, a szőrszálhasogató elméletieskedés a burzsoá szociológusokat elméleti vakságra ítéli. Nem látják, hogy a kapitalizmus kifulladás és a mai modern korban a társadalmi haladás csakis a szocializmusban lehetséges.

A munkásosztály materialista filozófiájának termékenyítő hatása különösen a társadalmi élet megismerésében és átalakításában nyilvánul meg. Csakis a materialista világnézet szilárd alapján vált a szociális elmélet a gyakorlati tevékenység vezetőjévé, csakis a materializmusnak köszönhető, hogy a szociológia tudománnyá, mégpedig egzakt tudománnyá válhatott.

Amikor hangsúlyozni akarjuk a modern fizikai-matematikai és műszaki számítások bámulatos pontosságát, akkor természetesen, arra hivatkozunk, hogy a szovjet rakéta az előre megadott röppályán mozogva pontosan elérte a holdat, vagy az élőlényeket tartalmazó szovjet űrhajó a meghatározott időben és a meghatározott helyre tért vissza a Földre a kozmikus térből. Ezek tényleg ragyogó példái a természettudományos és műszaki fejlődés erejének és színvonalának.

Azonban nem kevésbé jelentős eredményeket ért el a materializmus a társadalom fejlődésének megismerésében. Ennek bizonyítására felhozhatjuk, hogy a marxi—lenini tanításnak megfelelően a társadalom pontosan rátért a szocializmus útjára és az előre megjósolt irányban halad.

A tudományos szocializmus nem más, mint a dialektikus materialista fejlődéstudomány alkalmazása a történelem fordulópontjának — a kapitalizmus bukása és a kommunizmus győzelme korának elemzésére. A marxi—lenini elmélet feltárta a polgári társadalom kommunista társadalommá való átalakítása világtörténelmi jelentőségű folyamatának törvényszerűségeit és fő mozgató erőit.

Ma, amikor a kapitalizmus vereséget szenvedett a Föld jelentékeny részén és elvesztette hatalmát az emberiség egyharmada felett, amikor a Szovjetunió után a szocializmus útjára lépett Európa és Ázsia számos állama, amikor létrejött a hatalmas szocialista tábor, teljes erejében megmutatkozik a marxi—lenini tanítás elméleti alapjainak helyessége, Marx, Engels és Lenin tudományos előrelátásának mély történelmi éleselméjűsége.

A szocializmus kapitalizmus feletti győzelmének kérdése már régóta megszűnt elméleti viták tárgyává lenni. Ezt a kérdést a világtörténelmi gyakorlat a marxizmus—leninizmus javára döntötte el. A szocializmus győzelméről szóló elméleti tétel a hatalmas szocialista tábor fejlődésében öltött testet.

A jelenlegi kornak fejlődését jellemző történelmi fordulat a szocializmus és a kapitalizmus erőviszonyának gyökeres megváltozásában rejlik. Teljes meggyőződéssel beszélhetünk a kapitalista társadalmi-gazdasági rend hanyatlásáról és az új, kommunista társadalmi-gazdasági rend felemelkedéséről.

A kommunista és munkáspártok a történelem folyamán eddigi legnagyobb, moszkvai értekezlete a modern kommunista világmozgalom elméleti erejének és elszakíthatatlan eszmei egységének ragyogó demonstrációja volt. A marxizmus—leninizmus, mint a kommunista mozgalom harci lobogója és eszmei fegyvere, az elhaló kapitalista rend ellen a kommunizmus győzelméért folytatott harc egyre hatalmasabb erejévé válik.

A marxizmus—leninizmus nemcsak a társadalmi fejlődés általános perspektíváit tárja fel, de minden új történelmi szakaszban, a történelmi események fordulópontjának elemzési módszerül is szolgál. Az alkotó marxizmust a kor adott gyakorlati feladataival való szoros kapcsolat jellemzi.

A kommunista és munkáspártok moszkvai értekezletének történelmi jelentősége abban áll, hogy okirataiban mélyrehatóan elemezték a mai társadalmi fejlődés alapvető folyamatait és feleletet adtak korunk legégetőbb kérdéseire. Az értekezlet programtervezetében a marxi—lenini elméletnek a jelenkor gazdag tapasztalataira való alkalmazását láthatjuk.

A világtörténelem jelenlegi szakasza lényegének meghatározása nagy elvi és politikai jelentőséggel bír. A mi korunk a két ellentétes társadalmi rendszer harcának, a szocialista és nemzeti-felszabadító forradalmaknak, az imperializmus bukásának, a gyarmati rendszer felszámolásának, a szocializmus és a kommunizmus világméretben való győzelmének kora. Ez a meghatározás azon a lenini útmutatáson alapszik, hogy korunk legfőbb tartalmát a Nagy Októberi Szocialista Forradalom által megkezdett, a szocializmusból a kommunizmusba való átmenet képezi.

Az értekezlet tudományos pontossággal tárta fel a jelenkor új jelenségeit és folyamatait. E szakasz legfőbb vonása az, hogy a szocialista világszisztem az emberi társadalom fejlődésének legfontosabb tényezőjévé vált. A Szovjet-

unióban sikerrel folyik a kommunista társadalom felépítésének nagy munkája és a kommunista világrendszer fejlődésének új szakaszába lépett. Ugyanakkor a kapitalizmus általános válságában új szakasz kezdődött, melyet a kapitalista világrend mélyreható bomlása és hanyatlása jellemez.

Az erőviszonyok mindinkább a szocializmus javára és a kapitalizmus rovására tolódnak el. A hétéves tervidőszak végén a szocialista világrendszer a világtermelés több mint felét fogja szolgáltatni, azaz felülmúlja a kapitalizmust a társadalmi élet döntő szférájában, az anyagi javak termelésében.

A szocialista rendszer, mágneshoz hasonlóan, hatalmas vonzóerőt gyakorol. A szociális haladás irányítói az egész világon e központ felé irányulnak. A haladás erői, legyőzve a politikai, gazdasági és bonyolult ideológiai akadályokat, utat törnek a konszolidációhoz.

Ma, amikor a kapitalizmusban az ellentmondások, többek között a néptömegek és a monopóliumok közti ellentmondások egyre jobban elmélyülnek, a szocializmusban szakadatlanul erősödik a társadalom egysége s gyorsul a fejlődés üteme. Az erőviszonyoknak állandóan a szocializmus javára és az imperializmus rovására való eltolódása nem hagy kétséget afelől, hogy a marxizmus—leninizmus tanítása a kommunizmus, mint a világtörténelem új fázisának elkerülhetetlen győzelméről diadalmaskodni fog az egész világon.

Most, amikor a Szovjetunió új szakaszba, a kommunista társadalom végleges felépítésének szakaszába lépett, amikor a szocialista tábor országai előtt megnyílt az út a kommunizmus felé, a szocializmusból a kommunizmusba való átmenettel kapcsolatos elméleti kérdések különösen nagy jelentőségre tettek szert. Korunkban a tudományos kommunizmus problémái gyakorlatilag az emberek tíz és százmillióinak alkotó tevékenységében oldódnak meg. Ezen problémák elméleti megoldásának helyességétől nagymértékben függ a kommunizmus felépítésének sikere.

Éppen ezért ezek a kérdések nagyon lényeges helyet foglaltak el az SZKP XX. kongresszusán, mely sok újat adott a szocializmusból a kommunizmusba való átmenet elméletének kidolgozásához.

Folytatva a marxizmus—leninizmus klasszikusainak hagyományait, a kongresszus következetesen alkalmazta a dialektikus fejlődélméletet a kommunista társadalom végleges felépítésének szakaszára. Az a tény, hogy a marxisták ismerik a társadalmi élet törvényeit, többek között a kommunista társadalom kialakulásának, mint természettörténeti folyamatnak a törvényeit, lehetővé tette, hogy az új társadalom létrehozása útjainak megválasztásakor elkerülhessék a szubjektív elképzeléseket.

A fejlődés eszméjét az emberiség jövőjére alkalmazva, a marxizmus—leninizmus megállapította, hogy a szocializmus és a kommunizmus nem tetszőlegesen megválasztott társadalmi formák, hanem az új társadalmi-gazdasági forma két törvényszerű szakasza.

A kommunista társadalmi forma fejlődésének dialektikáját feltárva, Lenin a következőket írta: „Azt, amit szocializmusnak szokás nevezni, Marx a kommunista társadalom „első” vagy alsóbb fokának nevezte. Amennyiben a termelési eszközök közös tulajdonná válnak, annyiban a „kommunizmus” szó itt is alkalmazható, de nem szabad elfelejtenünk, hogy ez *nem* teljes kommunizmus. Marx magyarázatainak nagy jelentősége abban rejlik, hogy itt is következetesen alkalmazza a materialista dialektikát, a fejlődésről szóló tanítást, s a kommunizmust mint a kapitalizmusból kifejlődő valamit vizsgálja. Skolasztikusan kigondolt, „kiagyalt” meghatározásokon és szavakon folyó

terméketlen viták helyett (mi a szocializmus, mi a kommunizmus) Marx azt elemzi, amit a kommunizmus gazdasági érettsége fokainak lehetne nevezni". (Lenin Művei. 25. köt. 505. o.)

A kommunista társadalom két szakaszának marxi—lenini elemzése helyességét teljes mértékben beigazolta a Szovjetunió szocialista építőmunkájának tapasztalata és a népi demokratikus országokban a szocializmus felépítéséért vívott harc. A Szovjetunió a szocialista társadalom sikeres felépítésének eredményeképpen történelmi fejlődésének új szakaszába, a szocializmusból a kommunizmusba való fokozatos átmenet szakaszába lépett.

Ily módon, a szocializmusban a társadalom a dialektika törvényének megfelelően az alacsonyabb fokozattól a magasabb fokozathoz, a kommunizmus első fázisától a második fázis felé fejlődik. A szocializmus és a kommunizmus között nincs valamiféle, a társadalmi fejlődés eme két fázisát elkülönítő válaszfal. A kommunizmus a szocializmusból nő ki és annak egyenes folytatása.

A fejlődés szocialista szakaszában megjelennek és fejlődésnek indulnak a jövő kommunista társadalom csirái. Ezen csírák fejlődése jellemzi a szocialista társadalmi viszonyok kommunista társadalmi viszonyokká való átalakulásának folyamatát.

A kapitalizmusban nem lehetséges, hogy a szocializmus csirái és egyes elemei fejlődhessenek, minthogy ezek az elemek a kapitalista társadalmi rend alapjainak egyenes ellentéteit képezik. Ezért helytelen a jobboldali szocialista teoretikusok és revizionisták azon állítása, hogy a kapitalizmus átalakulhat szocializmussá.

A kapitalista társadalomban megjelennek és megerősödnek a szocialista társadalom objektív és szubjektív előfeltételei. Feltétlenül szükség van azonban forradalmi ugrásra, ami lehetővé teszi, hogy ezekből az előfeltételekből kifejlődjék a szocialista társadalom.

A dolog úgy áll, hogy az egyik társadalmi-gazdasági formából egy másik, minőségileg különböző formába való átmenet nem lehetséges folytonos evolúció útján, ebben az esetben a forradalmi ugrás ilyen vagy olyan formában történelmileg feltétlenül szükséges.

A szocializmusból a kommunizmusba való átmenet viszont egy és ugyanazon társadalmi-gazdasági forma keretén belül végbemenő folyamat, mely nem erőszakos úton, hanem folyamatosan a társadalmi rend alapjának, a tervszerű társadalmi termelőmunka és a társadalmi tulajdonban levő termelőeszközök fejlődésével és tökéletesedésével megy végbe.

A szocialista forradalom és a szocializmus győzelme a társadalom anyagi és szellemi újjászületését vonta maga után. Éppen a materializmus mutatta meg ennek az újjászületésnek az útját és eszközeit.

A burzsoá moralisták azt hirdetik, hogy a társadalom újjászületését az emberiség erkölcsi tökéletesítésének prédikálásával is el lehet érni. Mi tudjuk, hogy ezek a prédikációk egyáltalán semmit sem változtattak meg a kapitalista társadalomban és nem számolták fel a társadalom alapvető szociális igazságtalanságait.

A materializmus felfedte azt a tudományos igazságot, hogy a társadalom alapját az anyagi, gazdasági viszonyok alkotják, s ezért a szociális átalakulás lehetetlen ezen alapok megváltoztatása nélkül. El kell törölni a termelőeszközök magántulajdonát, mely az összes szociális bajok és igazságtalanságok fő okozója. A magántulajdon megszüntetésével megszűnik az ember ember által

való szociális kizsákmányolása. Semmiféle erkölcsi prédikáció nem menti meg az embereket a nyomortól és a kizsákmányolástól mindaddig, amíg a legfőbb termelőeszközök a magántulajdonosok egy kis csoportja kezében vannak összpontosítva. Csakis a termelőeszközök társadalmi tulajdonba való vétele ássa alá a lakosság nagy többségének a gazdagok kis csoportja által való kizsákmányolásának lehetőségét.

Az ember ember által való kizsákmányolásnak felszámolásával megszűnik a nemzet más nemzet, vagy a népek más népek által való elnyomásának lehetősége is. A Szovjetunió és a többi szocialista ország tapasztalatai alapján láthatjuk, hogy a termelőeszközök magántulajdonának megszüntetésével eltűnik az évszázados nemzeti elnyomás, a népek közötti egyenlőtlenség és ellenségeskedés és létrejön az egyenjogú népek baráti együttműködése.

A termelőeszközök monopolistáinak hatalma alól megszabadult társadalomnak életbevágó érdeke, hogy a népek között baráti együttműködés és békés kapcsolatok alakuljanak ki.

Így, a tudományos világszemlélet alapján haladunk a népek közötti béke és barátság felé.

A marxizmus—leninizmus egyesíti magában a komoly tudományosságot a forradalmi tettel és az alkotó kezdeményezéssel. Ebből logikusan következik, hogy az elmélet és a gyakorlat kapcsolata mindenekelőtt — a kommunista építőmunka és a nemzetközi élet minden egyes problémájának megoldásában — alkotó kezdeményezést követel.

A Szovjetunió Kommunista Pártja a többi kommunista és munkáspárttal barátilag együttműködve az alkotó kezdeményezés ragyogó példáit mutatta fel a gazdasági és kulturális építőmunka, a nemzetközi békeharc és a gyarmati és függő országok népének az imperialista elnyomás ellen irányuló felszabadító harca területén.

A munkásosztály filozófiája — a szociális felszabadítás, a népek közötti béke és barátság filozófiája.

Éppen ezek miatt a mi filozófiánk a leghumánusabb filozófia. Teljes meggyőződéssel lehet állítani, hogy a humanizmus elválaszthatatlan a marxi materializmustól. A marxi materializmus maga is igazi humanizmus, mert ő nyitotta meg a néptömegek előtt a felszabadulás és a feljődés útját, megmutatta nekik a gazdasági és szellemi rabságból kivezető utat, melyben századokon át tartották őket a kizsákmányoló osztályok. Az emberiség évtizezredeként kereste a boldogsághoz vezető vezérsillagot. A történelem számos hazug prófétát ismer, akik azt hirdették, hogy megtalálták ezt a csillagot. Azonban ez a csillag sokszor csak a sötétben pislákoló méces volt s az emberiség továbbra is sötétségben maradt. Ma az emberiség megtalálta vezérlő csillagát s ez a csillag a marxista—leninista elmélet.

Minden alapunk megvan rá, hogy kijelentsük: a munkásosztály materialista filozófiája az egész nép filozófiája.

A materialista filozófia nemcsak a munkásosztály alapvető érdekeit fejezi ki, hanem az egész dolgozó népet is. Valóban, melyik fizikai vagy szellemi dolgozó ne támogatná a kizsákmányolástól, anyagi szükségtől, háborúktól mentes társadalom létrehozásának nemes eszméjét, egy olyan társadalmét, melyben mindenki szabadsága, anyagi és szellemi fejlődése biztosítva van.

A béke és a népek függetlenségének ellenségei minden eszközzel igyekeznek befeketíteni filozófiánkat s szembeállítani minden más filozófiai eszmével. Valójában ez nem így van. Különböző filozófiai eszmék vannak. A mun-

kásosztály filozófiája összeegyeztethetetlen és kibékíthetetlenül ellenséges álláspontot foglal el az ember ember által való kizsákmányolása, a faji és nemzeti elnyomás, a militarizmus és az új imperialista háborúk előkészítésének eszméivel szemben. Mi azt tartjuk, hogy minden igazi humanistának az a kötelessége, hogy ne várja ölbetett kezekkel míg az összes embergyűlölő eszmék eltűnnek, hanem harcolnia kell ellenük. Ez minden igazi humanista hazafias, társadalmi kötelessége. Mi mindenkit barátként üdvözölünk, aki a szabadságért, a népek függetlenségéért és a békéért harcol. Közöttünk és a béke, a népek közötti barátság, a függetlenség és a demokrácia nagy eszméinek más hívei között lehetnek, vannak eltérések ezen eszmék indokolásában. A békeharcosok között sok különböző filozófiai irányzathoz tartozó ember van. Mi kritizáljuk és kritizálni is fogjuk a helytelen filozófiai nézeteket, rá fogunk mutatni azok tartáhatatlanságára. Azonban ez nem szolgál s nem is szolgálhat arra, hogy közöttünk elhidegülés vagy ellenségeskedés alakuljon ki. Mi meg vagyunk győződve arról, hogy az élet, a gyakorlat minden barátunknak bebizonyítja a munkásosztály filozófiájának előnyeit a béke ügyének győzelmes megvédése és a szociális haladás útjának és eszközeinek kiválasztásában.

A kommunista és munkáspártok képviselőinek moszkvai értekezlete aláhúzta, hogy a jelenlegi körülmények között az ideológiai kérdések különösen nagy jelentőségre tettek szert. A jelenlegi viszonyok között a társadalomtudományok területén dolgozó elvtársak legjelentősebb feladata az, hogy harcoljanak a burzsoá elméletek, a burzsoá ideológia ellen.

Manapság a polgári ideológia legalávalóbb és legmérgeztebb hegyű fegyvere az antikommunizmus.

Az antikommunizmus zászlaja alatt az imperialisták durván beleavatkoznak más országok belügyeibe, elnyomják a demokratikus mozgalmakat és reakciós rendet honosítanak meg.

Az antikommunizmus zászlaja alatt igyekeznek megbontani a nemzeti-demokratikus forradalom harcosainak egységét, a nemzeti burzsoáziát ráuszítani a nemzeti függetlenség legjobb harcosaira, a kommunistákra.

A kommunista veszéllyel való fenyegetéssel az Amerikai Egyesült Államok imperialista körői és cinkostársai az atlanti blokk államait és a hatalmuk alatt álló országokat elaknásított területté igyekeznek átalakítani. Azonban a fegyverkezési hajsza, a háborús hisztéria növelése és az agresszív politika csak arra vezethet, hogy az imperializmus előbb-utóbb felrobban a saját aknáján.

A munkásosztály és az egész emberiség progresszív fejlődésének érdeke megkívánja az antikommunizmus elleni elszánt harc folytatását. A társadalomtudományok területén dolgozó elvtársaknak olyan műveket kell létrehozniuk, melyek leleplezik az antikommunizmus ideológusainak filozófiai, gazdasági és politikai koholmányait.

A dialektikus materializmus — a kommunizmus filozófiája, ez a filozófia már ragyogó győzelmeket aratott az elhaló idealista világnézettel vívott harcokban. A kommunizmus filozófiájáé a jövő.

КОММУНИЗМ И ФИЛОСОФИЯ

П. Н. Федосеев

В первой части своей статьи автор излагает, что философия коммунистического рабочего движения стала решающим фактором в течение одного века. Благодаря марксизму философия стала в первый раз орудием революционного переворота действительности. Философия марксизма является необходимым продуктом развития наук и общества. В нашу эпоху борьба между материализмом и идеализмом принимает новые формы, философия реакционной буржуазии противопоставалась науке и общественному прогрессу. В дальнейшем статья освещает значение современного материализма с точки зрения развития науки и показывает бесплодие самых распространенных буржуазных философских течений. Марксистская философия играет большую роль главным образом в познании и преобразовании общественной жизни.

В соответствии с учением марксизма-ленинизма общество перешло к научно предвиденному пути социализма. Совещание коммунистических и рабочих партий в Москве служит примером творческому характеру нашего мировоззрения.

COMMUNISM AND PHILOSOPHY

P. N. Fedoszejev

In the first part of his article the author points out that during the elapse of a century philosophy of the working class movement has become a decisive factor. Through marxism philosophy for the first time has become the means of transforming reality in a revolutionary way. Marxist philosophy is the necessary product of the development of sciences and the society. In our age the struggle between materialism and idealism has put on new forms, and bourgeois philosophy, which became more reactionary, turned against science and social progress.

Further on the article points to the significance of modern materialism from the point of view of the development of science, and shows the inproductivity of the most widely extended bourgeois philosophical trends. Marxist philosophy plays an especially important role in the recognizing and transformation of social life. In accordance with marxist leninist teaching, society has turned on the road of socialism, a road, which had been scientifically described and visualized. The Moscow conference of communist and workers parties has given a good example to the creative character of our philosophy.

Oktatási rendszerünk továbbfejlesztésének néhány filozófiai problémája

FUKÁSZ GYÖRGY

A hazánkban lezajló szocialista forradalom fejlődésének szerves alkotórésze, a kultúrforradalom fontos eleme a magyar oktatásügy továbbfejlesztése. Az MSZMP VII. kongresszusa meghatározta az oktatásügy továbbfejlesztésének fő irányát, útjait, főbb eszközeit. Ezen az alapon dolgozta ki a kormánybizottság a vitára bocsátott tézistervezetet.

Az oktatásügy továbbfejlesztése irányelveinek a megjelenése a társadalom érdeklődésének és figyelmének középpontjába állította az oktatásügy problémáit. Soha nem foglalkoztak annyit az oktatás, a nevelés kérdéseivel Magyarországon, mint mostanában. Az oktatás problémái a társadalom kritikáinak és javaslatainak éles reflektorfényébe, kereszttüzébe kerültek a tézistervezet feletti vita során. Nagy érdeklődéssel és szeretettel, a fiatalok nevelése iránti felelősségérzettől áthatva vitatják a tézisekben megfogalmazott alapelveket. — Ezek az alapelvek a dolgozó nép széles rétegeinek egyetértésével találkoznak, mert helyesen fogalmazzák meg az oktatásügy fejlődésével szemben állítható, érett igényeket. Számos értékes javaslatot, észrevételt fűznek a viták során az irányelvekhez, kiegészítve azok tartalmát, s még inkább azok gyakorlati megvalósításához adva igen sok segítséget.

Az irányelvek tartalma, a vitának a kibontakozása, a vitában megmutatókozó nagy aktivitás, érdeklődés is mutatja, hogy az irányelvek által felvetett problémák messze túlnőnek, túlmutatnak a pedagógusok szűkebb körén. Az oktatási „reform” nemcsak a pedagógusok ügye, hanem *össztársadalmi ügy*, alapelveinek kialakítása, gyakorlati megvalósítása nem csupán a pedagógusok erőfeszítéseit, hanem egész társadalmunk összefogását igényli. Az oktatásügy továbbfejlesztése szervesen beilleszkedik a szocialista fejlődésbe, szerves része a VII. pártkongresszus által megfogalmazott főfeladatnak, a szocializmus építése meggyorsításának Magyarországon.

A szocialista építés keretei között hallatlanul meggyorsul a társadalom fejlődése ezekben az években. Ezzel összefüggésben állandóan nőnek a követelmények, az igények az élet minden területén. Ezek kielégítéséhez meg kell teremteni a szükséges személyi feltételeket is: 1. jól felkészült, kommunista szakemberekre van szükség, 2. emelni kell a munkások és parasztok általános és szakmai műveltségének színvonalát. Egyre műveltebb és magasabb képzettséggel rendelkező szakmunkásokat igényel a rohamosan fejlődő ipar és a kollektív nagyüzemi vágányokra átálló mezőgazdaság. 3. A növekvő igények társadalmunk állampolgárainak kommunista nevelésével összefüggésben is egyre élesebben jelentkeznek. Az oktatásügy fejlesztése ebben a vonatkozásban is

fontos funkciót teljesít; ki kell vennie részét hathatósabban a társadalom leendő állampolgárainak a kommunista nevelésből, a kommunista erkölcsiség szellemében történő fejlesztéséből.

A kormánybizottság által vitára bocsátott irányelvek a továbbfejlesztésnek 3 leglényegesebb alapelvét emelik ki:

1. Tegyük szorosabbá iskoláink kapcsolatát az élettel, a gyakorlattal, a termeléssel. Minden iskolatípusban elő kell készíteni a tanulókat a termelőmunkában való részvételre.

2. Emeljük az általános- és szakmai műveltség színvonalát. Ezért: a tanterveket az oktatás minden fokán tegyük korszerűbbé.

3. Az oktató-nevelőmunka tervszerűen szolgálja a szocialista világnézet és erkölcs kialakítását.

Ezek az elvek a kommunista szakembernevelés általános elvei. A három alapelvet szoros egységben kell megvalósítani, ez a feltétele a kommunista szakembernevelésnek.

A három alapelv feltételezi egymást. A gyakorlat, az élet felé történő közeledés nem lehet eredményes, hogyha az oktatási folyamat alapját képező tananyag nem felel meg a korszerűség követelményeinek. A korszerű ismeretek szükségesegek a mai modern kor embere társadalmi és tudományos fejlődéséhez. Egyben a korszerű műveltségnek, a korszerűítésnek alapfeltétele, hogy a kialakított ismeretanyag tartalmazza a modern, korszerű világnézetet, ideológiai felfogást is. A tananyag korszerűsítését a marxizmus—leninizmus ideológiája, világnézete alapján, annak szellemében kell elvégezni: a marxizmus—leninizmus ideológiai alapjaira kell felépíteni a képzés egész rendszerét. Ugyanakkor nem lehet elég korszerű a képzés akkor, ha nem épül szorosan a gyakorlat igényeire, nem közeledik a ma szükségleteihez, a termelés, a társadalom, az élet által felvetett problémákhoz, ha nem alkalmas ezekre válaszolni. A korszerű magas határfokú képzési rendszernek az ezen követelményeknek megfelelő emberek, szakemberek nevelésére alkalmassá kell válnia. A három alapelv az oktatásügy továbbfejlesztésében tehát csakis egységben, kapcsolataiban, dialektikus kölcsönhatásban alkalmazható az oktatási reform gyakorlati végrehajtása során.

Számos *filozófiai kérdés* merül fel az oktatásügy továbbfejlesztésével kapcsolatban, amelyeket kidolgozni még hosszú idő feladata lesz. Ezen kérdések közül néhányat ragadunk most ki s ezekkel összefüggésben fejtünk ki — a teljesség igénye nélkül — néhány gondolatot.

I.

Az elmélet és a gyakorlat egysége

Az utóbbi években egyre erőteljesebbé vált az a felismerés, hogy az iskolák nem nevelnek eléggé az életre, az iskolát elvégző és az életbe kikerülő diákok nem képesek megbirkózni a megoldandó feladatokkal, nem látják a tanult elméleti ismeretek hasznát, értelmét. A vizsgálódások megmutatták, hogy nem elég gyakorlatias és nem elég korszerű az oktatási rendszerünk, nem veszi eléggé figyelembe az élet követelményeit, s nem tart eléggé lépést a tudományok, a technika rohamos fejlődésével.

A népgazdaság fejlődése, az élet megköveteli — s a közeljövő feladatai egyre fokozottabban igénylik — hogy az iskolából kikerülő és a termelésbe

bekapcsolódó fiatalok, a jó szakemberek, mérnökök és munkások stb. felkészültebbek legyenek munkájuk elvégzésére. Ez megköveteli, hogy az oktatás-ügyet továbbfejlesszük, s ennek alapvető elve *az elméletnek, az oktatásnak a gyakorlattal, az élettel való jobb összekapcsolása.*

Következetesebben törekszünk a marxizmus—leninizmus, a marxista filozófia ismeretelmélete követelményének az érvényesítésére, hogy szoros kapcsolatot kell teremteni az elmélet, az oktatás, valamint a gyakorlat között. A gyakorlat ismeretelméleti szerepének kiemelése, helyes megvilágítása ugyancsak egyik elméleti alapja, kiindulópontja az egész oktatási reformnak. Alkalmazása arra a gondolatra épül, hogy az oktatás nem öncél, hanem a gyakorlat szolgálatába kell azt állítani. Az elmélet csak a gyakorlattal szoros egységben értékes, tartalmas. Éppen ezért az oktatás feladatainak kijelölése közben állandóan tekintettel kell lenni arra, hogy a fő cél: megalapozni a tanuló ismereteinek a gyakorlatra való alkalmazását. Ehhez az kell, hogy az oktatási folyamat minden porcikájában a gyakorlathoz vezessen és tapadjon.

Ugyanakkor figyelembe veszik az irányelvek azt a követelményt is, hogy a gyakorlat az elmélet által megtermékenyített, megvilágított gyakorlat legyen. Nem szabad prakticista módon magyarázni az oktatási folyamatot, a vulgáris értelemben felfogott hétköznapi perspektívátlansága praktikuma alapján. Az elmélet és gyakorlat szerves belső egységének megvalósítására kell törekedni az oktatási folyamat egészében.

*

A marxista filozófia feltárja a gyakorlat szerepét a megismerés folyamatában. Az elmélet és a gyakorlat viszonya a marxista ismeretelmélet alapvető kérdése. Az elmélet és gyakorlat viszonyában konkretizálódik, realizálódik a filozófia legfőbb, legalapvetőbb kérdése: a lét és tudat viszonya. Ennek a kérdésnek az eldöntésével a marxizmus feltárja, hogy a meghatározó, alapvető a gyakorlat. Másfelől azonban ez a szembenállás az elmélet és gyakorlat között nem abszolút, egyfelől a szónak abban az értelmében, hogy a gyakorlat maga is fejlődő gyakorlat, másfelől azért, mert az elmélet igen nagy szerepet játszik a gyakorlat fejlődésében, maga is visszahat, aktívan alakítja a gyakorlat fejlődését.

A gyakorlat fogalmának meghatározására törekedve, annak materialista, dialektikus megvilágítását kell adni az elmélet és gyakorlat egységének szubjektivistá, relativista értelmezésével szemben. A marxista filozófia, amikor a mai élet, a gyakorlat követelményeinek előtérbe helyezését megalapozza, egyben arra is figyelmeztet, hogy a gyakorlat fogalmát nem lehet szűkmarkúan, prakticista, vagy szubjektivistá módon dogmatikusan, sematikusan értékelni. A gyakorlat fogalmát, a maga összetettségében, sokoldalúságában kell tanulmányozni. A gyakorlat, az élet igényei elsősorban a társadalmi-politikai tevékenység összefüggéseiben jelentkeznek. De nem lehet kihagyni a gyakorlat követelményeinek vizsgálatából a tudományok és elsősorban a természet-tudományok fejlődése által felvetett nagy jelentőségű új problémákat sem.

A gyakorlat fogalma nem szűkíthető le egyes emberek tevékenységére, termelésben való részvételére. A gyakorlat nem egyes egyedek, egymástól elszigetelt emberek tevékenységét jelenti, hanem az egész emberiség tevékenységét. A gyakorlat lényege ez a tevékenység: az ember, az emberiség, a társadalom tevékenysége. A gyakorlat fogalmában benne van, hogy a társadalmi gyakorlat az egész társadalom tevékenységét tartalmazza.

A gyakorlat fogalmának fő alkotóeleme az emberek termelési tevékenysége. Ez az, ami a legsajátosabban társadalmi, emberi tevékenység, ez az, ami az embert emberré teszi és elhatárolja az állatvilágtól. (Vö. Marx Feurbachról írott téziseivel: az ember a társadalmi viszonyok összessége,¹ valamint vö. Marx—Engels: Német ideológia c. munkájával — az ember megkülönböztetheti magát az állatvilágtól a tudattal, az ideológiával, vallással, vagy amivel akarja, de objektíve akkor különbözik, amikor termel.)² Ezért a gyakorlat fogalmában a termelésnek meghatározó szerepe, kiemelkedő helye, jelentősége van. De nem szűkül le a gyakorlat fogalma a termelési tevékenységre. A gyakorlat egésze a tevékenységnek sok más körét is tartalmazza. A gyakorlat szférái, összetevői jelentkeznek a politikai kulturális tevékenység területén is. Bár sokat vitatkoztak erről a filozófiai irodalomban (a Voproszi Filozofii hasábjain 1954—55-ben lezajlott vitára utalok ezzel, valamint Rutkevics elvtárs könyvében és cikkében képviselt álláspontokra, stb.) abban mindenki egyetértett, hogy a gyakorlat fogalmát nem lehet leszűkíteni a termelési gyakorlatra. A gyakorlat anyagi, materiális tevékenységet jelent. Ez elválasztja a dialektikus materialista álláspontot e kérdésben mindenféle idealizmustól. Azzal lehet a szubjektivizmus, a relativizmus veszélyét elhárítani, hogyha a lényegyet ragadjuk meg a gyakorlat fogalmában. De ha leegyszerűsíténénk ezt a fogalmat: dogmatikus, szűkkeblű módon járnánk el ennek a fogalomnak reális értelmezésében. E cikk keretei között nem kívánunk részletesebben foglalkozni az elmélet és gyakorlat viszonyának ismeretelméleti oldalával.

*

A következőkben az elmélet és gyakorlat egységének szerepével foglalkozunk a tananyag kiválasztásában, a továbbfejlesztés irányelveivel összefüggésben.

1. A marxista ismeretelmélet alapvető megállapítása, hogy a gyakorlat az egész megismerési folyamat forrása. Ez a törvényszerűség érvényesül az oktatási folyamatban is, a gyakorlat meghatározó szerepet játszik a tananyag kialakításában, meghatározásában is. A gyakorlat szükségletei adják meg az indítékot az oktatási folyamatban felhasználandó tananyag kiválasztásához, pontos meghatározásához, ahogyan a tudományok fejlődése általában a gyakorlatra épül. (Vö. Engels Starckenburghoz írt levelével 1894-ből, amelyben kifejti, hogy az ipar, a termelés igényei, a technikai szükségletek többet jelentenek a tudomány fejlődésében, mint tíz egyetem.)³ A gyakorlat, mint a megismerés forrása (tehát a tananyag meghatározásának alapelve) összefügg a gyakorlattal, mint a megismerés céljával is. (Vö. Marx II. Feuerbachról írt tézisével.)⁴ A gyakorlat, mint a megismerés forrása összefügg a tananyag kiválasztása vonatkozásában azzal a problémával, hogy mire irányuljon a tanulás, a képzés? Milyen célt kell elérni az oktatási folyamattal? Vajon meg lehet-e elégedni a hallgató számára adott lexikális tudással, azzal, hogy meghatározott ismeretanyagot biztosít a képzés, amely többnyire megmarad holt ismeretanyagként? Az oktatás, a képzés céljának ilyen torz megfogalmazása semmiképp sem szolgálná a

¹ Vö. Marx—Engels Vál. Műv. II. köt. Bp. 1949. 400—401. o.

² Marx—Engels Művei 3. köt. Bp. 1960. 23. o.

³ Marx—Engels Vál. Műv. II. köt. 505. o.

⁴ Marx—Engels Vál. Műv. II. köt. 401. o.

szocialista szakemberképzést. Ténylegesen azonban sokszor ez a szempont érvényesül, s ebből adódik a tananyag zsúfoltsága, az az igyekezet, hogy minél több részismeretet adjon az oktatási intézmény a padjaiból kikerülő tanulónak. Ennek a következménye a hallatlanul erős maximalizmus, valamint az, hogy az iskolát elhagyó tanuló nem tud mit kezdeni az így szerzett ismeretanyaggal.

Az oktatás célja tehát nem ez, a képzés nem öncél. Célját úgy lehet meghatározni, hogy a tanuló az elsajátított nagyon pontosan meghatározott ismeretanyagot *jól tudja alkalmazni* a gyakorlatban, az életben. Ehhez nem az ismeretek végeleges, zárt rendszerére kell törekedni az oktatásban, hanem azt kell célul tűzni, hogy kellő alapokat adjon a további ismeretszerzéshez, valamint megtanítsa a tanulókat a szerzett alapvető ismeretek használatára (önálló gondolkodás). Az oktatási folyamat főcélja tehát, hogy megtanítsa a diákot tanulni, gyakorlatilag felhasználni a szerzett ismereteket, szemléletileg az oktatást és diákot egyaránt az élethez közelíteni.

Az oktatási folyamat eredményességét veszélyezteti a gyakorlattól való bizonyos fokú elszakítottság. Ma is mindennapos az olyan probléma, hogy az iskolából kikerült diák értetlenül áll a gyakorlati élet elé táruló jelenségeivel szemben. Pl. hiába szerzett széleskörű elméleti-tárgyi tudást egy végzett mérnökhallgató, előfordul, hogy a lexikális ismeretek birtokában nem érti ismereteinek értelmét, gyakorlati felhasználhatóságát sem.

Ha az oktatás célját ily módon állapítjuk meg, ez befolyást gyakorol a tananyag kiválasztására is: a gyakorlat, mint a tananyag kiválasztásának meghatározó elve, *forrása* így kapcsolódik be az oktatási folyamatba.

2. A gyakorlat meghatározó szerepe a megismerési folyamatban nem érvényesül abszolút módon, hiszen *maga a gyakorlat is változó* tartalmú, természetű. (Vö. Lenin: *Materializmus és empiriokriticizmus: A gyakorlat maga nem abszolút módon határozza meg ismereteinek igaz voltát.*)⁵ A gyakorlat tehát mélyen *dialektikus* jellegű és ez az oktatási folyamat szempontjából is igen fontos. A gyakorlat dialektikus módon jelentkezik az oktatási folyamatban alkalmazva a tananyag meghatározása vonatkozásában is. A gyakorlat maga is fejlődési folyamatot tartalmaz, s így mint a tananyag meghatározásának elve a gyakorlati életből felmerülő új és új problémák formájában fejlődési folyamatában befolyásolja az anyag kiválasztását, újabb és újabb anyagrészeket követel meg a tananyag alakításában, formálásában. A gyakorlat ezen dialektikus jellegével függ össze, hogy a tananyag korszerűsítése nem zárulhat le egy kampánnyal. A korszerűsítés állandó folyamatot jelent, ez a követelmény mind újabb és újabb vizsgálódást igényel a tananyag alakításában. Ami ma korszerű — a gyakorlat ma korszerűnek ítéli meg mai fejlettségi fokán — a gyakorlat újabb fejlődése, változása nyomán, az újabb gyakorlati követelmények mellett elavulttá válik. És a gyakorlat újabb igényeinek megfelelően tovább kell fejleszteni a tananyagot is a korszerűség követelményeinek megfelelően. Pl. Míg a mai korban az oktatásban a hagyományos energiahordozók (kőszén, olaj) energiaforrásként való felhasználásának, feldolgozásának módszereit kell tanulmányozni, elsajátítani a leendő szakembernek s ez megfelel a mai gyakorlati élet követelményeinek, — a mai gyakorlat igazolja tananyagként kezelését — egyben ma már az új, a „forradalmár” energiahordozókra kell vetnünk tekintetünket, s az oktatási folyamatban már most számolni kell a magreakciónak, a termonukleáris folyamatnak nem is olyan távoli jövőben

⁵ Vö. Lenin: *Materializmus és empiriokriticizmus*. Bp. 1949. 137. o.

energia-hordozóként való felhasználásával. Ezt már a mai korban elő kell készíteni, szakemberek képzésével. A jövő energia-szakembereinek számára a mai hagyományos energia-hordozók már csak történeti érdekességet jelentenek, noha a mai gyakorlat még ezeket igazolja. A jövő megváltozott gyakorlata új elméleti anyagot — s új tényanyagot — követel meg.

A *korszerűség kategóriája* is mélyen *dialektikus* természetű, tehát — összefüggésben a gyakorlat követelményeinek dialektikus jellegével — a gyakorlat által bizonyos időpontban igazolt elméletet a fejlődő gyakorlat újabb körülményei között már nem igazolja és az elmélet továbbfejlesztését igényli a gyakorlat újabb követelményeinek megfelelően.

A korszerű általános műveltség éppen ezért állandóan változó, fejlődő tartalmú kategória. A korszerű általános műveltség szerepe, jelentősége a tananyag meghatározásában — együtt a korszerű szakmai műveltséggel — alapvetően befolyásolja a tananyag kialakítását.

A korszerű tananyag kialakítása során állandóan kritikai vizsgálódásnak kell alávetni a tananyagban foglalt ismeretanyagot. A fejlődő gyakorlat követelményeinek megfelelően a régi ismeretek közül sok elavul, amelyeket ki kell hagyni az oktatóanyagból, ugyanakkor sok új ismeretanyagot követel meg a fejlődő gyakorlat, ennek megfelelően számos új probléma, új ismeretanyag épül be a tananyagba.

Nem lehet tehát *abszolút* megkövesedett módon értelmezni a korszerű tananyag fogalmát sem, a gyakorlat követelménye pedig rendszeres kritikai vizsgálódásokat követel meg a tananyag kialakítójától. Különösen fontos ez a társadalom mai gyors fejlődése körülményei között, valamint a természettudományok rohamos fejlődése hatására kialakult helyzetben.

Ugyanakkor azt is figyelembe kell venni, hogy a korszerű tananyag fogalmát nem szabad *relativisztikus* módon sem értelmezni, ide-oda kapkodva, évenként újabb és újabb tankönyvekkel „lepni meg” a tanárokat és a diákokat. Számolni kell a *tananyag viszonylagos stabilitásával* is, bizonyos maradandó elemekkel a tananyag keretei között. (Pl. a newtoni mechanika alapjait — ha az előző évtizedekhez képest csekélyebb arányban is — továbbra is tanítani kell, a relativitáselmélet korában is.)

Tehát a tananyag nem egyszer mindenkorra adott. A tananyagban foglalt ismereteket újból és újból kell igazolni a fejlődő, változó gyakorlatnak. Újra és újra egybe kell vetni a kész, kialakult ismereteket az élet fejlődésével, a gyakorlattal. Az abszolút és relatív igazság dialektikus viszonyáról szóló marxista tanításnak megfelelően: viszonylagos igazságok tömegén keresztül kell előre haladni mind mélyebb és mélyebb ismeretek kialakítása felé — e követelmény a tananyag korszerűsítésében is jelentkezik.

A gyakorlat, mint objektív eszköz, objektív kritérium jelentkezik az igazság meghatározásában. A gyakorlat objektív jellege nem jelenti azt, hogy abszolút eszközként lehetne kezelni, s egyszer s mindenkorra igazolhatná kialakult ismereteink színvonalát. Az ismeretek ezen dogmatikus értelmezése gátját veti minden tudományos fejlődésnek, és oktatásunk korszerűségének is.

A gyakorlat dialektikus jellege e vonatkozásban igen lényeges, a dogmatizmus ellen fegyverez fel bennünket, a felületes megoldások halálos mérgeét jelenti az oktatás korszerűsítésével kapcsolatban is. A gyakorlat fogalmának dialektikus jellege egyben igen nagy követelményeket is állít eléink: a gyakorlat dialektikus alkalmazása az ismeretek állandó mélyítésére törekvő belső kényszert alapozza meg, tehát a tananyag kialakításában a türelmetlen igényességet,

önkritikus szellemet, az újat keresést, az új helyesebb utak, módszerek kutatását tartalmazza. Ez az igényesség megköveteli, hogy mind mélyebbre és mélyebbre hatoljunk, tudásunkat fejlesszük, ismereteinket a felszíntől a lényeg felé és a még mélyebb lényeg felé igyekezzünk közelíteni.

3. A gyakorlat fogalmi meghatározásából következik, hogy nem lehet leszűkíteni a gyakorlatot az ember termelési tevékenységére. A gyakorlat fogalmának sokoldalúsága igen fontos az oktatás továbbfejlesztése szempontjából is, a tananyag korszerűsítése vonatkozásában is.

A gyakorlat fogalmán belül a döntő mozzanat a termelési gyakorlat. Az ember termelési tevékenysége azonban nem meríti ki a gyakorlat fogalmát, hanem az tartalmazza az ember, az emberiség egész társadalmi tevékenységét, a társadalmi tevékenység minden szféráját. A gyakorlat tehát komplex jellegű folyamat. A gyakorlat magában foglalja az ember termelési tevékenysége mellett a politikai, gazdasági, kulturális, sőt bizonyos vonatkozásban az ideológiai tevékenységet is, amellet, hogy ezek közül kiemelkedő meghatározó végső soron az ember termelési gyakorlata. Ez összefügg azzal, hogy az elmélet és gyakorlat ellentéte csak a filozófia alapkérdése körében abszolút, ezen a kérdésen kívül az elmélet és gyakorlat áthatják egymást, egymásba kapcsolódnak. (Vö. Lenin: Materializmus és empiriokriticizmusban írt gondolatával, amelyben kifejtette, hogy az anyag és tudat ellentétének abszolút jellege csak az ismeret elmélet alapvető kérdése körén belül van meg, ezenkívül az ellentét elveszti abszolút jellegét.)⁶

Amit Lenin az anyag és tudat fogalmára vonatkozóan megállapít, azt konkretizálva az ismeretelmélet keretei között az elmélet és gyakorlat viszonyára is mérvadónak kell tekinteni. Ebben a vonatkozásban az elméleti tevékenység bizonyos szintjei is gyakorlattá válnak — elvontabb elméleti tevékenységgel, tehát az elmélet elvontabb szféráival szemben.

Mi a jelentősége ennek az oktatási reform szempontjából? Milyen igényeket támaszt a gyakorlat komplex jellege a tananyag meghatározása korszerűsítése szempontjából?

a) A gyakorlat semmiképp nem szűkíthető le az oktatási folyamatban alkalmazott gyakorlati foglalkozásokra, bár kétségtelen, hogy nevükben is ezek a gyakorlati foglalkozások jelentik a gyakorlatnak a legáltalánosabban jelentkező formáit. A gyakorlati foglalkozások (tehát szeminárium, laboratóriumi kísérletek, műhely- és rajztermi gyakorlatok, stb.) az előadásokkal, mint elmélettel, mint gyakorlat állanak szemben, noha egészükben véve ezek a foglalkozások is közvetítenek számos elméleti ismeretet, tudnivalót.

b) Az elmélet és gyakorlat viszonya jelentkezik az előadásokon belül is. Az előadási anyagot belül is meg lehet különböztetni kifejezetten elméleti jellegű anyagot és ehhez kapcsolódó illusztratív gyakorlati részeket, az elmélet és gyakorlat ellentéte tehát ebben a vonatkozásban már az előadások keretei között is megállapítható.

c) Az elmélet és gyakorlat egysége és ellentéte jelentkezik az alaptárgyak és a szaktárgyak közötti viszonyban is. Az alaptárgyakhoz képest a gyakorlatot az alkalmazáshoz közelebb álló szaktárgyak jelentik.

d) Az egész oktatási folyamat elméletként jelentkezik, annak az életben való felhasználásához, mint gyakorlathoz képest, illetve az ennek előkészítését jelentő szakmai gyakorlatok, politechnikai órák stb. szemszögéből.

⁶ Vö. Lenin: Materializmus és empiriokriticizmus. Bp. 1949. 142., 248. o.

Az elmélet és gyakorlat arányának kialakítása a felsőoktatásban tehát nem azonosítható egyszerűen az előadások és gyakorlati óraszámok összehasonlításával, hanem figyelembe kell venni a gyakorlatnak a különböző összefüggéseit.⁷ Ugyanez megállapítható a szakközépiskolák, az 5+1-es rendszerben dolgozó középiskolák tanterveinek kialakításában is: a gyakorlat nem azonosul a +1-gyel, vagy a szakközépiskolai rendszerben a +2-vel vagy +3-mal, amikor a diák gyakorlati termelőmunkát végez. Hasonlóképpen nem szűkül le a gyakorlat az általános iskolában sem a politechnikai órákra.

Más vonatkozásban a gyakorlati foglalkozás sem minősül kizárólag gyakorlatnak az elmélettel szemben, mert hiszen számos elméleti ismeretet közvetít a hallgatónak, amelyeket a termelési gyakorlat keretei között jobban, hasznosabban sajátíthat el, mint az elméleti órákon. Az egyetemi hallgatók szakmai gyakorlata elméletet is tartalmaz bizonyos vonatkozásban. Így pl. egy mérnök-hallgató végig járja az utat, amellyel az adott iparágban, mint munkás, szakmunkás, technikus, mérnök a gyakorlati munka során találkozhat. Ennek során a gyakorlati ismeretek mellett igen jelentős elméleti ismeretekre is szert tesz, nem beszélve arról, hogy a szakmai gyakorlat egyben elméleti ismereteinek értékét, használhatóságát is új megvilágításba helyezi a tanuló számára.

Ezen az alapon tehát a gyakorlatnak különböző szintjeit lehet és kell megállapítani. A gyakorlat fogalmának az oktatási folyamat szempontjából is igen bonyolult, sokrétű a tartalma s ezt a sokrétűséget kell figyelembe venni, mert a gyakorlat így teljességében határozza meg az elméletet az oktatási folyamatban.

Megvan a veszélye, hogy a gyakorlat szerepét és fogalmát leegyszerűsítik, azonosítják a fizikai termelőmunkával. A magyarországi oktatási reform imperialista, burzsoá „kritikusai” — amellet, hogy a magyar oktatásügyben a „vészharangok megkongatásáról” fecsegnek, teljesen jogtalanul és alaptalanul, mert a továbbfejlesztést éppen a megtett út eredményei, az egészséges fejlődés tette lehetővé (ezért nem pontos az „oktatási reform” kifejezés, amely félreértésekre adhat alapot, az elért eredmények értékelésében is) — gátlás nélkül azonosítják is a gyakorlatot a fizikai termelőmunkával. Ezen az alapon rágalmaznak minket azzal, hogy az oktatási reformnak semmi más értelme és célja nincs, mint hogy „a munkaerőhiányt a diákok munkájával oldjuk meg”. Ezen az alapon fecsegnek — bármilyen nevetségesnek és képtelennek hat is ennek a nézetnek a felelevenítése — a gyermekmunka, a modern bérrabszolgaság bevezetéséről. De azt is meg kell állapítani, hogy gyakori a jószándékú emberek részéről is a gyakorlatnak a fizikai munkával való azonosítása, összekeverése, a kérdések ilyen módon való leegyszerűsítése, ami semmiképp sem felel meg az oktatásügy továbbfejlesztése irányelveiben foglalt követelményeknek.

Ezért kell világosan elhatárolni a gyakorlat szerepének megfogalmazásakor magunkat a gyakorlatot ilyen szűk módon értelmezőktől, kimutatva, hogy a gyakorlat milyen sokrétű, sokoldalú fogalom. Ennek egy része a termelési, fizikai munka gyakorlata is, egy része, bár talán leglényegesebb része, amelynek a szerepe oktatásunkban felmérhetetlen. (Erről a következő részben majd még részletesebben beszélünk.) De bármilyen fontos is a termelési,

⁷ Vö. A felsőoktatás tananyagának és oktatási módszereinek korszerűsítése. Felsőoktatási Szemle, 1960. 12. sz. 724. o.

fizikai munka a gyakorlat fogalmában, mégis csak egy részét jelenti annak és nem azonosítható az elmélet és gyakorlat viszonyával a szellemi és fizikai munka viszonya.

4. Az elmélet és gyakorlat egysége igen fontos abban a vonatkozásban is, hogy mire irányul az oktatási folyamat? A gyakorlat az elmélet célja, a megismerés célja — mondja a marxizmus ismeretelmélete és ez az oktatási reform szempontjából is mérvadó, fontos: — elő kell készíteni az oktatási folyamatban is arra, hogy a diák alkalmazni tudja a tanult ismeretanyagot és ennek főszekőze a begyakorlás már az oktatási folyamat keretei között. A begyakorlás a gyakorlati foglalkozások arányának növelését követeli meg. Az oktatási reform előírja a gyakorlati foglalkozások arányának növelését, tehát nő a gyakorlat súlya ebben a vonatkozásban is. Az általános iskolákban a politechnikai órák bevezetése, a középiskolákban a szakirányú képzés bevezetése (5 + 1), valamint a szakmunkás-képzés (szakközépiskolák), az egyetemeken a felvétel előtti 1 — 2 éves termelő-fizikai munka igénylése, valamint az egyetemi évek alatt jelentősen megnövelt termelési-szakmai gyakorlatok ideje stb. Mindezek azt a célt szolgálják, hogy az oktatásból kikerült diák az oktatási folyamat során kellőképpen begyakorolja a szükséges elméleti ismeretek alkalmazásához felhasználandó módszereket. Elméleti tudásuk alapján sokkal könnyebben, sokkal áttekintőbben alaposabban, mélyebben képesek elsajátítani sokszor még a manuális módszereket, manuális munkafolyamatokat is.

Ezek a főbb problémák az elmélet és gyakorlat egységének megvalósításával összefüggésben, amelyek az oktatásügy továbbfejlesztése során a tananyag meghatározásában, az oktatás céljának, módszereinek kialakításában jelentkeznek.

II.

A szellemi és fizikai munka viszonyának alakulása

Az oktatásügy továbbfejlesztésének másik az előzőekben tárgyaltakkal összefüggő alapvető kérdése a *szellemi és fizikai munka viszonyának alakulása*, a további lépések a szellemi és fizikai munka ellentéte teljes felszámolásához. Oktatásunk továbbfejlesztése jelentős hozzájárulást jelent ezen ellentét teljesebb felszámolásához.

A szellemi és fizikai munka viszonya az antagonisztikus osztálytársadalmak kialakulásával jelentkező probléma: az osztály nélküli társadalomban egységes, szellemi és fizikai munkát egyaránt tartalmazó munkafolyamat kettéhasadt. Különvált és ellentétes tendenciákként érvényesült egyfelől szellemi munka, amely egyre inkább uralkodó helyzetbe került és másfelől a vele szemben álló és alárendelt helyzetbe került fizikai munka. A szellemi és fizikai munka a társadalmi munka struktúráján belül elhatárolt, különvált részekké alakultak, a közöttük levő viszony, ellentmondás a magántulajdon kibontakozásával antagonisztikus jelleget öltött. A szellemi és fizikai munka viszonyának tartalma: ez az ellentmondás osztályellentmondás, a magántulajdon létrejöttét fejezi ki, a társadalom osztályokra szakadásának, s ezzel kibontakozó osztályellentmondásainak egyik lényeges formája.

A szellemi és fizikai munka antagonizmusának kialakulása összefügg a társadalmi munkamegosztással. A munkamegosztás differenciálódásának egyik formája volt a munka szellemi és fizikai munkára való hasadása. Ez kifejezte

a termelőerők fejlődését, egyben a termelőerők fejlődésének kezdetleges állapotát. A megelőző, ősközösségi társadalomhoz képest a termelőerők fejlődése előrehaladt, s ez megkövetelte a korábban egységes munka-folyamat különböző részeinek, önállósulását. Ugyanakkor a termelőerők fejlődése túlságosan alacsony szintet képviselt ahhoz, hogy a szellemi és fizikai munka közötti egység magasabb szinten megvalósuljon. A termelőerők kezdetleges állapotából adódik, hogy a társadalom tagjainak fenntartásához szükséges munkatermék előállítására igen sok időt vett igénybe, nem juthatott mindenkinek a számára szabadidő a szellemi munka végzéséhez is. A társadalom tagjai túlnyomó részének a kizsákmányolt, elnyomott helyzete adja meg az alapot ahhoz, hogy a társadalom elenyésző kisebbsége, amely a magántulajdon birtokosa, függetlenítheti magát az anyagi javak megtermeléséhez szükséges fizikai munkától és kellő szabadidőt biztosíthat a maga számára a szellemi tevékenységhez.

A szellemi és fizikai munka különösen éles ellentétet jelentenek a kapitalista társadalomban. A szellemi munka, az irányítás funkcióját végzők — a kizsákmányoló osztályok tevékenysége — összefügg a tőkés kizsákmányolással. Ebből adódik a fizikai munka végzőinek súlyos elnyomottsága. A fizikai munka lebecsült, lenézett dolog a tőkés társadalomban. A fizikai munkát végzőkkel szemben a szellemi munkát végzők, az irányítók a tőkés magántulajdon alapján privilégizált helyzetben vannak. Erre a korra jellemző az, amit Marx a filozófia nyomorában megállapít „A gondolkodás művészete is külön foglalkozás lehet”.⁸ A tőkés társadalom alapvető ellentmondásainak egyike a szellemi és fizikai munka közötti antagonizmus, amely kiegészíti az alapvető osztályantagonizmust.

Nagy lépést jelent a szellemi és fizikai munka viszonya alakulásában a köztük levő ellentét megsemmisítésében a *szocialista forradalom*. A kizsákmányolás felszámolása, a proletárdiktatúra megteremtése, az osztály nélküli társadalomért folyó harc az osztályantagonizmusok felszámolását is jelenti, mindazon ellentétek felszámolását, amelynek a tartalma osztályantagonizmus. A szocialista forradalom, a szocializmus építése megteremti a feltételeket a szellemi és fizikai munka közötti ellentét felszámolásához, ezen ellentmondás teljes megszüntetéséhez. Különösen jelentős e vonatkozásban a szocialista forradalom keretei között kibontakozó *kulturális forradalom*. A szocializmus építése folyamatában megszűnik az antagonisztikus tartalom a szellemi és fizikai munka ellentmondásában. A szellemi munka rohamos fejlődése a termelőerők magas fejlettségi fokán következik be. A szocialista társadalomban a kultúra, a művészet, a tudomány addig ismeretlen méretű fejlődése következik be.

A nagy kulturális, szellemi fellendülés, a mely a társadalmi antagonizmus megszűnéséből fakad a szellemi és fizikai munka közötti ellentétet lényegében megszünteti a szocialista fejlődésben. Ami megmarad, az bizonyos különbség még a szellemi és fizikai munka között.⁹

A szellemi és fizikai munka közötti lényeges különbség csak a kommunizmus kialakulásával adja át helyét a köztük levő lényegtelen különbségeknek.¹⁰ A következőkben röviden megvizsgáljuk a szocialista fejlődésben,

⁸ Marx: A filozófia nyomora. 130—131. o.

⁹ Sztálin: A szocializmus közgazdasági problémái a Szovjetunióban. Bp. 1953. 29—30. o.

¹⁰ I. m. 30—31. o.

a szellemi és fizikai munka viszonyában jelentkező problémákat. A szocialista fejlődésben egyre inkább megszűnik az ellentét a szellemi és fizikai munka között, miután a szocialista forradalommal, annak kibontakozásával lényegében megszűnt az antagonizmus a szellemi és fizikai munka között. Ez az alapvető oldala a fejlődésnek. Figyelembe kell venni azonban a szellemi és fizikai munka közötti ellentét megszűnésének vizsgálatánál azt a tényt, hogy a szocialista fejlődés a kapitalizmusból bontakozik ki és sok vonatkozásban magán viseli a kapitalizmus számos vonását, „a kapitalizmus tojánhéját”. Marx a Gothai program kritikájában figyelmeztet a kommunizmus fejlődésének két fázisával összefüggésben erre a jelenségre.¹¹ Ennek hatása érződik a szellemi és fizikai munka viszonyán, a viszony értékelésében is. Bár tény, hogy megszűnt a magántulajdon, megszűnt a kizsákmányolás a szocializmus felépülésével, igaz az, hogy eltűnik az ellentmondás antagonizmus tartalma a kizsákmányolás felszámolásával, figyelemre méltó, hogy ennek az ellentmondásnak az osztálytársadalmakban meglevő alapja maradványaiban még hat, érvényesül. A szellemi és fizikai munka ellentétének maradványai magukon viselik azt a sajátosságot, amely még a kapitalista társadalomból maradt fenn, pl. a fizikai munka lebecsülésében. Tehát a szellemi és fizikai munka viszonyán megérződnek az osztálytársadalmi alapok, maradványok, adott összefüggésekben a szellemi és fizikai munka ellentéte. Ez nem a régi formája az ellentmondásnak, aminek alapja a fizikai munka kizsákmányolása, elnyomása volt.

Az ellentmondás elsősorban a fizikai munka lebecsülése formájában jelentkezik. A fizikai munkához való ezen viszony szemléletileg még sokáig át- meg átszövi a kapitalizmus felfogásának maradványaival a szellemi és fizikai munka viszonyáról alkotott nézeteket, s ezzel még a szocialista fejlődés során is sokáig számolnunk kell.

A szellemi és fizikai munka közötti antagonizmus maradványai érvényesülnek másodsorban azon a téren is, hogy még előfordul a szellemi munka lebecsülése, az értelmiség munkával való szemben állás a munkások között.

*

1. A szellemi és fizikai munka ellentmondása felszámolásának fő útját a szocialista fejlődés azzal alapozta meg, hogy a szocialista forradalom *megszüntette a volt uralkodó osztályok műveltségi monopóliumát*, megnyitotta az utat a széles néprétegek kulturális felemelkedése előtt. Megteremtette az objektív és szubjektív feltételeket a tömegek kulturálódása számára. A szocialista fejlődés a Szovjetunióban és a népi demokratikus országokban is bebizonyította, hogy a dolgozó néptömegek méltóak a kultúra zászlajának felemelésére, képesek és alkalmasak arra, hogy a szocialista kultúra fejlesztését kézbe vegyék. A szocialista forradalom egyik legnagyobb tanulsága, hogy a dolgozó tömegek, munkások és parasztok nincsenek ráutalva a kizsákmányoló osztályokra, képesek maguk is ellátni a szellemi munka legfejlettebb, legkvalifikáltabb formáit is. A munkáshatalom a tudomány és művészet, a kultúra fejlődésének nagy eredményeit hozta létre. Ez összefügg azzal is, hogy a szocialista állam nagy erőfeszítéseket tett az új szocialista értelmiség létrehozása érdekében.

A szocialista forradalom lehetővé tette a tömegek számára a kultúra értékeinek elsajátítását, az igények egyre nőnek a művelődés iránt, óriási

¹¹ Marx—Engels Vál. Műv. II. köt. 16. o.

a tudásvágy a tömegekben. Ez összefügg a szocialista gazdaság fejlődésének azzal a sajátosságával, hogy egyre növekszik a *szabadidő*, amely lehetővé teszi a tömegek számára kulturális igényeik kielégítését. Ismeretes, hogy a Szovjetunióban az SZKP XXI. kongresszusa határozatainak megfelelően hogyan csökkentették és csökkentik a munkaidőt. A szocialista fejlődés Magyarországon a munkaidő csökkentése reális perspektíváját veti fel. A termelőerők fejlődése, a népgazdaság fejlődése így alapozta meg a kulturálódáshoz való jog reális biztosítékát, a tudásvágy kielégítésének reális lehetőségeit. A tömegek kulturálódási vágyának kielégítését szolgálja az iskolahálózat bővítése, a 8 osztályos általános iskola létrehozása, a középfokú oktatás és felsőoktatás kibővítése, színvonalának az emelése, valamint az iskolán kívüli népművelési hálózat fejlesztése.

Az oktatásügy továbbfejlesztése e lehetőségeket bővíti tovább azzal, hogy a tankötelezettség 15 éves korhatárát felemeli 16 évre: ennek eredményeképp minden magyar fiatal 16 éves koráig az oktatás valamilyen formájában kötelezően vesz részt. A tankötelezettség felemelése óriási vívmánya a szocialista fejlődésnek Magyarországon. Az oktatási reform nyomán még sokkal szélesebb lehetőségek nyílnak a munkás és paraszt fiatalok tanulásához, ismeretes, hogy az egyetemeken és főiskolákon tanuló diákoknak több mint 52%-a munkás és paraszt fiatalok közül kerül ki. A munkások közötti érdeklődést, tudásszomjat mutatja, hogy egy évben (1959-ben) több mint 600 000 munkás vett részt az üzemben szervezett munkásakadémiák előadásain. Hasonlóképp igen sok látogatója van a különféle szaktanfolyamoknak. A tömegek tudásvágyát fejezi ki a szocialista munkabrigád mozgalom keretei között kialakított követelmény is: a tanulás, a művelődés a szocialista brigád cím elnyerésének egyik feltétele.

Mindez összefügg a szocializmus azon alapvető elvével, hogy a szocializmus lehetővé teszi *az egyéniség sokoldalú fejlődését*, magával hozta ennek reális feltételeit.

A szocialista fejlődés egyik legnagyobb eredménye az egyéniség sokoldalú kibontakozása. A kultúra kincseinek birtokába jutva tömegek kapcsolódtak be a szocializmus körülményei között alkotóan a szellemi fejlődésbe. Az egyén mindenoldalú fejlődése a társadalmi tulajdon létrejöttére épül. Nem a mindenki mást letipró egyén individualizmusa adja meg a fejlődés alapját, hanem a termelési viszonyokkal összhangban kivirágzó kollektívizmus a forrása az egyéniség kibontakozásának. Ez nem mond ellent a közösség, a társadalom érdekeinek, ellenkezőleg a társadalom fejlődésének alapvető eleme, összetevője az egyéni tehetség kibontakoztatása. Ehhez a szocialista fejlődés megteremti az anyagi feltételeket és szervezeti kereteket is. Az oktatásügy továbbfejlesztése hozzájárul az egyéniség sokoldalú kibontakozása feltételeinek a megteremtéséhez, ezzel is csapást mérve azokra a burzsoá rágalmakra, amelyek szerint a szocialista fejlődés uniformizálja az embereket. „A kommunizmus . . . biztosítja az ember sokoldalú szellemi fejlődését, tehetségének virágzását . . .” (A kommunista és munkáspártok képviselőinek 1960 novemberében megtartott Moszkvai Értekezletén egyhangúlag elfogadott Nyilatkozat, V.)

Az egyén sokoldalú fejlődésére viszont szükség van, a szocialista fejlődés további előrehaladása szempontjából, hiszen a tudományok, a technika fejlődése állandóan *növekvő igényeket* jelent az iparban, a mezőgazdaságban dolgozókkal szemben. A követelmények fejlődnek a hatalmas tudományos, technikai

fejlődés nyomán a szaktudás iránt is. Ennek megfelelően kell fejleszteni a munkások, parasztok felkészültségét.

Az irányelvek figyelembe veszik azt a követelményt, hogy népgazdaságunknak művelt munkásokra, parasztokra, dolgozókra van szüksége. Az oktatásügy továbbfejlesztése elvezet oda, hogy a magyar munkásosztály jelentős része érettségi bizonyítvánnyal is fog rendelkezni, szaktudását, a középiskola elvégzésével együtt szerzi meg. Egyre gyakoribb, általánosabb lesz a művelt, érettségizett szakmunkás, amíg — nem is távoli jövőben — elérkezünk a kötelező középiskolai képesítéshez. Ez már nemcsak vágyalom, hanem a szocialista fejlődés elérhető perspektívájában jelentkező terv.

Az oktatási reform ezen lehetőségek kibontakoztatásával hozzájárul ahhoz, hogy a fizikai munka egyre közeledjék a szellemi munka színvonalához. Elősegíti a fizikai munkának a szellemi munka színvonalára emelése folyamatát. Ez a fő oldala a szellemi és fizikai munka közötti ellentmondás felszámolására tett intézkedéseknek. El kell érni, hogy a fizikai munka egyre magasabb szintre kerüljön, a fizikai munkát végzők tevékenysége is egyre inkább a szellemi munka színvonalára kerüljön. Közeledik ezzel a munkás színvonala a technikus, a mérnök színvonalához. Ez összefügg az iparban alkalmazott új folyamatok, bonyolult technikai eljárások szükségleteivel. A nyers erőt, az egyszerű manuális fizikai munkát egyre inkább felváltják az automatizálás, kemizálás stb. során a bonyolult gépsorok irányítása, a szellemi munkát fokozottabban igénylő munkafolyamatok. Így érthető, hogy a tézisek törekvése: a szakközépiskolai rendszer kialakításával, valamint az 5 + 1-es középiskolai rendszer kialakításával elérjük azt, hogy a szakmunkások zöme érettségivel rendelkezzen és ezzel együtt szerezze meg a szakmunkásképesítést, ill. szakirányú képzésben vegyen részt. Ezt szolgálja továbbá a technikus képzés továbbfejlesztése is: 2—3 éves, érettségire és szakmunkásoklevélre épülő felsőfokú technikumok keretei közt kell kiképezni az új, megnőtt követelmények kielégítésére alkalmas ipari és mezőgazdasági középkadereket.

A fizikai munkának a szellemi munka színvonalára való emelésében a szovjetunióbeli fejlődés már a két világháború között is igen jelentős eredményeket hozott, különösen fontos a Sztahanov-mozgalom tapasztalatainak elemzése. A magyarországi újítómozgalom is hasonló tapasztalatokat produkált számunkra. Most újabban a szocialista, kommunista brigádok egyre jobban terjedő mozgalma jelent hasonló tanulságokat.

Nagyon lényeges, hogy az irányelvek felhívják a figyelmet a termelőmunka melletti tanulás lehetőségének szélesebbre tárására is. Ezzel összefüggésben igen nagy jelentőségű a levelező oktatás kiszélesítése, valamint a lehetőségekhez képest a levelező oktatás átalakítása esti oktatássá. Ez elősegíti, hogy a *termelőmunka mellett* egyre szélesebb körök kapcsolódjanak be a felnőttoktatás rendszerébe, az oktatási folyamatba, egyre többen szerezzenek magasabb szakmai képesítést.

A kommunizmus felé vezető úton a kétféle szocialista tulajdon közötti különbség, ellentmondás felszámolásával együtt fognak eltűnni a szellemi és fizikai munka közötti lényeges különbségek, a fizikai munkának a szellemi munka színvonalára való felemelésével.

2. A szellemi és fizikai munka ellentmondása felszámolásának emellett lényeges fontos útja, eszköze a *szellemi és fizikai munka összekapcsolása*. A szocialista fejlődés keretei között is probléma adódik még az értelmiségi körökben a fizikai munka lebecsülésével. Gyakorta fordul elő, hogy az intelligencia

egyres rétegei elszakadnak az élettől. Ez olyan veszély, amely ellen harcot folytatni eredményesen csak a szellemi és fizikai munka összekapcsolásával lehet. Marx A tőke első kötetében felhívta a figyelmet arra, hogy az oktatást össze kell kapcsolni a fizikai munkával és a fizikai munkát az oktatással.¹² A szellemi és fizikai munka összekapcsolásának, a fizikai munka bevitelének az oktatási folyamatba egyik fő útja a politechnikai oktatás kibontakoztatása. Meg kell alapozni az egyén minden oldalú fejlettségét, ahogyan Marx mondotta, „totálisan fejlett egyén” nevelésére kell törekedni.

A tézisek arra irányítják a figyelmet, hogy össze kell kapcsolni a szellemi és fizikai munkát, össze kell kapcsolni az oktatást az étellel, a termeléssel. Ebben igen jelentős szerepe van a fizikai termelőmunkának. Ezt mutatja a politechnikai képzés általánossá tétele az általános iskolákban, a szakirányú- és szakmunkásképzés bevezetése a középiskolákban, a fizikai munkát is tartalmazó szakmai gyakorlatok időtartamának és arányának jelentős felemelése a felsőoktatási intézményekben.

A szellemi és fizikai munka elszakadása számos veszélyt rejt magában. A gyakorlattól, az élettől, a fizikai termelőmunkától való elszakadás nemcsak a szakképzettség egyoldalúságát, az emberi fejlődés egyoldalúságát jelenti. Ennek politikai jelentősége is van: a fizikai munka lebecsülése egyszersmind a tömegek lebecsülését is maga után vonhatja, a munkásosztály szerepének — történelemformáló, az anyagi javakat létrehozó szerepének — lebecsülését is. A fizikai munka lebecsülésének egyik következménye lehet a munkásosztály vezetőszerepének kétségbevonása is, összetalálkozhat ez a szemlélet a technokratikus felfogásokkal, az értelmiség szerepének eltúlzásával, amely a szakemberek, az úgynevezett elitek kezébe kívánja letenni a történelem irányítását. E szemlélet etikailag megerősíti az emberekben még meglévő individualizmust is. Tehát politikai, pedagógiai, pszichológiai jelentősége, hatása is van a szellemi és fizikai munka elszakadásának. Ez az elszakadás egyben az ember elsatnyulásához, szellemi és fizikai elkorcsosodásához is vezet. A fizikai munkát végzők — elzárva a szellemi tevékenységtől — egyoldalúságra, „szellemi sivárságra” vannak kárhozthatva. Ugyanakkor a szellemi munkát végzők is egyoldalúságra vannak kárhozthatva, hogyha nem ismerik a fizikai munka örömét, hatását. A szellemi és fizikai munka elszakadása alapozta meg kialakulásában és mai létezésében az idealista filozófiát, a miszticizmust, a vallás létezését is.

A szellemi és fizikai munka elszakadásának mai formái, veszélyei első sorban a fizikai munka lebecsülésében jelentkeznek. A revizionisták ennek alapján hangoztatták az „értelmiség vezető szerepéről” szóló nézeteiket.

A szellemi és fizikai munka összekapcsolása az oktatásügy továbbfejlesztésének a keretei között jelentős lépés előre a szellemi és fizikai munka közötti ellentmondás felszámolása útján.

a) A szellemi és fizikai munka összekapcsolása, az oktatás és tanulás egységének megteremtése politikai tekintetben a proletárdiktatúra alapjának szilárdítását jelenti, mert hiszen magával hozza a munkásosztály vezetőszerepének, a párt szerepének mélyebb, alaposabb megértését. Ezzel egyidejűleg a szellemi és fizikai munka összekapcsolása az egyéniség sokoldalú fejlődésének kibontakozását is lehetővé teszi, megalapozza.

b) Az oktatás és a termelés összekapcsolása a reform keretei között szemléletileg is lényeges változásokat hoz, mert ennek eredményeképp a szellemi

¹² Marx: A tőke I. köt. 522—524. o.

munka emberei jobban megismerik a munkások és parasztek életét, érzelmileg is azonosulnak a munkásosztállyal, parasztsággal, közelebb kerülnek a munkások és parasztek problémáinak megértéséhez. A munkásosztály nevelőhatása az intelligenciára kiaknázhatatlan forrást jelent. Ez egyben a kollektívizmus fejlődését, az individualizmus elleni harcot is elősegíti az értelmiség közt.

c) Az oktatás és termelés összekapcsolása pszichológiailag is jelentős eredményt hoz létre, hiszen megismerteti a diákokat a fizikai munka örömeivel és nem csekély jelentőségű a siker érzetének megismerése sem.

d) A szellemi és fizikai munka összekapcsolása egészségileg is igen hasznos. Már az eddigi tapasztalatok is igen pozitívek, mert az 5 + 1-es rendszerben tanuló diákok pl. felfrissülnek a termelés, a fizikai munka nyomán, sokkal kiegyenlítettebbé, kiegyensúlyozottabbá válik életük.

e) Igen nagy jelentőségű abból a szempontból is az oktatás és termelés összekapcsolása, hogy jobban tudják hasznosítani a tanult elméleti anyagot a gyakorlatban. A szakmunkásképzés megszerzése, illetve szakirányú képzés, a termelési ismeretek megszerzése az iskolában tanult tananyag mellett lehetővé teszi, hogy a diák akár az egyetemen, akár a középiskolában nemcsak elméletileg képzett, az intelligencia sorához tartozó szakember lesz, hanem egyben szakmunkás képzéssel is fog rendelkezni.

f) A termelés és oktatás összekapcsolása másodlagos eredményeket is hoz: bár fő dolog az, hogy az intelligencia, a leendő intelligencia, a diákok a munkásosztály nevelőhatása alá kerülnek; igen fontos, hogy a munkások közé kerülő diákok, oktatók népművelési feladatokat is láthatnak el, terjesztik a kultúrát a munkások és parasztek között.

g) Mindezek eredményeképp a szellemi és fizikai munka közötti lényeges különbség felszámolása területén jelentős lépés előre az oktatás és termelés összekapcsolása.

Kétoldalú a folyamat tehát, egyfelől magasabb szintre kell emelni, közelíteni kell a szellemi munkához a fizikai munkát, másfelől az így magasabb szintre emelt fizikai munkát össze kell kapcsolni a szellemi munkával. Ennek perspektívájában reális a lényeges különbség teljes eltűnése a szellemi és fizikai munka között, összefüggésben azzal, hogy a munka mindenkinek életszükségletévé változik. Megvalósul a marxizmus megalkotóinak nagyszerű gondolata a szellemi és fizikai munka egységéről.¹³

Az irányelveknek megfelelően a szellemi és fizikai munka ellentmondása felszámolásában a két tendenciát együttesen kell alkalmazni az oktatás minden szintjén, az általános iskolától az egyetemig. A két tendencia között dialektikus kapcsolat van. Egyik tendenciát sem lehet a másik elhanyagolásával alkalmazni anélkül, hogy hibák ne adódjanak. Ha nem törekszünk a szellemi és fizikai munka összekapcsolására, ebből a fizikai munka lebecsülésének veszélyei adódhatnak. Ha nem emeljük ugyanakkor fel mind magasabbra és magasabbra a fizikai munkát a szellemi munka szintjére, ebből az a veszély adódna, hogy a szellemi és fizikai munka összekapcsolásával, a szellemi munka színvonala süllyedne a fizikai munka szintjére. Éppen ezért a szellemi és fizikai munka közti ellentmondás felszámolásának két útját együttesen kell alkalmazni, meggyorsítva ezzel a folyamatot. Ez a folyamat az új szocialista értelmiség fejlesztésének is jelentős eszköze. Az új szocialista értelmiség a munkások és

¹³ Vö. Marx: Gothai program kritikája. Marx—Engels Válog. Műv. II. köt. 29. o., Lenin művei. 2. köt. 493—494. o.

parasztok soraiból felnőtt szakemberekkel fejlődik ki, azonban a szocialista értelmiség nemcsak származás-szerinti összetételt jelent, hanem elsősorban felfogást, szemléletet. Ezért is nagyon lényeges az oktatásügy továbbfejlesztésének az a törekvése, hogy a fizikai termelőmunkát össze kell kapcsolni az oktatással.

*

Az oktatás továbbfejlesztésének irányelvei egyben fegyvert adnak kezünkbe a fizikai és szellemi munka közötti kapcsolatok megteremtésének eltúlzásaival szemben is.

a) Nagyon fontos, hogy az oktatási folyamatban megfelelő arányokat alakítsunk ki a szellemi és fizikai munka között. A fizikai munka alkalmazása nem öncél és nagyon józanul, reálisan kell mérlegelni az arányokat ahhoz, hogy ne menjen a fizikai munka bevezetése az oktatás színvonalának rovására. Éppen ezért együtt kell vizsgálni az oktatási folyamatban a gyakorlat követelményeinek alkalmazását, a gyakorlat felé fordulást és ezen belül a fizikai termelőmunka jelentőségének növekedését, valamint a tananyag korszerűsítését, a tananyagok átvizsgálását a követelmények növekedése szempontjából. (Ebben egyszerre mind a maximalizmus felszámolására is kell törekedni.)

Fellép az irányelvek maga is a fizikai munka abszolútizálása ellen. Így pl. az egyetemi felvétel előtti társadalmilag hasznos munka, egy-két éves fizikai munka lehetővé teszi, hogy nem feltétlenül az egyetemi tanulmányok ideje alatt kelljen fizikai munkát végezni a fiataloknak: a felvétel előtti munka biztosítja, hogy a jövőben az egyetemre kerülők túlnyomórészt már szakmunkásként kerülnek az egyetem padjaiba (vagy a szakközépiskolákból, vagy az 5+1-es rendszer utáni egy-két éves fizikai termelőmunkával szerzett szakmunkás oklevél birtokában). A felvétel előtti társadalmilag hasznos munka sem jelent feltétlenül fizikai termelőmunkát. Elképzelhető, hogy pl. orvosegyetemi felvételhez társadalmilag hasznos munkának minősül, ha valaki ápolónői munkát végzett előtte.

b) Egyszerre mind a tanulmányi idő alatti szakmai munka, szakmai gyakorlat sem jelent kizárólag fizikai munkát. Pl. egy műszaki egyetemi hallgató a szakmai gyakorlat során végig járja azokat a posztokat, amelyeket mint munkás, technikus, majd mint mérnök tölt be az üzemben.

Ez nem csökkenti a fizikai munka jelentőségét, de nagyon fontos, hogy ne kezeljük mereven ezt az elvet. Az oktatásügy továbbfejlesztésének irányelvei a proletárdiktatúra szolgálatára hivatottak. Ezeknek az elveknek túlhajítása azonban ellenünk hatna. Az a célunk, hogy az oktatásügy továbbfejlesztésének irányelveit alkalmazva a szocialista fejlődést gyorsítsuk meg, ezeket a szocialista fejlődés szolgálatába állítsuk és nem szabad eltérni, hogy ezeket az elveket eltorzítva, túlhajtván, velünk szemben használják fel azokat.

НЕКОТОРЫЕ ФИЛОСОФИЕ ПРОБЛЕМЫ РАЗВИТИЯ НЕТЕЙ СИСТЕМЫ ОБРАЗОВАНИЯ

Дёрдь Фукас

В статье сначала рассматривается роль дальнейшего развития системы образования в Венгрии и место в культурной революции. Автор подводит итоги дискуссии по тезисам о дальнейшем развитии школьной системы. Это развитие связано с выросшими требованиями учебно-воспитательной работы. Повышение уровня общего и специального образования трудящихся масс, потребности коммунистического воспитания специалистов и углубление морального и идейно-политического воспитания трудящихся, — все это — требования, связанные с ускорением развития социалистического строительства.

В первой части статьи автор анализирует один из основных принципов развития школьной системы, вопрос единства теории и практики. Одним из основных принципов развития учебной работы является приближение теории и преподавания к жизни и практике. Преподавание должно получить практический характер, чтобы освоенные знания лучше могли применяться на практике. В статье потом говорится о диалектико-материалистическом понимании единства теории и практики: соотношение теории и практики нельзя истолковывать ни релятивистски, ни абсолютизировано или же узко догматически.

Практика является определяющим моментом учебного процесса, как и в теории познания марксизма-ленинизма подчеркивается определяющая роль практики в процессе познания.

1. Практика играет решающую роль в выборе учебного материала. Освоение знания — не самоцель, а его целью является использование и применение знаний на практике. Успешность учебной работы понижается по мере отхода от практики.

2. Сама практика изменчива, диалектична, и соответственно этому и установление современного учебного материала требует постоянного сопоставления с практикой. Учебный материал не является раз на всегда данным, абсолютно завершенным, однако, при всем отрицании его относительной стабильности, он не исключительно относительный и релятивно растровимый. Категория современности имеет тоже диалектический характер.

3. Нельзя упрощать роль практики, а нужно иметь в виду, что практика имеет разные уровни, и она — сложное, комплексное понятие. Надо считать упрощением, примитивным представлением, по которому практика в обучении обозначает только физическую, производительную работу. Напротив, в процессе обучения практика проявляется разнообразно. Ее формы проявления, между прочими, следующие:

а) практические занятия в процессе обучения (семинарские занятия, эксперименты в лабораториях и пр.).

б) практические разделы в лекциях, примеры, иллюстрации,

в) прикладные специальные предметы представляют собой практику по отношению к основным предметам,

г) работа по специальности как применение в жизни освоенных знаний, и практические занятия, как специальная подготовка в рамках обучения. Упрощением понимания практики злоупотребляют враги развития школьной системы и клеветники в международной печати с тем, якобы развитие школьной системы обозначало разрешение вопроса недостаточной рабочей силы, и якобы оно имело целью вовлекать детей в выполнение физической работы.

4. Целью обучения является применение его к практике.

Во второй части автор исследует вопрос соотношения умственного и физического труда, как второго принципа развития школьной системы. Сначала он резюмирует данные о возникновении противоречия между умственным и физическим трудом, указывает на историю развития, своеобразия и антагонистическое содержание данного вопроса в классовом обществе. В следующем он анализирует роль социалистической революции, обуславливающей возможность ликвидации этого противоречия. Однако в условиях социалистического развития еще действуют пережитки капитализма: недооценка физического труда, и, местами, настроения против интеллигенции. Социалистическая революция открывает два пути ликвидации противоречия между умственным и физическим трудом.

а) Путем культурной революции поднимается общий культурный уровень трудящихся масс, и тем самым физический труд приближается к умственному и ликвидируется культурная монополия бывшего господствующего класса. Культурные запросы масс значительно возросли, при чем в условиях развития социализма содействует и рост до-

сужного времени трудящихся. Разностороннее развитие личности становится возможным. При развитии школьной системы учитываются все эти потребности и широко открываются возможности для освоения культуры массами (например, расширение обязательного всеобщего обучения до возраста 16 лет, система специальных средних школ и т. п.).

б) Важным с точки зрения ликвидации противоречия является сочетание умственного и физического труда. Только таким образом становится возможным устранить отрыв интеллигенции от жизни, которым воспользовались ревизионисты в виде требования руководящей роли интеллигенции. Сочетанием умственного и физического труда укрепляется диктатура пролетариата и руководящая роль рабочего класса, в результате чего развивается пролетарский образ мышления, эмоциональная связь с массами и коллективизм, усиливается борьба с индивидуализмом, а проявляется благоприятное психологическое воздействие; сочетание умственного и физического труда является полезным и для здоровья, способствует подъему культурной работы среди трудящихся а также использованию и применению в жизни приобретенных знаний: вообще, оно обозначает шаг вперед по пути ликвидации противоречия между умственным и физическим трудом.

В заключение автор высказывает против упрощения вопроса сочетания умственного и физического труда: в учебной работе надо соблюдать соответствующие соотношения между умственным и физическим трудом. Надо решительно выступать против абсолютизации физического труда, чтобы выдвинутые нами принципы использовать не против нас, а в нашу пользу. Именно поэтому надо остерегаться преувеличения роли физического труда.

SOME PHILOSOPHICAL PROBLEMS OF THE DEVELOPMENT OF THE HUNGARIAN EDUCATIONAL SYSTEM.

György Fukász

In the introduction the article examines the place and role of Hungarian educational reform in the national cultural revolution. It deals with the experiences of the discussion on the main principles of the further development of the educational reform. The development of the educational system is related to and according with the increased demands on educational work. The raising of the standard of general and professional education of the working masses; the training of experts who hold the communist world outlook; the increasing of moral, political and ideological education: all these arise from the acceleration of socialist development.

The first part of the article examines one of the basic principles of the development of the educational system: *the relation between theory and practice*. One of the basic principles is that education must come close to life and practice. Education has to be made more practical in order to enable the students to utilize their knowledge on a greater scale and to greater advantage.

Then the article examines the dialectical, materialist interpretation of the unity of theory and practice: one should not interpret the relation of theory and practice in a relativist manner, nor in an absolute, dogmatic way.

Practice is the determining factor in the educational process, just as Marxist—Leninist theory also shows that practice plays a decisive role in the process of cognition.

1. Practice (as a source-) plays a decisive role in the selection of the subject matter in instruction. The aim must not be to acquire knowledge for its own sake, but to use it and apply it in practice. The success of education is inevitably threatened when it moves away from practice.

2. Practice itself is changing, it is of a dialectical character and accordingly the selection of up to date subject matter for instruction needs to be continuously brought in line with practice. The material taught in the educational institutes is not something which is given for all time, an absolute entity, on the other hand it is not relative. Thus we can say that the up to dateness of the subject matter is also dialectical in character.

3. The role of practice cannot be simplified: one has to take into consideration that it has different levels. Practice is a complex conception. It would be a simplified and primitive view to claim that the term practice in education means productive work only. In fact practice manifests itself in a very varied manner in the process of educational work.

a) Practical classes (seminaries, laboratory experiments, etc).

b) Practical illustrations to the lectures, examples, demonstrations.

c) Applied subjects — as opposed to fundamental subjects — can also be regarded as practical.

d) Practice as the use of acquired knowledge in life and practical training in education which gives a basis to it. Those who oppose and attack the development of the educational system make use of the simplification of practice. In articles published in the bourgeois press they allege that the development of the educational system has the aim of making good a lack of manpower by the intensive use of children in physical work.

4. *The aim and use of education in practice*

The second part of the article examines the development in the relation between *physical and intellectual* labour, as the other basic principle of the further development of the educational system. It summarizes the origin of the contradiction between physical and intellectual work, the history of its development, its characteristics and its antagonistic content in class societies. Then it examines the role of Socialist revolution, which creates the possibilities for the abolition of the contradiction between physical and intellectual work. However, the remnants of capitalism still effect socialist development. This includes the underestimation of physical work and the existence of antiintellectualism. Socialist revolution opens up two ways in the process of abolishing the contradiction between intellectual and physical work.

a) The cultural revolution raises the standards of the working masses and as a result of this it brings physical work closer to the level of intellectual work, putting an end to the cultural monopoly of the former ruling classes. The cultural demands of the masses have considerably increased and a contributory factor to this is the increase of leisure time in the circumstances of socialist development. The development of the educational system takes these demands into account, opening wide the gates of cultural opportunity before the masses. Some examples are: the 16 year age limit for compulsory education, the systematic establishment of special secondary schools for different professions etc.

b) In the abolition of the contradiction a very important role is played by the *linking up of physical and intellectual work*. This is the only way to end the isolated position of the intelligentsia, which the revisionists use in the form of a demand for the leading role to be played by the intellectuals. The linking of physical and intellectual work strengthens the dictatorship of the proletariat, the leading role of the working class. It also brings about ideological development: the proletarian world outlook, — emotional contact with the masses. The development of the collective helps the struggle against individuals and brings more favourable psychological effects. The connection of the two is very useful for health: it promotes the upswing of cultural work among the workers and the proper application and utilization of acquired knowledge in life: altogether it is a step forward in the abolition of the contradiction between physical and intellectual work.

The concluding part of the article takes issue with any simplification concerning the linking of physical and intellectual work. One has to take a stand against any attempt to put physical work in an absolute place, from which it would follow that our principles would be turned against us and not used in our own interests. Therefore, no exaggeration can be allowed in emphasizing the role of physical work.

A mérés és a műszeres megfigyelés helye és jelentősége a fizikai megismerésben*

ELEK TIBOR

A fizikai kutatás ismeretelméleti problematikája mindig élénken foglalkoztatta a legkiválóbb fizikusokat. A fizikában a múlt század utolsó évtizedeiben megindult forradalom ezeket a vizsgálódásokat is előtérbe helyezte. Ismeretelméleti szempontból azonban éppen úgy sok hamis nézet származott a modern fizika eredményeiből, mint világnézeti szempontból általában. Nem egy nagynevű fizikus a fizikai megismerés bonyolult, ellentmondásos, komplex folyamatának egyik vagy másik oldalát kiragadva, jelentőségét eltúlozva, más oldalak jelentőségét alábecsülve jutott hamis, egyes esetekben eklektikus ismeretelméleti koncepcióra.

Albert Einstein ismeretelméleti koncepciója

A Porosz Tudományos Akadémián 1914-ben tartott székfoglaló beszédében például *Albert Einstein* hosszasan fejtegette a fizikai megismerés egyes mozzanatait és azok viszonyát. Elismerte, hogy a fizikai kutatásnak két ellentétes pólusa van: a tapasztalás és az értelem. De a tapasztalás szerepét egyrészt pozitivista módon fogta fel, másrészt mélyen alábecsülte az intuitív, axiomatikus elméletalkotással és a matematikai dedukcióval szemben. A fizikus legfőbb céljaként olyan logikailag tovább nem egyszerűsíthető alapfogalmak és alaptörvények kutatását tűzte ki, amelyekből tiszta dedukcióval az egész fizikai világkép megalkotható. Azt állította, hogy az elméletalkotás terén nincsenek megtanulható, rendszeresen felhasználható módszerek, amelyek a célhoz vezetnének, majd így folytatta: „...*egyes tapasztalati tények jóformán semmit sem nyújtanak a teoretikusnak ; sőt még az egyes empirikusan megállapított általánosabb törvényszerűségekkkel sem tud mihez kezdeni. Az empirikus kutatás egyes eredményeivel szemben teljesen tanácstalanul áll mindaddig, amíg fel nem tárulnak benne azok a princípiumok, amelyekre deduktív fejtegetéseket lehet alapozni.*” (A. Einstein: *Mein Weltbild*, Amsterdam 1934. 172. o.**)

Newtont meg is feddi Einstein, mert ő még hitt abban, hogy rendszerének alapfogalmai: a tömeg, a tehetetlenség és az erő fogalmai, valamint a mechani-

* Részlet „A mérés és a mérőműszerek ismeretelméleti szerepének néhány kérdéséről” c. tanulmányból. Rövidített formában elhangzott 1960. október 20-án az Eötvös Loránd Tudományegyetem ideológiai tanszékeinek tudományos ülészakán.

** Ez a könyv magyar nyelven is megjelent 1935-ben „Hogyan látom a világot” címmel, a Faust Könyvkiadó kiadásában. Ezt a kiadást azonban az idézetek közlésekor a fordítás pongyolasága miatt nem használhattam. (A szerző.)

kai alaptörvények és a tömegvonzás törvénye a tapasztalati megfigyelésekből és kísérletekből absztrakció és általánosítás útján, az induktív következtetés logikai módszerével levezethetők. Furcsa logikával az általános relativitáselméletet hozza fel állításának igazolásául, mondván, hogy mivel két teljesen különböző elméleti alappól: a newtoni és einsteini elméletből egyaránt *le lehet vezetni* a tapasztalattal megegyező elméleti eredményeket, ez szerinte azt bizonyítja, hogy „*minden kísérlet, mely a mechanika alapfogalmait és alaptörvényeit elemi tapasztalatokból logikailag akarja levezetni, eleve sikertelenségre van ítélve.*” (Uo. 182. o.)

Einstein koncepciójában tulajdonképpen a gyakorlat ismeretelméleti szerepe torzul egyoldalúvá. Csak azt veszi észre, hogy a gyakorlatnak: a megfigyeléseknek, kísérleteknek és méréseknek *igazolniuk* kell az elsődleges jellegű, intuitív elméletet; azt viszont nem ismeri el, hogy a megfigyelések, kísérletek és mérések szolgáltatják az elméleti fizika *kiindulási alapjait*. Pedig ez alól egyáltalán nem kivétel a speciális és az általános relativitáselmélet sem. A speciális relativitáselmélet megalkotásában Einstein, ahogyan egyébként ő maga is több helyen elismeri, *az elektrodinamika és az optika* által feltárt tapasztalati anyagra, különösen pedig a Michelson—Morley kísérlet negatív eredményére támaszkodott. (L. pl. az i. m. 216—217. oldalán.) Az általános relativitáselmélet viszont a *gravitációs* hatások kísérletileg nagyrészt már ismeretes összefüggéseit, pl. a tehetetlen és a súlyos tömeg Eötvös Loránd által kísérletileg igazolt egyenlőségét magyarázó új elmélet. (L. uo. 225—226. o.) Einstein azonban mégis azt állítja, hogy a „deduktív fizika” hiába tesz fel kérdéseket az „induktív fizikának”, mert ez képtelen arra, hogy a deduktív fizika számára axiomatikus megalapozást adjon.

„Meggyőződésem szerint — mondja Einstein — tisztán matematikai konstrukciók által megtalálhatjuk mindazokat a fogalmakat és a közöttük levő törvényszerű kapcsolatokat, amelyek a természeti jelenségek megértéséhez kulcsul szolgálnak. A használható matematikai fogalmakat meg lehet ugyan a tapasztalat által közelíteni, de azok sohasem vezethetők le a tapasztalatból. A fizika részére a matematikai konstrukció használhatóságának egyetlen kritériuma természetesen a tapasztalat marad. De a tulajdonképpeni alkotó princípium a matematikában rejlik. Bizonyos értelemben igaznak tartom tehát, hogy a tiszta gondolkodás egyedül is felfoghatja a valóságot, amint azt a régiek megálmodták.” (L. uo. 183. o.)

Ez nyílt és világos elfogadása az ismeretelméleti racionalizmusnak (főképpen a Leibniz-féle koncepciónak), valamint azoknak a machista nézeteknek, amelyek az elméleti fizika matematizálódásával kapcsolatban merültek fel és amelyek ellen *Lenin* elvtárs vette fel a harcot „*Materializmus és empiriokritizmus*” c. művében. Einstein ismeretelméleti nézetei sok tekintetben egyébként is igen hasonlósak Mach nézeteihez. Erre Max von Laue is rámutat „*A fizika története*”-ben. (Gondolat Kiadó, 1960. 89. o.) Egyik ilyen összekötő kapocs Mach és Einstein nézetei között éppen a matematikailag megformulázott természeti törvények *eredetének* idealista magyarázata. Mach azt állítja, Hume nyomán), hogy a matematikailag megformulázott fizikai törvény forrása nem valamilyen objektív, természeti összefüggés, hanem „*elménknek az a tulajdonsága, az a sajátos képessége, hogy megismerhet bizonyos apriorisztikus igazságokat.*” (Lenin Művei 14. köt. Szikra, 1954. 160. o.)

Einstein felfogását ebben a kérdésben csak az különbözteti meg Mach felfogásától, hogy nem Hume-ra, hanem Leibnizre hivatkozik. Igen jellemző

ebből a szempontból az az előadása, amelyet Max Planck 60. születésnapján, 1918-ban a berlini Fizikai Társaságban tartott meg. „Senki sem tagadhatja, aki e tárgyban valóban elmélyült — mondotta ebben a beszédében —, hogy az észleletek világa az elméleti rendszert gyakorlatilag egyértelműen meghatározza, annak ellenére, hogy az észleletektől semmiféle logikai út nem vezet az elmélet alaptételeihez; éppen ezt nevezte Leibniz oly találóan előre megállapított harmóniának. („Prestabilierete Harmonie”). A fizikusok némelyik ismeretelméleti gondolkodónak súlyos szemrehányást tesznek amiatt, hogy ezt a körülményt nem veszik eléggé figyelembe. Úgy tűnik, hogy a Mach és Planck közt néhány év előtt lezajlott vita gyökerei is ebben rejlenek.” (168—169. o.)

Itt tehát Einstein csak azért korholja Machot, mert az elméleti fizika matematikai formalizmusának az észleletekkel való egyezését nem isten bölcs intézkedésével, hanem elménk apriorisztikus képességével magyarázza. Abban viszont tökéletes az egyetértés Mach és Einstein között, hogy „az észleletektől semmiféle logikai út nem vezet az elmélet alaptételeihez”, hogy a törvényeket és azok matematikai formuláját nem a természet adja az embereknek, hanem azok tisztá szellemi produktumok.

Hangsúlyozni kell, hogy Einstein emellett az ismeretelméleti koncepciója mellett mindvégig kitartott. A relativitáselméletről a princetoni egyetemen 1921-ben tartott előadásainak bevezetőjében megismételte ezeket a nézeteit. Ezek az előadások Amerikában és Németországban több kiadásban is megjelentek, utoljára 1956-ban Braunschweigben „A relativitáselmélet alapvonásai” (Grundzüge der Relativitätstheorie) címmel, két függelékkel és egy 1954-ben írt új előszóval kibővítve, de egyébként változatlan szöveggel. Hogyan határozza meg itt Einstein a tudomány feladatát? „Minden tudomány, legyen az természettudomány vagy lélektan, élményeinket próbálja bizonyos módon rendezni és logikus rendszerbe foglalni... Különböző egyének olyan érzelmi élményeinek, amelyek megfelelnek egymásnak és ennél fogva bizonyos értelemben személyfölöttiek, gondolatban realitást tulajdonítunk. Velük, vagyis közvetve az ilyen élmények összességével foglalkoznak a természettudományok, sajátos módon a legegységibb természettudomány, a fizika is. Ilyenfajta, viszonylag állandó élménykomplexumoknak felel meg a fizikai test fogalma, sajátosan a szilárd test fogalma is.” (1. o.)

Mintha Mach szavait hallanók! A tudomány nem az objektív valóság összefüggéseit tárja fel, hanem a szubjektív élmények közötti összefüggéseket, a tudomány fogalmi nem objektumokra, hanem „élménykomplexumokra” vonatkoznak, amelyeknek csak gondolatban tulajdonítunk realitást. A Machtól való eltérés itt is csak az apriorizmus elutasításában, az érzelmi élmények és a tudományos fogalmak között „előre megállapított összhang” misztikus eszméjének hangoztatásában jelentkezik. „Fogalmak és fogalmi rendszerek csak azáltal kapnak létjogosultságot, hogy élménykomplexumok áttekintésére szolgálnak, másként nem nyerhetnek elismerést. Ezért az a meggyőződésem, hogy a filozófusok egyik legkártékonyabb cselekedete az volt, amikor a természettudomány bizonyos fogalmi alapjait az empirikus célszerűség ellenőrizhető tartományából a gondolati szükségyszerűség (apriorizmus) megfoghatatlan magaslataira helyezték át. Mert ha kétségbevonhatatlan tény is, hogy a fogalmakat nem lehet az élményekből logikai (vagy egyéb) úton levezetni, hanem bizonyos értelemben szabad alkotásai az emberi szellemnek, ennek ellenére éppoly kevésbé függetlenek az élmények vonásaitól, mint pl. a ruhák az emberi testek alakjától.” (2. o.)

A fizika fogalmait és matematikai apparátusát tehát misztikus erők igazították — nem az objektív valósághoz, hanem élményeinkhez, és nekünk ebben az aktusban csak a többé-kevésbé ügyes ministráns szerepe jut. Az viszont megengedett számunkra, hogy utólagosan ellenőrizzük: jól simul-e a ruha a testhez, jól idomul-e misztikus eredetű fogalmi rendszerünk saját élményeinkhez.

Hangsúlyozni kívánom: a fentiekben döntően Einstein *filozófiai* és ezen belül *ismeretelméleti* nézeteit igyekeztem kritikailag elemezni. Annak a vizsgálata, hogy ezek a nézetek mennyire nyomták rá a bélyegüket Einsteinnek mint *fizikusnak* a tevékenységére és a relativitáselmélet *fizikai* tartalmára, nem ennek a tanulmánynak a feladata. Mint ismeretes, ebben a kérdésben vita folyik például *A. D. Alekszandrov* és *Jánossy Lajos* között. Véleményem szerint mindkét vitázó fél kissé egyoldalúan csak az elmélet machista, pozitivistá értelmelhetőségének veszélyét veti fel — mintha Einstein egyoldalúan a megfigyelés és mérés szubjektív oldalát hangsúlyozná és ezt helyezné az előtérbe. Úgy gondolom azonban, hogy ez bonyolultabb kérdés: meg kell vizsgálni, hogy a Leibniz-féle filozófiai koncepció elfogadása hogyan jelentkezik magában a relativitáselméletben. Einstein *ismeretelméleti* nézeteiben, mint láttuk, éppen a tudományos gyakorlat: a megfigyelés és mérés szerepe deklaráltatik másodlagosnak, mert a fizikai megismerésben szerinte az axiómatika és a matematikai dedukció az elsődleges, domináns tényező.

A matematikai apparátus szerepének mértéktelen eltúlzása, elsődlegessé nyilvánítása és a mérési észleletekkel való „csodálatos” megegyezése fölötti hozsannázás olyan jellemvonásai ennek a koncepciónak, amelyeknek mélyreható nyomai vannak a fizikai tudományok egyetemi oktatásában is.

A Budapesti Műszaki Egyetem Fizikai Intézete által kibocsátott elméleti mechanikai, termodinamikai, elektrodinamikai és optikai jegyzetekben egészen világosan érvényesül ez a felfogás. Pl. a termodinamikai jegyzet az ideális gáz négy alapfeltevéséből indul ki, amelyek így intuitív észkonstrukciónak, önkényes axiómarendszernek tűnnek és innen kezdve a matematikai dedukció dominál az egész jegyzetben. Többek között a Boyle—Mariotte-törvény is pusztán elméleti levezetés terméke, a mérésről főleg olyan értelemben esik szó, mint ami az elméleti számításokkal, az előre felírt differenciálegyenletekkel csodálatraméltóan megegyező eredményeket szolgáltat. Az elektrodinamikai jegyzetben történnek ugyan utalások arra, hogy az alapegyenletekhez bizonyos kísérleti tapasztalatok és mérések alapján jutottunk, de ennek ellenére itt is a matematikai apparátus szerepe dominál: az elektromos, illetve mágneses tér-erősség zárt görbe mentén vett vonalintegráljának zérussal egyenlő, illetve zérustól különböző mérési értéke van feltüntetve kiindulási állapotot szolgáló *tapasztalati* ténynek, és pl. a Biot—Savart-törvényt már mint a vektoranalízis apparátusát alkalmazó matematikai dedukció eredményét kapjuk meg, hasonlóképpen azt a jelenséget, hogy a homogén mágneses tér a zárt vezetőre forgató hatást fejt ki. Ahol viszont indokolt lenne a matematikai dedukció alkalmazása: a Maxwell-egyenletekből a hullámegyenlet levezetése csak pótlólagosan, a függelékben történik meg, miután az elektromágneses hullámjelenségek fenomenológikus jellegű tárgyalása már véget ért. Az optikai jegyzetben a hullámoptikáról szóló fejezet elején mint hangsúlyozott program deklaráltatik a matematikai apparátus előállítását mint a fizikus *első* feladata.

Az ismeretelméleti racionalizmusnak ezt a koncepcióját nem fogadhatjuk el, mert nyilvánvalóan ellentétben áll a tényekkel: a fizikai megismerés tényle-

ges folyamatával, ha azt a maga teljességében, komplex mivoltában szemléljük. Lenin „*Materializmus és empiriokritizmus*” c. művében élesen meg bírálja ezt az idealista koncepciót, rámutatva arra, hogy az így gondolkodó fizikusok fejében az a tévhit él, miszerint elméleteik nyersanyagát nem a durva anyagi elemek, hanem konceptuális, azaz fogalmi, „tisztán logikai” elemek szolgáltatják. „*Az anyag eltűnik — így jellemzi Lenin azt a koncepciót — csak az egyenletek maradnak meg. Újabb fejlődési fokon — és állítólag új módon — a régi kanti gondolatot újítják fel: az ész szabja meg a természet törvényeit.*” (Lenin művei. 14. köt. Szikra, 1954. 319. o.) Lenin elvetve ezt a reakciós álláspontot, azt követeli a fizikusoktól, hogy ismerjék el elméleteik objektív értékét, értsék meg, hogy a fizika fejlődése lényegében folytonos harc a fáradhatatlanul új és új kutatási anyagot szolgáltató természet és az ugyancsak fáradhatatlanul megismerő ész közt. „*A természet végtelen — hangsúlyozza Lenin — mint ahogy végtelen legparányibb részecskéje is... de az ész is vég nélkül változtatja át a magukbanvaló dolgokat nekünkvaló dolgokká.*” (Uo. 323. o.)

Max Planck ismeretelméleti koncepciója

Ismételten aláhúzza Lenin, hogy *érzeteink, észleleteink* csak az objektív valóság felszínes jelenségeit tárják fel, a valóság mélyebb megismerését *elméleteink* szolgáltatják, amelyeket ismét az érzéki-anyagi tevékenységet jelentő gyakorlatnak kell igazolnia, csiszolnia, továbbfejlesztenie. A materialista módon gondolkodó fizikusok álláspontja ebben a kérdésben természetesen nagyjában és egészében megegyezik a dialektikus materialista ismeretelmélet álláspontjával. *Max Planck* például egy előadásában, amelyet „*Az egzakt tudomány értelme és határai*” címmel 1941 novemberében tartott, a tudományos munka célját abban jelölte meg, hogy tárjuk fel a rendet és a törvényszerűséget az észlelhető világ különböző területeiről kiinduló élmények tarka sokféleségében. „Mivel az egzakt tudománynak — hangsúlyozza Planck — mérhető mennyiségekkel van dolga, ezért elsősorban azokat az érzéki benyomásokat veszi figyelembe, amelyek mennyiségi meghatározásokat engednek meg, azaz a látható, hallható és tapintható világot. Ezekből a területekből a tudomány nyersanyagot merít kutatásai számára és azt a logikailag, matematikailag és filozófiailag iskolázott gondolkodás segítségével feldolgozza”. (*Max Planck: Sinn und Grenzen der exakten Wissenschaft. Leipzig, 1955. 8. o.*)

A fentiekben idéztük Einsteinnek *Max Planck* 60. születésnapján mondott beszédét. Láttuk, hogy Einstein itt úgy állította be a Mach és Planck között lefolyt ismeretelméleti vita lényegét, mintha Planck is elfogadná ugyan a fizikai elmélet függetlenségét az észleletektől, mintha Planck is az elméletet tartaná ugyan elsődlegesnek, a természetet pedig másodlagosnak, de hiányolná Machnál a leibnizi „előre megállapított harmóniát” az elmélet és az észleletek között. Ez azonban súlyos félreértése Planck ismeretelméleti koncepciójának! Planck nem az objektív idealizmus, hanem a materializmus álláspontjáról utasította vissza Mach szubjektív idealizmusát. Ezt ékesszólóan bizonyítja az előbb közölt idézet, valamint Planck más tételei is.

Planck ismételten leszögezi, hogy nem az érzéki észleletek az elsődlegesek, hanem az őket létrehozó tárgyak és minden tudományos kutató munkájának magától értetődő előfeltétele az a meggyőződés, hogy a természet objektív valóság, amely legrejtettebb titkaiban is megismerhető. Minden kísérlet azt jelenti, hogy kérdést teszünk fel a természetnek és minden mérés a természet

válaszát közvetíti számunkra. Az elméleti fizikusnak az a feladata, hogy értelmesen tegye fel a kérdést és helyesen értelmezze a választ. „Ezzel a kettős feladattal foglalkozik a teoretikus, miközben egyre növekvő mértékben kénytelen elvont matematikai segédeszközöket alkalmazni.” (Uo. 25. o.) Teljesen világos tehát, hogy Planck ismeretelméleti koncepciója az elméleti fizika matematikai apparátusát — legyen az bármennyire is absztrakt jellegű — az objektív valóságból származtatja, a természet által a mi kérdéseinkre adott válasz sajátos terminológiájának tekinti. A természeti jelenség a visszatükrözött tárgy, a matematika pedig a visszatükröző kép. Ez világos elutasítás nemcsak a matematikát apriorisztikusan értelmező Hume—Mach-féle koncepciónak, hanem a vele szoros rokonságot tartó, a természet és a matematika között valamiféle misztikus „előre megállapított harmóniát” feltételező Leibniz—Einstein-féle koncepciónak is. Planck koncepciója a fizikai megismerésről — lényegét tekintve — azonos a dialektikus materialista ismeretelmélet koncepciójával! Más kérdés, hogy a fizikai megismerésen *túlmenő* filozófiai nézetei már nem mind materialista jellegűek. (L. Jánossy Lajos: Planck filozófiai nézetei a fizikában. Magyar Tudomány, 1959. 7—8. sz. 348—350. o.)

A jelenkori magyar fizikusok közül Jánossy Lajos, Novobátzky Károly, Fényes Imre, Zemplén Jolán és mások publikáltak a fizika ismeretelméleti problémáival foglalkozó tanulmányokat, amelyekben döntően szintén a marxista ismeretelméleti koncepció érvényesül. A most következő fejtegetésekben az ő megállapításait is felhasználtam.

A fizikai megismerés főbb mozzanatai

A fizika történetének tanulságai alapján a fizikai megismerés komplex folyamatában az érzékelés és a gondolkodás, a gyakorlat és az elmélet dialektikája a következő főbb mozzanatok váltakozásában érvényesül:

Legelső mozzanat a fizikai jelenségek egyszerű érzéki megfigyelése, a közvetlen természetszemlélet, amely a fizikai folyamatokat a maguk összetettségében és látszatszerűségében tükrözi.

Ezt követi a közvetlen természetszemlélet útján nyert *érzéki képből* absztrahált általános *fogalmak megalkotása* és ezek összekapcsolása által az észlelt jelenségek leírása. Kezdeti fokon maguk a fogalmak és az egész leírás is *kvalitatív* jellegű.

Az észlelt jelenségek legszembetűnőbb *mennyiségi* oldalainak a megfigyelése a következő lépés, ami kezdeti fokon elvezet az objektív valóság legegyszerűbb kvantitatív oldalait tükröző fogalmaknak: a távolság, szög, időtartam, terület, köbtartalom, súly fogalmainak, később egyre bonyolultabb fizikai mennyiségek, paraméterek fogalmainak a megalkotásához.

Ezt a fokot már a *kísérletezés és a mérés gyakorlati tevékenysége* követi: az ember maga idézi elő a tanulmányozandó jelenséget, kísérleti berendezéseket, mérőműszereket készít, igyekszik a kísérlet vagy a mérés számára olyan feltételeket teremteni, amelyek mellett viszonylag tiszta formában mehet végbe az illető jelenség, majd bizonyos paraméterek változásának függvényeként igyekszik megmérni más paraméterek változását.

A kísérleteket és a méréseket minél többször megismételve, a fizikus számára rendelkezésre áll az az adathalmaz, amelyet Planck a látható, hallható és tapintható világ által nyújtott *nyersanyag*nak nevezett. Ebből a nyersanyagból a logikai indukciónak segítségével lehet a felszínes látszat mögé

hatolva kikövetkeztetni az általános, lényeges, ismétlődő kvantitatív összefüggéseket, a többnyire matematikailag is megformálható fizikai törvényeket. Ezen a fokon tehát a nyersanyag *elméleti* feldolgozásáról van szó, de ez még mindig csak az elméleti feldolgozás viszonylagosan kezdeti lépcsőfoka: *fenomenologikus*, leíró elmélet születik. Ez azonban már *kvantitatív fenomenológia*, amely matematikai módszereket is alkalmaz (pl. grafikus vagy numerikus interpolációt) és empirikus formulákat eredményez. Kepler törvényei az égitestek mozgásáról, Galilei megállapításai a szabadesés törvényszerűségéről, a hőmérséklet, nyomás és térfogat állapotjelzőivel operáló régi leíró hőtan, az elektromosság, a mágnesség és a közöttük levő kölcsönhatás jelenségeit leíró elektrodinamika, Mengyelejev elmélete a kémiai elemek periódusos rendszeréről, Balmer formulája a hidrogén színeképvonalairól néhány jellemző példája az empirikus, fenomenologikus elméletnek.

A fizikai megismerés azonban a fizika történetének tanúbizonysága szerint nem marad meg tartósan a fenomenologikus elmélet szintjén. Részben új kísérleti tapasztalatok, részben az absztrakt gondolkodás segítségével, analógiák és hipotézisek alkalmazásával felismerik a fenomenológiailag leírt *jelenségek belső mechanizmusát*. Sok esetben ezt a formailag különböző jelenségek tartalmi egységének felismerése követi.

Természetesen sor kerül a mélyebb lényegre jellemző új fizikai mennyiségek bevezetésére és mérésére is, továbbá a régi és új kísérleti tapasztalatok alapján bizonyos *elméleti alaptételek* megfogalmazására, belőlük mint axiómákból a logikai és matematikai dedukció módszerével egyrészt a fenomenológiailag már ismert törvényszerű összefüggések elméleti levezetésére, másrészt *új elméleti eredmények* kidolgozására és azoknak a gyakorlatban: kísérletekkel, ellenőrző mérésekkel történő igazolására. Ezt a fejlődési vonalat tárja elénk pl. az égi és földi mozgásjelenségek magyarázatát egységbe foglaló newtoni mechanika majd a newtoni mechanikát dialektikusan tagadó, „megszüntette megtartó” Einstein-féle relativitáselmélet. Hasonló fejlődését mutatja a fizikai megismerésnek az elektrodinamikát az optikával egyesítő *Faraday—Maxwell*-teória vagy a *Boltzmann*-féle statisztikus termodinamika.

Bár a fizikai megismerés közvetlenül mérhető nyersanyagát továbbra is az érzékszerveink számára hozzáférhető: látható, hallható és tapintható világ szolgáltatja, de műszereink észleleti adataiból *közvetve* olyan fizikai mennyiségek nagyságáról és olyan kvantitatív törvényszerűségekről is tudomást szerzünk, amelyek segítségével a *közvetlenül nem érzékelhető folyamatokat is megismerhetjük* a mikro- és makrokozmoszban, az atom és a világegyetem kutatásában egyaránt.

Tegyük még hozzá, hogy a fizikai megismerés természetesen éppen úgy nem öncélú, mint a megismerés folyamata a maga egészében sem az. A világ megismerésének célja: *a világ megváltoztatása*, és ez az aktus a fizikai megismerés komplex folyamatának is szerves része. Közismert igazság, hogy *a ma fizikája a holnap technikája*. A mechanika, az optika, a termodinamika, az elektrodinamika, az atomfizika a gyakorlat szükségletei által életrehívott és fejlesztett tudományágak, amelyek hatalmas iparágak gyakorlatában öltenek testet. A fizikai megismerés nélkülözhetetlen mérőműszereit is az ipar állítja elő és a mérőműszerek alkalmazása emeli ismét magasabb szintre az ipar, a mezőgazdaság, a közlekedés gyakorlatát, ez teszi lehetővé a termelési és szállítási folyamatok automatizálását — jelentős tényezőjét szolgáltatva a fizikai és szellemi munka közötti lényeges különbség megszűnésének, ami újabb len-

dületet ad a tudomány, ezen belül a fizikai megismerés további fejlődésének és az egész társadalmi fejlődésnek.

A mérés ismeretelméleti szerepének pozitivistá eltorzítása

Teljesen világos tehát, hogy a dialektikus materialista ismeretelmélet óriási jelentőséget tulajdonít a mérés műveletének és a mérőműszerek alkalmazásának a világ megismerésében és átalakításában, a „magukbanvaló dolgok” nekünkvaló dolgokká való átváltoztatásában. Ezért utasítjuk el az ismeretelméleti racionalizmust, az axiomatikának és a dedukciónak mértéktelen előtérbe helyezését.

Hozzá kell azonban rögtön tenni, hogy *elutasítjuk az axiomatika és a dedukció szükségességének pozitivistá tagadását is* — azt a felfogást, amely a műszeres megfigyelések és mérések empirikus leírásában és a fenomenológikus elméletek felállításában szabja meg a fizikai megismerés állítólag túl nem szárnyalható korlátait.

Novobátczy Károly „A fizikai megismerés” c. tanulmányában emlékeztet *Drude* pozitivistá állásfoglalására, aki a bolygómozgás Kepler-féle fenomenológiai elméletének kidolgozását a tudományos teljesítmény csúcspontjának jelölte meg. *Novobátczy Károly* aláhúzza, hogy *Newton* dinamikája toronymagasan áll *Kepler* kinematikája fölött, mert a jelenségtől a lényeg felé tesz egy nagy lépést előre a gravitációs erő fogalmának a bevezetésével és a gravitációs törvény feltárásával. Ezáltal a mechanikai leírás sokkal átfogóbb jellegűvé válik és *Kepler* törvényei matematikailag levezethetőeknek bizonyulnak. (*L. Novobátczy*: A fizikai megismerés úttörői. Akadémiai Kiadó, 1959. 17—18. o.)

A pozitivistá felfogás eltúlozza a mérés és általában a közvetlen megfigyelhetőség ismeretelméleti szerepét, és csak a mérésekkel közvetlenül igazolt megállapításokat tekinti elfogadhatóknak, mélységesen lebecsülve a logikai bizonyítások jelentőségét. Meg kell mondani, hogy ebben a kérdésben olyan fizikusokkal is vannak vitáink, akik egyébként szilárd szövetségeseink a fizikai idealizmus elleni harcban. Ilyen vitatott probléma közöttünk pl. a világmindenség térbeli végtelenségének bizonyíthatósága. Egyes fizikusaink a véges, de határtalan, változó rádiuszú világegyetem hipotézisét egyenértékűnek nyilvánítják a végtelen kiterjedésű világegyetem tételével, és bizonyos mennyiségi adatoknak a jelenleginél tökéletesebb csillagászati eszközökkel történő pontosabb mérésétől várják a probléma eldöntését. Véleményünk szerint ezek fiktív mennyiségek: ilyen pl. a világmindenség átlagsűrűsége és a világegyetem tágulásának kezdete óta eltelt idő. Ha sikerülne bebizonyítani, hogy pl. az átlagsűrűség $5 \cdot 10^{-29}$ gr/cm³ és a tágulás kezdete óta eltelt idő kerekén $6 \cdot 10^9$ év, akkor elismernék a világegyetem térbeli végtelenségét, mert a fenomenológikus számítások útján nyert képletben ekkor a rádiusz nevezőjének értéke zérus lenne. A világ térbeli végtelensége azonban nem bizonyítható be közvetlen mérésekkel, igazolható ellenben az indirekt logikai bizonyítás módszerével: a világ végességét hirdető konkrét elméletek cáfolatával, tehát a fenomenológia túlhaladásával.

A kvantumelmélet pozitivistá interpretációja

A fenomenológián túlmenő fizikai megismerés lehetőségét tagadó *pozitivistá nézetek legerősebb ismeretelméleti bázisa ma a kvantumelmélet*. Ezzel kapcsolatban sajátos összefonódása jött létre a megfigyelhetőség követelményét

hangsúlyozó empirizmusnak és a matematikai apparátus bonyolultságával érvelő racionalizmusnak. A megfigyelhetőség követelménye, amelyet Heisenberg a 20-as évek közepén elvileg még helyesen fogalmazott meg: nevezetesen hogy a hullám és a korpuszkula dualitásának, valamint a kvantáltság és a folyamatosság ellentmondásának fenomenológiai leírását és az ehhez szükséges matematikai formalizmust csak ténylegesen megfigyelhető jelenségek leírására szabad felhasználni — a későbbiekben erős pozitívista torzulást szenvedett.

Heisenberg 1925-ben *Born*nal és *Jordan*nal együtt a *matrix-mechanikában* találta meg a kvantumelmélet matematikai formalizmusát — azoknak az analógiáknak a felhasználásával, amelyek a matematikai sajátérték-probléma és az atomi folyamatok kvantáltsága között kétségtelenül megvannak. Nem sokkal később: 1926 tavaszán *Schrödinger*, felhasználva *de Broglie* elgondolásait, egy másik matematikai formalizmussal: a *hullámmechanika* apparátusával próbálta megoldani a feladatot, olyan differenciálegyenletet keresve, amely nemcsak a kvantáltságot, hanem a hullám-korpuszkula dualitást is leírja. Az energia diszkrét sajátértékei itt mint hullámok sajátfrekvenciái jelentkeztek és a *matrix-mechanikához* képest egy sokkal szemléletesebb matematikai, leírás jött létre.

1926/27 telén Koppenhágában Bohr és Heisenberg dolgozták ki a kvantumelmélet „*koppenhágai interpretációját*”, amelyben Schrödinger eredményeit felhasználva arra törekedtek, hogy empirikus szemléltetését nyújtsák az elméletnek, miközben gyakran alkalmazták az ún. gondolati kísérletek módszerét. Heisenberg leírja „*A kvantumelmélet értelmezésének fejlődése*” (Die Entwicklung der Deutung der Quantentheorie, Physikalische Blätter. 1956. Heft 7.) c. tanulmányában, hogy kettőjük között olyan munkamegosztás alakult ki, hogy Bohr a hullámmechanika által nyújtott szemléletes képeket dolgozta be az elméletbe, Heisenberg pedig azon fáradozott, hogy a transzformációs *matrixok* fizikai értelmezését kibővítve olyan zárt elméletet hozzon létre, amely minden lehetséges kísérlettel összhangban legyen. Ekkor dolgozta ki Bohr a „*komplementaritás elvét*”, Heisenberg pedig a „*határozatlansági relációt*”.

A komplementaritás elve röviden azt fejezi ki, hogy mivel ugyanazon jelenség korpuszkulaszerűségét és hullámszerűségét egyszerre nem észlelhetjük, azért ezek az ellentétes tulajdonságok egymást kizáró módon léteznek csupán, és *gondolatban* sem foglalhatjuk őket egységbe. Helymeghatározás esetén korpuszkuláris, impulzuserősítés esetén hullámszerű jelenséget észlelünk.

A határozatlansági reláció szerint — mint ismeretes — minél pontosabban körülhatárolt térbeli helyzete van egy részecskének, annál határozatlanabb impulzus-értékkel rendelkezik és megfordítva: minél meghatározottabb értékű az impulzusa, annál határozatlanabb a térbeli helyzete. Heisenberg ezt azonban úgy fogalmazza, hogy nem *mérhetjük* egyidejűleg a részecske helykoordinátáit és impulzusát, és úgy értelmezi, hogy ezt a részecskének a mérőműszerrel való ellenőrizhetetlen kölcsönhatása, vagyis a folyamat durva *megzavarása* okozza.

Előbb említett, 1956-ban írt tanulmányában Heisenberg elismeri, hogy a koppenhágai interpretációnak nemcsak fizikai, hanem filozófiai mondanivalója is van — de ugyanakkor azt állítja, hogy ez a filozófiai mondanivaló egyik hagyományos filozófiai irányzattal sem azonos: nem pozitívista, nem materialista és nem idealista jellegű, hanem mindezeknek tartalmazza bizonyos elemeit.

Fényes Imre és *Nagy Miklós* „*Mikrofizika*” c. könyvükben (Gondolat Kiadó, 1959) világosan megcáfolják ezt a szépítgetést és bebizonyítják, hogy

itt igenis színtiszta idealizmusról van szó! Az 1926/27 telén megszületett „szemléletes” koppenhágai interpretáció megsérti a Heisenberg által korábban helyesen kitűzött programot, hogy ti. az elméletet csak ténylegesen megfigyelhető jelenségek leírására szabad felhasználni. Ez a leírás lényegében még fenomenologikus jellegű, bármily bonyolult is a benne használt matematikai formalizmus. A komplementaritás elve és a határozatlansági reláció Heisenberg-féle értelmezése azonban már nem a *jelenség* leírását végzi el, hanem a jelenség mögötti *lényeg*et próbálja magyarázni. Ez a magyarázat azonban torz, mert nem tárja fel a fenomenológiailag leírt jelenség belső mechanizmusát, hanem megmarad a fenomenológia szintjén, még hozzá nem is az egzakt matematikai nyelvet használó kvantitatív fenomenológia, hanem az ezt felhívító, a szemléletesség igényével fellépő, de ugyanakkor pongyolán fogalmazott kvalitatív fenomenológia szintjén. Hogy a mikrofizika jelenségeinek a megfigyelő szubjektumtól való függőségét és megismerhetetlenségét bizonygató koppenhágai interpretáció fizikai és filozófiai szempontból egyaránt mennyire megalapozatlan, arra tanulmányom további fejezeteiben fogok visszatérni.

Már itt meg kell azonban említeni, hogy a kvantumelmélet „szemléletes” interpretációjával eléggé párhuzamosan alakult ki egy absztrakt, szigorúan matematikai jellegű interpretációja is: az a bizonyos, egzakt matematikai nyelvet használó kvantitatív fenomenológia, amelyről az előbb már említést tettem. A Heisenberg — Born — Jordan-féle matrix-mechanika és a Schrödinger-féle hullámmechanika összeegyeztethetőnek bizonyult. Rendszerezésüket Neumann végezte el „*A kvantummechanika matematikai alapjai*” c. művében. (Mathematische Grundlagen der Quantenmechanik, Berlin, 1932.) Az ő fejtegetéseire még szintén vissza fogunk térni.

A pozitivista torzulás talán a legvilágosabban Pascual Jordan „*Szemléletes kvantumelmélet*” (Anschauliche Quantentheorie, Berlin 1936) c. könyvében jut kifejezésre. Jordan terméketlen, sőt értelmetlen kérdésfeltevésnek minősíti azt a törekvést, hogy bárki is azután a titokzatos mechanizmus után kutasson, amely a kvantumfizikai által feltárt sajátos eredményeket előidézi. A kvantumfizika és a klasszikus fizika törvényei közti különbség szerinte nem szorul semmiféle magyarázatra, ezt a különbséget „eleve adott” valaminek kell felfogni. Jordan szerint csak olyan kijelentéseknek van értelmük, amelyek *közvetlenül érzéki élményeinkre* vonatkoznak, legyenek azok múlt — vagy jövőbeli élmények. A tudományos fogalmak és elméletek megalkotását csak az érzéki élmények regisztrálására és rendezésére alkalmas, kigondolt segédkonstrukciónak tekinti, amelyek szerepe csak annyi, mint a hosszúsági és szélességi fokoké. Mindezt *bevallottan pozitivistá* értelmezésként szögezi le. (275—277. o.) A későbbiekben azt a kérdésfeltevést is értelmetlennek nyilvánítja, hogy létezik-e a reális külvilág, vagy sem. „*A pozitivista felfogás szerint ezt mondhatjuk: nem képzelhető el olyan kísérlet, amellyel ilyen állításokat bizonyítani vagy cáfolni lehetne, ezért az ilyen állításokat, mint értelmetleneket, ki kell rekeszteni a tudományos rendszerből.*” (303. o.)

Ez a szélsőséges pozitívizmus hosszú időn keresztül uralmi helyzetet foglalt el a koppenhágai iskola ismeretelméleti nézetein belül, Bohr és Heisenberg nézeteit is beleértve. Hatástalannak bizonyultak *Max Planck* figyelmeztető szavai: saját maga fölött mond ítéletet az a tudomány, amely nem ismer el más valóságot, mint az egyes kísérletezők élményeit, amely nem ismeri el, hogy ezek az észleletek hírt adnak egy tőlünk függetlenül létező reális külvilágról. (Planck: Positivismus und reale Aussenwelt. Leipzig, 1931.)

Igen tanulságos vita zajlott le ezzel kapcsolatban a kvantumelmélet ortodox tárgyalási módját képviselő *Bohr* és a vele szemben fellépő *Einstein* között. A vita már az 1930-as években megindult. A két nagynevű fizikus egymással szembenálló álláspontját többek között a svájci „*Dialectica*” c. filozófiai folyóirat 1948. évi 2–3. számában szögezte le.

Einstein itt kifejti, hogy a fizika eszmevilágában elengedhetetlennek tartja az alábbi követelmények teljesülését.

1. A fizika fogalmai az észlelő szubjektumtól független valóságos külvilágra kell, hogy vonatkozzanak.

2. A fizikai fogalmak a téridő-kontinuumban elrendezett létezését kell, hogy leírják.

3. Azok a dolgok, amelyek egy meghatározott időben térbelileg egymástól elkülönülten léteznek, egyúttal egymástól *függetlenül* kell hogy létezzenek és ennek a fizikai fogalmakban és törvényekben is ki kell fejeződnie.

4. Ha A és B ilyen térbelileg elkülönült és ezért egymástól független dolgok, akkor az A-ra való külső ráhatásnak semmi féle *közvetlen* befolyása sem lehet B-re, mert a természetben csak véges sebességgel terjedő közelhatások léteznek.

Ezeknek a követelményeknek, mint fel nem adható alaptételeknek a leszögezése után Einstein megállapítja, hogy a kvantummechanika a maga ortodox értelmezésében összeegyeztethetetlen ezekkel a posztulátumokkal. Ezt azzal támasztja alá, hogy ha A és B egy-egy elemi részecskét jelöl, amelyek egymással korábban kölcsönhatásban voltak, most pedig megmérjük A-nak valamelyik paraméterét, pl. az impulzusát, akkor ez egyrészt az A részecske befolyásolását jelenti és lehetetlenné teszi az úgynevezett komplementáris tulajdonságnak, ebben az esetben az A részecske helykoordinátáinak a megmérését — de jelenti egyben a B részecske befolyásolását is! A B részecske impulzusa ugyanis ebben az esetben matematikailag kiadódik az A részecske impulzusának megmért értékéből, de a B részecske helykoordinátái szintén megmérhetetleneknek bizonyulnak. Ezt Einstein úgy értelmezi, hogy az A részecskére a mérés által gyakorolt zavaró befolyás a kvantummechanika állítása szerint egyben a B részecske megzavarását is előidézi, pedig utóbbi nem is került közvetlen kapcsolatba a mérőszközzel. Emiatt Einstein a kvantummechanikát a maga matematikai apparátusával együtt „*a valóság nem—teljes és közvetett leírásának*” minősíti és azt követeli, hogy a kvantummechanikát fel kell váltani egy „teljes és közvetlen” leírással, amelynek majd a fent felsorolt posztulátumokat már ki kell elégítenie.

Bohr persze elutasítja ezt a koncepciót és azt hangoztatja, hogy a kvantummechanika igenis teljes és közvetlen, minden mérési folyamathoz jól illeszkedő, leírást ad. Szabadon megválaszthatjuk a tanulmányozandó jelenség ilyen vagy amolyan komplementáris típusát és akkor kiválasztottuk a tanulmányozás célját szolgáló műszer megfelelő típusát is.

D. I. Blohincev, aki „*A kvantummechanika alapjai*” c. művében (Tankönyvkiadó, Budapest, 1952.) ismerteti ezt a vitát, megjegyzi, hogy *Bohr*nak ez a válasza csak félig helytálló, mert nem a műszerek korlátozott teljesítőképességén van a hangsúly, hanem a mérendő objektumok: a mikrorészecskék bonyolult, duális természetén, a klasszikus részecskéktől való különbözőségén. Nem az A részecskének és az impulzusát mérő műszernek a kölcsönhatása zavarja meg a B részecskét és teszi megmérhetetlenné helykoordinátáit, hanem az A és B részecskének a mérést megelőző kölcsönhatása idézett elő ilyen formában jelentkező változást a B részecske állapotában. (551. o.)

Rámutat itt Blohincev arra is, hogy Einstein a maga kritikájában szembezáll ugyan a megfigyelő „élményvilágának” kizárólagosságát és a műszerek ellenőrizhetetlen zavaró hatását hangoztató pozitivistá állásponttal, de ugyanakkor kissé mégis „bemegey a pozitívizmus utcájába”, hallgatólagosan elhiszi a pozitivistáknak, hogy a határozatlansági relációnak a mérőműszerek zavaró hatása az oka, nem pedig a mikrorészecskéknek a klasszikus részecskéktől objektíve különböző természete.

Tegyük ehhez még azt is hozzá, hogy Einstein fent ismertetett posztulátumai ismét azt bizonyítják, hogy nem a materialista, hanem az objektív idealista ismeretelmélet álláspontjáról vitatkozik a pozitívizmussal — ott, ahol egyáltalán vitatkozik vele. Nem elég, ha valaki az észlelő szubjektumtól független külvilágra vonatkoztatja a fizika fogalomrendszerét és matematikai formalizmusát! Ha ugyanis ezt a vonatkoztatást úgy értelmezi, hogy „előre megállapított harmóniának” kell lennie a fogalomrendszer és a külvilág között, akkor szellemi eredetet és szellemi lényegét tulajdonít a külvilágnak. Einstein fent ismertetett posztulátumaiban ezt a harmóniát reklamálja, amely valóban megvan a külvilág és a *klasszikus* részecske mozgásfolyamatait leíró fizikai fogalmak között — természetesen nem mint *előre* megállapított harmónia, hanem mint a tapasztalat elméleti feldolgozásából származó *másodlagos* jelenség. A mikrorészecskék azonban nem hagyják magukra kényszeríteni ezt a harmóniát, mert minőségileg különböző a viselkedésük a klasszikus részecskéktől. A kvantumelmélet továbbfejlődésének nem Einstein posztulátumai szerint, hanem abban az irányban kell megtörténnie, amelyet a fizikai megismerés egész történelmi útja vetít elénk: a fenomenológiától a jelenségek belső mechanizmusának feltárása felé vezető úton — vagyis azon az úton, amelynek járhatóságát a pozitívizmus tagadja.

A koppenhágai iskola sokáig elszakíthatatlannak látszott a pozitívizmustól és maga köré vonzotta a nem-fizikus pozitivistákat is.

Fogarasi Béla „Materializmus és fizikai idealizmus” c. tanulmányában (Akadémiai Kiadó, 1952.) idézi pl. az amerikai Margenau következő állítását: „*A kvantumelmélet és a bizonytalansági elv a valóságot mint az emberi megfigyeléstől függő valamit tételezi*”. (21. o.) De maga Heisenberg még 1955-ben is ugyanezt írja „*A mai fizika világképe*” c. munkájában, amelyet magyar nyelven a Gondolat Kiadó tett közzé 1958-ban: „Ha köznapi tapasztalataink tárgyait figyeljük meg, akkor az a fizikai folyamat, amely a megfigyelést közvetíti, csupán alárendelt szerepet játszik. Az anyag legkisebb építőköveivel kapcsolatos minden megfigyelési folyamat azonban a folyamat durva megzavarását jelenti: a részecskének a megfigyelési folyamattól független viselkedéséről egyáltalán nem is lehet már beszélni. Ez végső fokon azt jelenti, hogy a kvantummechanikában matematikailag formulázott természettörvények nem az elemi részecskékre mint olyanokra vonatkoznak, hanem az elemi részecskékre vonatkozó ismereteinkre. Az a kérdés tehát, hogy ezek az elemi részecskék „mint olyanok” térben és időben léteznek-e, ebben a formában egyáltalán fel sem vehető, mert hiszen csak azokról a folyamatokról beszélhetünk, amelyek akkor játszódnak le, amikor az elemi részecskéknél valamilyen más fizikai rendszerrel, pl. mérőberendezéssel való kölcsönhatásból próbáljuk kideríteni a részecské viselkedését”. (13—14. o.)

Fogarasi elvtárs e nézetek kritikájaként helyesen szögezi le, hogy Heisenberg és társai a mérőeszközt azonosítják a tudattal és *a megismerést általában azonosítják a méréssel*. (L. i. m. 25. o.) E felfogás szerint — mint láttuk — a

kvantumelmélet matematikai apparátusa sem valami objektív létezőnek nyújtja a leképezését, csupán meghatározott mérési tapasztalatok rendezésére szolgáló szubjektív észkonstrukció.

Meg kell azonban jegyezni, hogy a koppenhágai iskola az utolsó években már megpróbálja magát elhatárolni a pozitívizmusnak olyan szélsőséges képviselőitől, mint amilyen pl. Jordan. V. A. Fok az 1958 októberében Moszkvában tartott konferencián elmondotta, hogy Bohr közölte vele: lemond az „ellenőrizhetetlen kölcsönhatás” kifejezésről és elismeri a mikrorészecskék tulajdonságainak objektív jellegét.

Ez a törekvés érvényesül Heisenbergnek abban az előadásában is, amelyet 1958. ápr. 25-én Berlinben tartott Planck születésének 100. évfordulóján ezzel a címmel: „*Planck felfedezése és az atomelmélet alapvető filozófiai kérdései*”. Ennek az előadásnak a rövidített szövegét és *Kuznyecovnak* a Voproszi Filozófiában megjelent válaszcikkét magyar nyelven a Valóság 1959. évi 2. száma közölte. *Heisenberg* itt nosztalgikusan beszél ugyan Machról és azt mondja, hogy az ő eszméi termékenyítették meg újra és újra a fizika fejlődését, de végül leírja már a következőket: „A kvantumelmélet ma általánosan elfogadott értelmezése — a pozitívizmussal ellentétben — egyáltalán nem az érzéki benyomásokat tekinti elsődlegesnek. Ha a kvantumelméletben valamit elsődlegesnek akarunk nevezni, akkor ez a valóság, amelyet a klasszikus fizika fogalmaival írhatunk le.” (44. o.)

Sajnos azonban, a „valóság” fogalma Heisenbergnél sem azonos a materializmus anyagfogalmával. Az ő távolodása a szubjektív idealizmustól (legalább is szavakban) nem a materializmushoz, hanem az objektív idealizmushoz való közeledést jelenti. Míg Einstein Leibnizben találta meg a maga példaképét, Heisenberg egyenesen a Platonhoz való visszanyúlást propagálja. Azt állítja, hogy a fenomenologikus kvantumelmélet a maga mérési eredményeivel és absztrakt matematikai formalizmusával valamiféle platonai ideának, az emberi tudattól függetlenül létező „kristálytiszta matematikai struktúrának” a létezését kell, hogy kimutassa, mert ez a matematikai struktúra jelenti az atomok és elemi részecskék világának legbelsőbb, elsődleges lényegét, „demiurgosát”. „*Azt várjuk — mondja Heisenberg — hogy mindazokat az összefüggéseket, amelyek a fizika különböző területein megismert természettörvényeket fejezik ki, e struktúrából lehet levezetni.*” (L. uo. 48. o.)

Előbb említett válaszcikkében Kuznyecov kiemeli, hogy Heisenbergnek ebben az előadásban ismertetett tudományos *tevékenysége*, amellyel az elemi részecskék új egységes elméletét próbálja megalapozni, nem a *szavakban* Platonhoz szegődő idealista filozófust, hanem az önkéntelenül is materialista ismeretelméleti alapon álló természettudóst állítja elénk. Az anyag új egyetlen letének megszületéséhez vezető utat Heisenberg például így írja le:

„Az a tapasztalati anyag, amelyet a legutóbbi két évtizedben gyűjtöttek össze az elemi részekre vonatkozóan, felvilágosítást nyújt számunkra az anyag alapgyeleteinek szimmetriatulajdonságairól — ha kissé közvetett formában is — mégpedig azáltal, hogy kezünkbe adja az ún. „kiválasztási szabályokat és megmaradási tételeket”. Ezalatt a következőket kell értenünk: Ha a tapasztalatból tudjuk, hogy milyen részecskék szenvedhetnek rádióaktív átalakulást, és milyen részecskékké alakulhatnak át, ebből visszakövetkeztethetünk a részecskék és a viselkedésüket megszabó törvények szimmetriatulajdonságaira. Midőn megkíséreltük, hogy az anyag elméletének matematikai modelljét úgy alakítsuk át, hogy számot adjon a megfigyelt kiválasztási szabályokról,

один на другой, как в математике, а не как в природе. — «В природе нет ничего, что не было бы в математике, но в математике нет ничего, что не было бы в природе. — Это значит, что математика — это язык природы, а природа — это математика.» (L. uo. 47. o.)

А наука развивается, поэтому квантовая теория в частности тоже развивается. И это тоже не случайно. — «Математика — это язык природы, а природа — это математика.» (L. uo. 47. o.)

А наука развивается, поэтому квантовая теория в частности тоже развивается. И это тоже не случайно. — «Математика — это язык природы, а природа — это математика.» (L. uo. 47. o.)

МЕСТО И ЗНАЧЕНИЕ ИЗМЕРЕНИЙ И НАБЛЮДЕНИЙ ПРИ ПОМОЩИ ПРИБОРА В ПРОЦЕССЕ ПОЗНАНИЯ В ОБЛАСТИ ФИЗИКИ

Тибор Элек

Ряд знаменитых представителей современной физики сделал попытку дать общий гносеологический анализ научной деятельности исследователей методов физиков, а также источников и содержания их достижений. Физиков интересует прежде всего, какую роль играет в сложном процессе познания физики, с одной стороны, наблюдение, эксперимент и измерение, а, с другой, теоретическое мышление и частично применение аксиоматических и дедуктивных методов математики. Попытки решения этого вопроса, конечно, разнообразны.

Гносеологические взгляды А. Эйнштейна характеризуются прежде всего разнообразием рационализма, присущей Лейбницу. По мнению Эйнштейна достижения физики обусловлены не опытом; от восприятия нет никакого логического пути, ведущего к теории; «дедуктивная физика» зря ставит вопросы «индуктивной физике». Несмотря на это, теория находится в согласии с восприятиями, но это — предопределенная гармония (Prestabilisierte Harmonie). Теория имеет объективное содержание, но это объективное содержание, имеющее духовное происхождение, выражает духовную сущность. Для ее изложения необходимо прежде всего интуитивное создание системы аксиом и всего математического формализма; измерения и наблюдения играют только второстепенную роль: они должны подтвердить теорию, т. е. предопределенную гармонию.

Гносеологические взгляды копенгагской школы по отношению к позитивистской интерпретации теории квантов отличаются своеобразным сплетением эмпиризма, подчеркивающего требование наблюдаемости и измеряемости, и рационализма, аргументирующего сложным математическим аппаратом. У Бора и Гейзенберга познание сводится к операции измерения и феноменологическому описанию наблюдений. Однако, по их мнению, приборы грубым и недоступным для контроля способом нарушают измеряемый процесс, вследствие чего невозможно измерять те же показатели состояния и в микро-

физике и в макрофизике. По этому, они — как и махисты — отрицают независимое от наблюдателя существование микрочастиц. Они объявляют сложный математический аппарат теории квантов априорной, субъективной умственной конструкцией, служащей для упорядочения результатов измерений, но не имеющей объективного содержания. За последние же годы Бор и Гейзенберг, в некоторой степени отошли от махизма, присоединились к объективно-идеалистической концепции, близкой к вышеупомянутой концепции Эйнштейна. Собственная научная деятельность представляется теперь Гейзенбергу в таком виде, что он разыскивает ту платонскую идею, ту «хрустальную математическую структуру, которая таит в себе самую внутреннюю, первичную сущность микрокосмоса.

Взгляды М. Планка о сущности познания в области физики очень близки к положениям марксистско-ленинской теории познания. Объективные количественные определенности явлений видимого, слышимого и осязаемого мира (*die Gesichtswelt, die Gehörswelt, die Tastwelt*) — измеряемы; итак экспериментальная физика поставляет теоретической физике *сырье*, которое обрабатывается при помощи логически, математически и философски отточенного мышления, после чего результаты дедукции проверяются опять путем измерения.

Теория познания марксизма-ленинизма тоже отвергает рационалистическое чрезмерное применение аксиоматики и математической дедукции и отказывается также от позитивистско-эмпирической концепции, сводящей пределы познания в физике к феноменологическому описанию результатов измерений и наблюдений при помощи приборов.

Математический аппарат теоретической физики является не априорным и произвольным умственным созданием, не имеющим объективного содержания, она не платонская идея, играющая в прятки, и также не выражение мистической предопределенной гармонии Лейбница, ухваченной гениальной интуицией, — своеобразная, сложная и абстрактная терминология того ответа, который дается природой на наши вопросы, заданные ей при измерениях. Явление природы — это отражаемый предмет, а результат измерения и математическое уравнение — это своеобразные моменты отражающего образа. Разносторонний диалектический процесс познания в физике уверенно продвигается вперед через разные ступени наблюдения, измерения, количественной и качественной феноменологии к разработке, лабораторной проверке и практическому применению в промышленности, сельском хозяйстве и транспорте — теории, объясняющей внутренний механизм все более сложных явлений, т. е. продвигается в направлении преобразования мира.

THE ROLE AND SIGNIFICANCE OF INSTRUMENTAL OBSERVATION IN PHYSICAL COGNITION

Tibor Elek

A number of outstanding representatives of modern physics have tried to give a general theoretical analysis of the scientific activity research methods, sources of results and contents of physics. The display special interest in one particular question: what place do observation, experiment and measuring on one hand, and theoretical thinking including the axiomatic and deductive methods of mathematics on the other — take in the complex process of cognition?

Albert Einstein's theoretical conception is essentially rationalist, especially in the Leibnizian sense. Physical results, he argued, do not originate from sense experience, there is no logical road leading from perception to theory; „deductive physics” cannot seek answers from „Inductive physics”. However, theory is in accordance with perception, but this is a „pre-established harmony”. (*Prestablierte Harmonie*). Theory has an objective content, but this objective content is of intellectual origin and it expresses reason. Its complete expression needs the axiomatic system and the intuitive creation of mathematical formalism. Mensuration and observation plays a secondary role: they are employed to justify the theory, the pre-established harmony.

The Copenhagen School advances views which are in accord with the positivist interpretation of the quantum theory; in essence they combine an empirical emphasis on observation and mensuration with a rationalism which argues through the complex process of mathematics. Bohr and Heisenberg confine cognition to the action of measuring and a phenomenologic description of the perceptions.

However, they also say that since the instruments are never perfect and since they cannot be properly controlled, they disturb the process to be measured and this makes it impossible for us to ensure uniform measurements in mycrophysics as in macrophysics. From this, they deny — in a Machist manner — that the micro-organisms exist independently of the observer. They qualify the complicated mathematical apparatus of the quantum theory as apriorist, subjective mental constructions, which served for the arranging of the results of measuring, but has no objective contents. In the past years, however, Bohr and Heisenberg have travelled a long way from Machism and are taking an objective, idealist standpoint, similar to that of Einstein. Heisenberg now regards his own scientific activity as the search for the Platonian idea; that crystal-pure mathematical structure (durchsichtige mathematische Struktur) which holds within itself the innermost and primary essence of microcosmos.

Max Planck's conception of the essence of physical cognition stands quite close to the Marxist—Leninist theoretical conception. We can measure the objective quantitative determinants of the visible, audible and sensible world (die Gesichtswelt, die Gehörswelt und die Tastwelt) thus experimental physics provides *raw material* for theoretical physics which can work up this raw material by applying logical, mathematical and philosophically trained thinking. Afterwards it controls the results of deduction through mensuration.

Marxist—Leninist theory also rejects the putting into the foreground of axiomatics and mathematical deductions in a rationalist way and also rejects that positivistempiricist conception which wants to confine the limits of physical cognition to the phenomenological description of the results of instrumental observation and mensuration.

The mathematical apparatus of theoretical physics is not an aprioristic, arbitrary construction of reason without any objective content; it is not a Platonic idea, neither the expression of a mystical, pre-established, Leibnitzian harmony grasped by some super-intuition, but is a characteristic, complicated and abstract terminology of the answer given by nature on questions which arise in mensuration. The natural phenomenon, the reflected object is the result of observation and mensuration; the mathematical equation is the description of the movement of that reflection. The far reaching dialectical process of physical cognition proceeds through the grades of observation, measuring and qualitative and quantitative phenomenology towards the elaboration of the principle showing the inner mechanisms of the increasingly complicated phenomena. These principles find scientific justification in the laboratories and are then ed applied industry, agriculture and communication: all these resulting in the transformation of the world.

A népi demokratikus országok fejlődésének közös és sajátos vonásai*

RÓZSAHEGYI TIBORNÉ

Az utóbbi években egyre több olyan tudományos munka jelenik meg a szocialista tábor országaiban, amely a Szovjetunió és a népi demokratikus országok tapasztalatait egybevetve a szocializmusba vezető átmeneti korszak fejlődéstörvényeivel foglalkozik. Amennyiben ezek a tanulmányok és cikkek a fejlődés általános menetét meghatározó, alapvető — tehát nem az egyes részterületek sajátos — törvényeinek feltárására törekednek, a kérdéshez két, egymástól elválaszthatatlan aspektusból közelednek és így is kell közeledniük. Mindenekelőtt azt kutatják, melyek azok a legáltalánosabb, az átmeneti korszak leglényegesebb vonásait, legmélyebb tartalmát kifejező törvények, amelyek valamennyi szocializmust építő országban érvényesek. Ezek a legáltalánosabb törvények azonban a különböző országokban a konkrét társadalmi, gazdasági és politikai viszonyok különbözősége folytán korántsem azonos konkrét formákban valósultak és valósulnak meg, és így ezeket az általános érvényű törvényeket csak az egyes konkrét megjelenési formákat tanulmányozva, ezekben tárhatjuk fel. A konkrét egyedi tapasztalatok megismerése tehát a vizsgálat másik aspektusa, amely azonban olyan értelemben is elszakíthatatlan egységet alkot az elsóvel, hogy valóban értelmes és hasznos csak akkor lehet, ha eredménye az általános mélyebb megértése lesz.

Nem szükséges bizonygatni, hogy a közös tartalmat képviselő általános törvény és az egyes konkrét megjelenési formák tanulmányozása éppen a népi demokratikus országok létrejöttével és fejlődésével nyert különös hangsúlyt és fontosságot. Ezen belül azonban a népi demokratikus országok tapasztalatainak elemzése elkerülhetetlenül felvet még egy problémát. A szocializmushoz vezető forradalmi fejlődés minden népi demokratikus országban egyedileg sajátos formákban valósul meg, olyan formákban, amelyek — bár az adott ország konkrét viszonyaiban kifejezésre jutó különböző törvények által tökéletesen determináltak, a szocializmus építése szempontjából nem általános érvényűek, esetlegesen, ebből a szempontból nem törvényszerűek. A népi demokratikus országok esetében azonban a sajátos forma fogalmát differenciálnunk kell. Itt ugyanis az országonként konkrét megoldási formákon túl, helyesebben ezek mélyén tagadhatatlanul olyan közös vonások tárhatók fel, amelyek az összes népi demokratikus országokban érvényesülnek, a fejlődés formáját ezekben

E tanulmány a Filozófiai Intézet dialektikus materializmus csoportja kollektív munkájának („A szocializmus építésének általános törvényei és a nemzeti sajátosságok”) részeként készült.

az országokban lényegében közössé teszik és megkülönböztetik pl. az orosz forradalom fejlődésének sajátos formájától. Hogy melyek ezek a közös vonások és hogy a társadalmi fejlődést meghatározó konkrét viszonyoknak milyen lényeges közös vonásaiból következnek ezek, azt természetesen csak konkrét elemzéssel lehet feltárni. Amennyiben azonban bebizonyítható, hogy ilyen közös vonások vannak — és e cikk célja éppen az, hogy hozzájáruljon a közös vonások feltárására törekvő munkához —, úgy ebből az következik, hogy a népi demokratikus forma több ország szocializmushoz vezető forradalmi fejlődésének közös formája, egy adott keretek között általános, tipikus fejlődési forma, amely azonban mint ilyen nem meríti ki az egyes népi demokratikus országok társadalmi viszonyainak konkrét gazdagságát. A forma közös vonásai mellett minden népi demokratikus ország visz be valami *egyest*, csak rá jellemzőt a szocializmus építésébe, amelyet közvetlenül a társadalmi fejlődésnek a többi népi demokratikus országokkal nem-közös vonásai határoznak meg.

A népi demokratikus országok sajátos tapasztalatainak feldolgozásához tehát úgy közeledünk, hogy igyekszünk megkeresni a közös formát meghatározó lényeges közös vonásokat a — gyakran egymástól igen eltérő — konkrét történelmi tények mélyén. De ezeknek az adott vonatkozásban valóban lényeges, valóban közös vonásoknak kell lenniök, különben nem lehetnek a közös formát meghatározó érvényűek. Éppen ezért kell hangsúlyoznunk egyes, különös és általános imént vázolt különbségét a népi demokratikus forma esetében. Ha ugyanis nem teszünk következetesen különbséget a népi demokrácia mint sajátosan tipikus forma között, és az egyes népi demokratikus országok fejlődésének az adott vonatkozásban nem-általános sajátosságai között, differenciátlan egységben kapjuk a valóban közös és bizonyos egyedi konkrét sajátosságokat — és ez nem ritka hiba a kérdéssel foglalkozó irodalomban —, ami más szavakkal azt jelenti, hogy adott keretek között általános érvényűvé tesszük azt is, ami nem az. Véleményünk szerint ez a hiba elvileg semmiben sem különbözik attól, mint mikor a Szovjetunió tapasztalatait felhasználva bármely különös megoldási formát általános érvényűként alkalmaznak, azaz a szocializmus építésének legáltalánosabb törvényei közé sorolnak.

Hangsúlyoznunk kell még egy szempontot: Úgy gondoljuk, hogy a népi demokratikus forma lényegét semmi esetre sem lehet úgy feltárni, ha — a népi demokráciát a proletárdiktatúra sajátos formájaként értelmezve — ezt a szovjet forma, azaz a Szovjetunióban az Októberi Forradalom után megvalósult fejlődés sajátosságaival vetjük egybe. Kivétel nélkül minden népi demokratikus országban a forradalom egységes, megszakítás nélküli folyamat, amely — legalább is egy részükben — nem kezdődik közvetlenül a proletárdiktatúra megteremtésével. Mint egységes folyamat azonban ezekben az országokban is a fejlődés *egészében* a szocializmushoz vezető forradalmi útként fogható fel, olyan forradalmi útként, amely kezdettől népi demokratikus formában valósult meg. A népi demokratikus forma sajátos vonásait tehát a forradalom kezdetétől kiindulva kell feltárni, nyomon követni és az orosz forradalom megfelelő szakaszainak és nem csupán az Októberrel kezdődő szakasz sajátosságaival egybevetni.

I. A forradalmat előkészítő időszak sajátosságai a népi demokratikus országokban

Vizsgáljuk meg tehát először is a forradalom megindulását meghatározó helyzet sajátosságait a népi demokratikus országokban. Találunk-e itt olyan

közös vonásokat, amelyek a forradalom menetére valamilyen vonatkozásban hatást gyakoroltak?

Mindenekelőtt meg kell állapítanunk, hogy a forradalmi átalakulás a gazdasági fejlődés igen különböző fokán álló, az osztályerőviszonyok érettsége szempontjából is lényeges eltéréseket mutató országokban ment végbe. Érvényes ez az európai népi demokratikus országokra nézve is — bár ezek az országok szinte kivétel nélkül a gazdasági fejlődés magasabb fokán álltak, mint az ázsiaiak — azzal pedig, hogy a népi demokrácia útjára lépett néhány ázsiai ország is, a különbségek még mélyrehatóbbak lettek. Hiszen már az európai népi demokratikus országok között is olyan nagy különbségek vannak a gazdasági fejlettség szempontjából, mint pl. az igen magas fejlettségű kapitalista Csehszlovákia és az elmaradott, feudális terhek alatt nyögő Románia, vagy az ugyancsak kapitalista útra lépett, de a külföldi tőke befolyásától fojtogatott, fejletlen iparral rendelkező Bulgária különbsége. Ez a forradalom szempontjából azt jelenti, hogy míg néhány országban a burzsoá demokratikus forradalom feladatai lényegében már megoldódtak a megelőző történelmi fejlődés folyamán, más országokban — hozzátehetjük: a népi demokratikus országok nagy részében — a közvetlen feladat csak a burzsoá demokratikus forradalom igen súlyos megoldatlan feladatainak végigvitele lehetett. Mi magyarázza, hogy a szóban forgó országok valamennyien mégis egy, közvetlenül a szocializmus építéséhez vezető, bizonyos szempontból közös vonásokat mutató forradalmi fejlődés útjára léptek?

E jelenség alapját nyilvánvalóan nem találhatjuk meg, ha csupán az érintett országok belső viszonyait tanulmányozzuk. Egyszerűen azért nem, mert az imperializmus korszakában, méginkább az imperializmus általános válságának időszakában maguk ezek a belső viszonyok sem érthetők meg a külső, nemzetközi tényezők igen jelentős hatásának számbavétele nélkül. Lenin 1905-ben éppen az imperialista világrendszer kialakulását és fejlődését tanulmányozva juthatott arra a felismerésre, hogy Oroszországban — és más elmaradott kapitalista országokban is — meghatározott osztályerőviszonyok kialakulása esetén lehetséges a szocialista forradalom győzelme (természetesen nem közvetlenül). Az imperializmus általános válságának és a válság elmélyülésének időszakában megsokszorozódott az ilyenfajta forradalom győzelmének lehetősége. Elsősorban azért, mert az általános válság időszakában az erőviszonyoknak olyan sajátos átalakulása megy végbe az imperializmus láncszemét alkotó minden országban, amelyet nagyon röviden így lehetne jellemezni: közelebb kerülnek egymáshoz a demokratikus és a szocialista célkitűzések abban az értelemben, hogy a demokratikus célokért folyó harc minden országban az egyre nyíltabban antidemokratikus monopoltőke ellen, tehát végső fokon az imperialista világrendszer meggyengítésére irányul, és ilyenformán a szocialista forradalom győzelmét segíti elő. Az elmaradott országokban a demokratikus átalakulások vezetésére egyre képtelenebb burzsoázia helyett a vezető szerep a demokratikus harcban is a proletariátus kezébe került, így egy győztes demokratikus forradalom eredménye nem a burzsoázia uralma, hanem egy valóban demokratikus munkás-paraszt diktatúra megteremtése, megszilárdítása és innen a szocialista forradalomba való közvetlen átmenet konkrét lehetőségének megteremtése lehet. A demokratikus és anti-kapitalista feladatok közelebb kerülése, sajátos összefonódása ugyanakkor szükségszerűen végbemegy a fejlett kapitalista országokban is, és ez megnyilvánulhat olyan módon is, hogy adott körülmények között bizonyos

demokratikus jellegű feladatokért folyó harc kerülvén előtérbe, a proletariátus ennek a harcnak élére állva, a demokratikus forradalmi bázisból kiindulva vívja meg a maga szocialista forradalmát.

Ezzel rámutattunk a népi demokratikus formában lezajlott forradalmak legmélyebb alapjára, ez azonban nem helyettesítheti a forradalmat közvetlenül megelőző konkrét helyzet elemzését, minthogy ezek a vonások természetesen meghatározott körülményekben mutatkoznak meg. Meg kell néznünk tehát, hogy az imperializmus általános válságának időszakára jellemző alapvető vonások milyen konkrét viszonyokban nyilvánultak meg az érintett országok közvetlenül forradalom előtti történetében.

Az 1944–45-ös és az azt megelőző időszakban a legdöntőbb nemzetközi erőtenyező, amely valamennyi európai népi demokratikus országra hatott, a fasizmus előretörése és a német fasiszták által kirobbantott háború volt. A 45 előtti években a fasizmus előretörése azt eredményezte, hogy a fasiszta és antifasiszta erők ellentéte ezekben az országokban a korszak fő ellentmondása lett. A német fasiszta rablőháború kirobbantása és ennek következtében egy sor ország megszállása ezt a fő ellentmondást a végsőkéig kiélezte: egyrészt megerősítette a belső fasiszta erőket, másrészt olyan helyzetet teremtett, hogy ezeknek a belső fasiszta erőknek a felszámolása lehetetlenné vált a nemzetközi fasizmussal, elsősorban a német fasizmussal való leszámolás nélkül. Azaz: a fasizmus elleni demokratikus harc a nemzetközi erőviszonyok alakulása folytán ezekben az országokban nemzeti felszabadító mozgalommá szélesedett ki.

E demokratikus mozgalom élére mindenütt a kommunista pártok álltak, és ez igen jelentős tényező. A kommunista pártoknak ugyanis látniuk kellett, hogy a körülmények ilyen alakulása mindenütt forradalmi helyzetet teremtett, de látniuk kellett azt is, hogy az új helyzetnek hatással kell lennie a forradalom jellegére és kimenetelére is. *Az azonos antifasiszta és nemzeti demokratikus feladatok előtérbe kerülése ugyanis, amint láttuk, mindenütt, a fejlett kapitalista országokban is egy sajátosan széles demokratikus forradalmi bázis kialakulását eredményezte, és a forradalmat kivétel nélkül mindenütt csak ebből a demokratikus egységfrontból kiindulva lehetett kirobbantani és megvívni.* Ez nem azt jelenti, mintha egy olyan értelmű nivellálódás ment volna végbe ezekben az országokban, amelynek eredményeként eltűnt volna a gazdasági és politikai fejlődés színvonalának különbsége közöttük, mintha a fasiszta okkupáció eredményeként pl. Csehszlovákia megszűnt volna fejlett kapitalista ország lenni és most egyszerre újra a más egyszer megvívott polgári forradalom előtt találta volna magát, de kétségtelen, hogy a fasizmus a már kivívott demokratikus szabadságjogok szétzúzását jelentette, sőt az okkupált Csehszlovákiában a nemzeti ipar bizonyos háttérbe szorítását is. Megnőtt tehát a demokratikus feladatok súlya, és megszapordtak azok az erők, amelyeknek érdeke lett a fasizmus letörése, a nemzeti függetlenség kivívása és a demokratikus feladatok megoldása. (Hogy ez a további fejlődést mennyire és milyen értelemben határozza meg, arról a későbbiekben lesz szó.)

Az ázsiai népi demokratikus országokban első pillantásra a forradalom megindulását sok tekintetben más körülmények határozták meg mint Európában. Ezek az országok félgymarmati, félféudális országok voltak, ahol a belső polgári demokratikus átalakulásért vívott harc évtizedeken át a legszorosabban összefonódott a külföldi imperializmus ellen irányuló nemzeti függetlenségi harccal. Kínában pl. lényegében az 1840-es ópiumháborútól kezdődött, állandóan folyt és időnként forradalmi háborúkban robbant ki ez a harc. A száz év

folyamán azonban a forradalmi harc jellege lényegesen megváltozott. A politikai élet színterén megjelent a kínai proletariátus, nemzetközi méretekben a Nagy Októberi Forradalom győzelme a szocialista világforradalom kezdetét jelentette, s ha ehhez még hozzávesszük, hogy a nemzeti burzsoázia képtelensége egy kifelé nemzeti felszabadító, befelé polgári demokratikus forradalom megvívására egyre nyilvánvalóbbá vált — a forradalom jellegében bekövetkezett változás lényegében máris előttünk áll. Kína előtt ugyan továbbra is egy burzsoá demokratikus forradalom megvívásának feladata állt, de ennek a forradalomnak vezető ereje csak — az egyelőre ugyan még gyenge és tapasztalatlan, de erősödő és valóban forradalmi munkásosztály lehetett, szövetségben a lakosság 80%-át kitevő parasztsággal, célja pedig egy következetes demokratikus forradalmi hatalom, egy munkás-paraszt demokratikus diktatúra megteremtése. Azaz: Kína forradalma új típusú demokratikus forradalomná vált. Az 1924-ben kezdődő újabb forradalmi szakaszban a kezdetben össznemzeti egységes frontból gyorsan kibontakozott a munkás és paraszt-tömegek következetesebb forradalmi törekvése, az a körülmény pedig, hogy a komprádor burzsoázia (az ingadozó középburzsoázia támogatásával) csakhamar elárulta a forradalmi mozgalmat, végképp tisztázta a forradalmi erők helyzetét. 1927-ben ugyan a Csang Kaj-sek klikk vezetésével a nagyburzsoázia ragadta magához a hatalmat, most már azonban világos volt, hogy az új forradalmat a gyarmatosító imperializmussal, a feudalizmust képviselő nagyföldbirtokos osztállyal és a külföldi tőkével összefonódott kínai nagyburzsoáziával szemben (tehát hatalmas, erős ellenséggel szemben) egy demokratikus népi egységfrontra támaszkodva a kommunista párt vezetésével lehet csak megvívni.*

Egy széles demokratikus népi egységfront volt Kínában is — és hozzátehetjük: a többi ázsiai országban is, éppúgy mint az európai országokban — a forradalmi harc alapja.

A forradalom kirobbanása és megvívása mind az európai, mind az ázsiai népi demokratikus országokban lényeges kapcsolatban van egy másik, ugyan-csak nemzetközi erő hatásával: a *Szovjetunió segítségével*. Az akkor egyetlen szocialista állam létének hatása azonban ismét csak más-más formában valósult meg Európában és Ázsiában. Európában a fasiszmuson aratott végleges győzelem feltétele volt a forradalmi mozgalom ugrásszerű növekedésének és a belső forradalmi átalakulások megkezdésének. Ezt már az egyes országokban a demokratikus egységfront kialakulásának körülményeit vizsgálva hangsúlyoztuk. Az adott feltételeket figyelembe véve — az elkeseredett élethalálharcot, amit a háború jelentett, azt, hogy ezekben az országokban fasiszta diktatúra uralkodott, a tengelyhatalmak oldalán harcoltak, illetve német megszállás alatt álltak — nyilvánvaló, hogy a Szovjetunió közvetlen segítségével nélkül, azaz az országok felszabadítása nélkül a forradalom aligha győzhetett volna. De természetesen ez a felszabadulás itt is csak a forradalmi átalakulások megindulásának lehetőségét teremtette meg, a belső forradalmi erők bizonyos érettsége nélkül valósággá változtatni ezeket a lehetőségeket nem lehetett volna.

Ázsiában a Szovjetunió segítsége nem mindenütt érvényesült ilyen közvetlen formában. De hogy hatott és lényeges tényező volt, az kétségtelen. Kínában pl. a Nagy Októberi Forradalomnak a kínai forradalmi harcra gyakorolt befolyásán túl, amelyet fentebb már érintettünk — mert hiszen az Októ-

* Lásd Mao-Ce-tung: Kína forradalma.

beri Forradalom győzelme kétségkívül egyik lényeges tényezője volt annak a helyzetnek, amelynek eredményeként a kínai burzsoá demokratikus forradalom új demokratikus forradalommá alakult át — a japán imperialisták elleni fegyveres harc győzelméhez is lényegesen hozzájárult a Szovjetunió harebálépése és gyors északkelet-kínai hadjárata.

A Szovjetunió hatása, pozitív befolyása az összes országok fejlődésére a továbbiakban végig olyan tényező marad, amit nem lehet a népi demokratikus országok történetének tanulmányozásánál figyelmen kívül hagyni.

II. A forradalom általános menete a népi demokratikus országokban

Két tényezőt találtunk közösnek valamennyi népi demokratikus ország forradalom előtti helyzetében, és pedig egy széles demokratikus antiimperialista forradalmi bázis kialakulását, valamint egy erős szocialista állam segítségét, hatását a szóban forgó országok fejlődésére. Meg kell vizsgálni ezekután, hogy a kiindulópontban feltárt közös vonások meghatározzák-e, illetve mennyiben határozzák meg a fejlődés további menetét. Véleményünk szerint azonban már itt, a kiindulópontnál előzetesen fel kell vetnünk egy problémát. A következőkről van szó:

Ismeretes, hogy az 1905-ös forradalmat megelőzően kialakult orosz gazdasági és társadalmi helyzetet elemezve a Lenin vezette bolsevik párt megállapította, hogy a soronlevő forradalom Oroszországban burzsoá demokratikus jellegű lesz, de ebben a forradalomban a proletariátus, szövetségben az egész parasztsággal, magához ragadhatja a vezetést, és semlegesítheti a burzsoázia ellenállását. Ebben az esetben a forradalom eredménye egy következetesen demokratikus munkás—paraszt hatalom megteremtése lesz, azaz: a munkásosztály és a parasztság demokratikus diktatúrája. Vagyis a szocialista forradalom megvívására áttérni adott körülmények között csak egy viszonylag hosszú forradalmi szakasz előkészítő munkáján át, fokozatosan lehet. A munkás—paraszt demokratikus diktatúra egy egységes, megszakítatlan forradalmi folyamat viszonylag önálló első szakasza lesz.¹

Az 1905-ös forradalmat leverték, s mint ismeretes, az orosz forradalom menete 1917-ben is — bár a februári forradalom új típusú demokratikus forradalomnak indult — a sajátos körülmények folytán másként alakult. Oroszországban nem sikerült a demokratikus diktatúrát megvalósítva, ezen a viszonylag békés úton áttérni a szocialista forradalom megvalósítására.

A probléma már most az, vajon a népi demokrácia esetében nem egyszerűen arról van-e szó, hogy azt az utat, amelyet a Szovjetunióban a történelmi helyzet sajátos alakulása folytán nem lehetett megjárni, a népi demokratikus országokban megváltozott körülmények között végigjárták, megvalósították, s így *a népi demokratikus forma lényegében nem más, mint annak a forradalmi útnak következetes megvalósítása, amelynek lehetőségét Lenin már 1905 előtt előre látta?*

A kérdésnek kétségkívül van jogosultsága. Van azért, mert néhány népi demokratikus országban a háború előtt közvetlenül egy demokratikus forradalom feladatai érlelődtek, sőt, mint rámutattunk, még a fejlett kapitalista országokban is, ahol a kommunista párt már a szocialista forradalom ki-
robbantásáért harcolt, a nemzetközi és belső erőviszonyok sajátos alakulása

¹ Lásd Lenin: A szociáldemokrácia két taktikája a demokratikus forradalomban.

demokratikus feladatokat tolt előtérbe. Jónéhány népi demokratikus ország forradalom utáni fejlődésének tanulmányozása is könnyen arra a következtetésre vezethet, hogy itt tulajdonképpen a fent említett forradalmi út megvalósításáról van szó (végeredményben a lényegét nem érintő módosulásokkal). De ebben az esetben nyilván közös sajátosság az, hogy a forradalom fejlődésében mindenütt megkülönböztethető a két szakasz — a demokratikus és a szocialista forradalom szakasza, és így a fejlődési szakaszok kérdése a népi demokratikus forma lényegét érintő kérdés lesz.

Nem ritka jelenség a népi demokrácia fejlődésével foglalkozó irodalomban a probléma ilyen értelmű eldöntése. Nézetünk szerint azonban a viszony nem ilyen egyszerű, a népi demokratikus forradalom általában nem azonosítható egyszerűen az alábbiakban jellemzett forradalmi úttal, bár a kettő között igen szoros — de más jellegű — összefüggés van.

Hogy milyen jellegű ez a kapcsolat, arra természetesen csak a szóban forgó országok forradalom utáni fejlődésének konkrét elemzése adhat választ. Megkíséreljük röviden jellemezni ennek a fejlődésnek a fő irányát.

Kétségtelen, hogyha az előbbieken jellemzett szituációból kiinduló forradalmi fejlődés konkrét megvalósulását vizsgáljuk az egyes országokban, mindenekelőtt a *különbségek* szembetűnőek. Éspedig nem csupán egyes területek részproblémáit illetően, hanem a fejlődés általános menetét tekintve is. Vizsgáljuk meg először a kérdést ebből a szempontból.

Korántsem egyneműek mindjárt azok a demokratikus feladatok, amelyeket a forradalom első időszakában országokként megvalósítottak. Azokban az országokban, amelyekben több-kevesebb feudális maradvány tanúskodott arról, hogy itt a burzsoá demokratikus forradalom feladatait lényegében nem, vagy csak igen felemás módon oldották meg a háború előtt, azaz a kapitalista fejlődés szempontjából viszonylag elmaradott országokban, a megoldandó demokratikus feladatoknak igen lényeges részét képezték az antifeudális természetűek. Azokban az országokban viszont, ahol a kapitalista termelési viszonyok kialakulása más úton haladt, ahol az ország életében feudális maradványoknak semmi vagy csak igen jelentéktelen szerepe volt, nyilván a megoldandó demokratikus feladatok sem voltak antifeudális jellegűek. Ilyen ország nem csupán Csehszlovákia és a demokratikus Németország volt, hanem Bulgária is, ahol az ország sajátos történelmi fejlődése folytán az 1878-as polgári demokratikus forradalom óta (azaz a török iga lerázása óta) a mezőgazdaság fejlődésében lényegében a kapitalizálódás amerikai útja valósult meg, tehát a nagybirtokrendszert alapjában felszámolták,² s így a 45 utáni földreformnak sem antifeudális jellege volt.

Ez közelebről most már azt jelenti, hogy a népi demokratikus országok egy részének forradalmi fejlődésében időben is megkülönböztethető egy olyan szakasz, amelynek — a szakasz keretében megoldott feladatok alapvető természetéből kifolyólag — antiimperialista és *antifeudális* jellege volt. Ha a kérdést a hatalom szempontjából vizsgáljuk, azt látjuk, hogy ezekben az országokban a kormányban kezdettől résztvesz ugyan a proletariátust képviselő kommunista párt, sőt a demokratikus feladatok következetes végigviteléért kezdettől fogva az első sorban harcol, befolyása, vezető szerepe egyre erősebb, de egyelőre még a hatalmat megosztja az egész parasztsággal, sőt a kormányban

² Lásd Niederhauser: Bulgária története. Zsak Natan: Az 1877—78-i felszabadulás hatása Bulgária fejlődésére.

bizonyos burzsoá pártok is képviselve vannak. Egy egész szakaszt ölel fel az ilyen országok (pl. Románia, Magyarország) fejlődésében ez az időszak, és ez a helyzet az ázsiai népi demokratikus országokban is. Más szavakkal ezekben az országokban a forradalom fejlődése valóban egy új típusú demokratikus forradalom megvívásával, a munkás—paraszt demokratikus diktatúra megteremtésével kezdődik, az egységes forradalmi folyamatban, amelynek célja a szocializmus megvalósítása, megkülönböztethető, elkülöníthető egy ilyen szakasz. A népi demokratikus országok nagyrészt a fejlődésnek ezt az útját járván meg, *ezekre vonatkozóan* teljesen jogosult a forradalom különböző szakaszait tanulmányozni és *a fejlődés ilyen sajátos menetének okait feltárva* ezek alapján bizonyos általános következtetéseket levonni.

Ezek után meg kell vizsgálnunk azoknak az országoknak a fejlődését, amelyeket az előbbieken kiemeltünk, elhatároltunk a többiektől, abból a szempontból, hogy háború utáni fejlődésükben a feudális maradványok elleni harcnak nem volt lényeges szerepe. A fejlődésnek korántsem azonos fókán álló országok ezek is: elég csupán összehasonlítani Németország és Bulgária ipari fejlettségét, hogy ez szembeötlő legyen. Ezek — az illető országok háború előtti fejlődésének nemzeti sajátosságaival magyarázható különbségek — azonban nem érintik azt a tényt, hogy sem Németországban, sem Csehszlovákiában, sem Bulgáriában — a kapitalista fejlődés útjában számottevő feudális maradvány nem állván — ezen az alapon nem volt szükség egy újabb burzsoá-demokratikus forradalomra, a gazdasági alap jellege a soron következő forradalmat mint szocialista forradalmat határozta meg. (Ezzel még korántsem tüntetjük el a különbséget a *kapitalista termelési viszonyok fejlettsége* szempontjából sem a szóban forgó országok között, másrészt ezzel nem állítjuk azt sem, hogy a gazdasági alap jellege az *egyetlen* tényező, amely a forradalom jellegét és kimenetelét meghatározza.)

A fasizmus előretörésével és a háború kirobbantásával kialakult helyzetet tanulmányozva ugyan megállapítottuk, hogy az új helyzet itt is demokratikus feladatokra tette bizonyos értelemben a hangsúlyt, demokratikus feladatokat tolt előtérbe, de már akkor leszögeztük, hogy ezeknek a tényezőeknek a további fejlődésre gyakorolt hatása, illetőleg a hatás megnyilvánulásának formája, módjai éppen nem függetlenek az ország belső helyzetétől, gazdasági fejlettségének fokától, valamint nem utolsósorban az osztályerőviszonyok alakulásának sajátosságaitól. Egyelőre csak annyit állapíthattunk meg kétséget kizáróan, hogy az említett országok egyikében sem álltak lényeges antif feudális feladatok a demokratikus célkitűzések központjában. Ez azonban önmagában is fontos körülmény kifejezése, mert mint Todor Pavlov a bolgár népi demokratikus forradalom fejlődését elemezve igen helyesen rámutatott³ — ilyen esetben a forradalom első időszakának jellegét (amely időszaknak vitán felül elsősorban antifasizista és antiimperialista éle volt) csupán azon az alapon, hogy demokratikus feladatokat is megold, eldönteni nem lehet. Meg kell vizsgálni a szóban forgó szakasz konkrét tartalmát külön-külön minden egyes országban.

Mint ismeretes, a Kommunista Párt VII. kongresszusa 1958-ban megállapította, hogy a bolgár — formájában népi demokratikus — forradalom kezdettől fogva szocialista jellegű volt.

³ T. Pavlov: A népi demokratikus forradalom jellege és jelentősége Bulgáriában.

Indokolják-e ezt a megállapítást a bolgár forradalom fejlődésének sajátosságai, mindenekelőtt a vitatott első időszak konkrét tartalma Bulgáriában? Úgy gondoljuk, igen. Milyen tényezőket kell az említett időszakban konkrétan megvizsgálni a kérdés eldöntéséhez? Nyilvánvalóan azokat a lényeges tényezőket, amelyeket az előbbiek során a többi népi demokratikus ország vizsgálatánál is figyelembe vettünk: mindenekelőtt a hatalom jellegét, majd az adott időszakban megoldott feladatok döntő részének osztálytartalmát.

Bulgáriában a világháború idején a fasizmus és imperializmus ellen, a nemzeti függetlenségért vívott demokratikus harcot a Hazafias Arcvonal képviselte. Ebben a demokratikus célkitűzésekért küzdő, népi egységfrontot képviselő szervezetben azonban döntő súlya volt kezdettől fogva a Bolgár Kommunista Pártnak.⁴ *Ez az a körülmény, azaz a kommunista párt befolyásának nagysága, döntő vagy nem döntő volta, az a kérdés, hogy mennyire képes a demokratikus egységfront keretein belül antikapitalista forradalmi célkitűzéseket képviselni — amely a forradalom győzelme esetén ilyen körülmények között alapjában eldönti a hatalom kérdését.* A Bolgár Kommunista Pártnak igen erős befolyása volt a tömegekre. A forradalom előtti bolgár munkásmozgalom egész története indokolja ezt, sőt tagadhatatlanul még olyan, a bolgár nép történelmében mélyen gyökerező tények, mint a sajátosan szoros és pozitív bolgár—orosz (majd bolgár—szovjet) kapcsolat is kedvező irányban gyakoroltak erre befolyást. Ez is azt bizonyítja, hogy nem lehet sematikusán közeledni egyetlen történelmi kérdéshez sem. Bonyolult és gyakran messzire vezető tényezők magyarázzák, miért alakult éppen így és nem másként egy-egy országban valamely probléma megoldása. A szeptember 9-i forradalomnak — amely az antifasiszta harc egyenes folytatása volt — vezető ereje ismét a proletariátus és a kommunista párt volt. A forradalom győzelme után a hatalom a Hazafias Arcvonal kezébe került, de *az új kormányban kezdettől fogva döntő befolyása volt a kommunista pártnak.*

Ennek a körülménynek természetesen kezdettől fogva rá kellett nyomnia bélyegét a megoldandó feladatokra is. Már a szeptember 17-i kormányprogram a demokratikus átalakulás megoldása, a fasizmus elleni harc mellett kimondja a monopóliumok megszüntetésének, a tőkés profit ellenőrzésének, a földreform végrehajtásának, a közlekedés, a legfontosabb bányák, bankok, üzemek azonnali államosításának szükségességét. Meg kell jegyeznünk, hogy a földreform Bulgáriában lényegesen több volt, mint demokratikus intézkedés. Mivel feudális maradvány alig volt, az az intézkedés, amely a magántulajdonban levő föld nagyságát egy-egy parasztgazdaságban maximum 20 hektárra korlátozta (azzal a feltétellel, hogy birtokosa maga műveli meg) nyilvánvalóan a kulákság ellen irányult. Az sem lényegtelen körülmény, hogy mivel a bolgár kulákréteg meglehetősen vékony volt (a parasztság zömét a középparasztok tették ki) a kulákföldek szétosztása sem elégíthette ki a parasztság földigényét, s így igen hamar mindennél meggyőzőbb gazdasági szükségszerűség bizonyította be Bulgáriában, hogy a gazdasági felemelkedés egyetlen útja a mezőgazdaságban a szövetkezeti út. Erről tanúskodik az is, hogy rögtön a szeptember 9-i fordulat után (már az agrárreform előtt is) szép számmal alakultak mezőgazdasági szövetkezetek.

Tekintetbe véve azt, hogy Bulgária nemzeti ipara a háború előtt rendkívül fejletlen volt (az ipari és a mezőgazdasági termelés volumene 1939-ben

⁴ T. Zsivkov: Beszámoló a Bolgár Kommunista Párt VII. kongresszusán.

az össztermelés 24,8%-a, illetve 75,2%-a volt a mezőgazdaság javára), az ipari munkások száma nem volt több 100 000-nél, s így a mezőgazdaság igen fontos szerepet játszott az ország gazdasági életében, a mezőgazdaság sorsának alakulása a felszabadulás után is különösen jelentős tényező maradt. Márpedig, amint láttuk, a mezőgazdaságban — a sajátos feltételek folytán — nem pusztán demokratikus, hanem lényegében szocialista átalakulás (persze fokozatos és viszonylag lassú átalakulás) kezdődött meg már a szeptember 9-i forradalom után.

De a forradalom első időszakában végrehajtott többi intézkedés legnagyobb része is — pl. az iparra vonatkozóak — az ország lehetőségeit figyelembe vevő, erősen fokozatos fejlődés belső lépéseiként kezdettől fogva anti-kapitalista jellegűek voltak.

Nevezhető-e ilyen körülmények között a bolgár forradalom egyáltalában népi demokratikusnak?

Nos, az, hogy a bolgár forradalom kezdettől fogva szocialista forradalomnak tekinthető, semmit sem változtat azon a tényen, hogy ugyanez a forradalom *formáját tekintve* népi demokratikus jellegű. A bolgár forradalom is, az orosz forradaloménál szélesebb, antifasiszta demokratikus népi frontra támaszkodva bontakozott ki. Bármennyire sajátosan fonódtak is össze a demokratikus feladatok az antikapitalista forradalmi harc feladataival az egységfronton belül, a forradalmat kirobbantani is, továbbvinni is csak az így kialakult sajátos viszonyok számbavételével lehetett. Ez azt jelentette, hogy a szeptember 9-i forradalomban és az utána következő időszakban a proletariátus nem csupán a szegényparasztságot tekintette szövetségeseinek a burzsoázia ellen folyó harcban, hanem e szövetségbe az antifasiszta harc révén kialakult feltételek folytán bevonhatja a középparasztságot is, sőt helyes, fokozatos politikával egy időre közömbösítheti a burzsoázia egy részét is. A szélesebb társadalmi bázis természetesen igen kedvező körülmény, amelyet a proletariátus pártjának ki kell használnia, a középparasztságot nem szabad elriasztania, ezért folyton erre a demokratikus népi frontra támaszkodva *fokozatosan kell kiépítenie a proletárdiktatúrát és az új hatalomnak szervezeti felépítésében is tükrözőnie kell e széleskörű népi front bevonását az ország vezetésébe is.* — Ez a fokozatosság tökéletesen összefér azzal, hogy amennyiben erre adott országban az objektív és szubjektív feltételek egyaránt megvannak, az új hatalom lényegében kezdettől fogva a proletárdiktatúra funkcióit gyakorolja, azaz szocialista jellegű legyen.

Most azonban felmerülhet a kérdés: ha Bulgáriában szocialista forradalom kezdődött közvetlenül 44-ben, nem látszik-e szinte magától értetődőnek, hogy a fejlettebb kapitalista országokban még inkább felesleges a felszabadulás után egy önálló demokratikus szakasról beszélni a forradalom fejlődésében? — Már a bolgár forradalom elemzésénél abból indultunk ki, hogy az *antifeudális szakasz hiánya önmagában még nem döntő érv amellet, hogy a forradalom már kezdeti szakaszán is szocialista volt*, nem csupán demokratikus jellegű. A bolgár forradalom fejlődésének elemzésekor éppen azt igyekeztünk hangsúlyozni, hogy a gazdasági alap kapitalista jellege a forradalomnak *csupán egyik* lényeges meghatározója, de emellett még számos más olyan tényező is meghatározó szerepet játszhatik, amely mélyen az illető ország sajátos társadalmi, gazdasági viszonyaiban leli magyarázatát. Azaz, ismételten hangsúlyoznunk kell, hogy *a forradalom fejlődésének irányát, az egyes időszakok politikai tartalmát meghatározni csak a konkrét viszonyok, mindenekelött a hatalom összetételének és alap-*

vető jellegének, valamint a kitűzött közvetlen célok tartalmának konkrét elemzésével lehet. Éppen ezért nincs kizárva az a lehetőség, hogy ezeknek a konkrét viszonyoknak elemzése során a Bulgáriánál fejlettebb kapitalista országok esetében kiderül, hogy itt a sajátos feltételek egy viszonylag önálló, tartalmában a nemzeti demokratikus feladatokat lényegében túl nem lépő szakaszt tettek szükségessé a forradalom fejlődésében. A németországi helyzet alakulásának részletes elemzése (bár ez önmagában is roppant érdekes probléma) túl messzire vezetne, de ha csak arra gondolunk, mit jelentett a háború utáni években a különböző megszállási övezetek megléte a proletariátus forradalmi harca szempontjából, sőt 49 után is Németország kettéválasztottsága, az a körülmény, hogy a Német Szocialista Egységpártnak nyitott határok mellett, a bonni rendszer tőszomszédságában kell győzelemre vinni a szocializmust⁵ — máris vitán felül áll, hogy először is Németország a háború után nem léphetett közvetlenül a szocialista forradalom útjára, másodsor, hogy ezek a körülmények különösen körültekintő, határozott, de egyben óvatos sajátos politikát tettek és tesznek szükségessé a Német Demokratikus Köztársaságban 49 óta is.

Talán ennyi is elég ahhoz, hogy a fentiekből néhány általános következtetést vonjunk le. A legkézenfekvőbb elsősorban az, hogy mivel a népi demokratikus forradalom fejlődése a különböző országokban az egyes forradalmi szakaszok jellegét tekintve sem azonos módon alakult, a fejlődés két szakaszát nem tekinthetjük olyan sajátosságnak, amely a népi demokratikus forma lényegéből folyik. Igaz, hogy több ország, sőt a népi demokratikus országok többsége ezen az úton haladt, de mint láttuk, egy részükben ez a viszonylagos elmaradottsággal, a megelőző történelmi fejlődésük folyamán megoldatlanul maradt polgári demokratikus feladatokkal magyarázható, más részükben csak az illető országra jellemző sajátos történelmi feltételek kialakulásával. Pusztán a közös vonásokból, amelyek a forradalmi átalakulás kezdetén minden népi demokratikus országra jellemzőek voltak, ezek a fejlődési szakaszok nem vezethetők le.

A népi demokratikus országok fejlődésével foglalkozó cikkekben és tanulmányokban az olyan megállapítások, amelyek szerint a népi demokratikus országokban a forradalom fejlődése általában két szakaszban valósult meg, nyilván vagy azon a meggyőződésen alapszanak, hogy ez a fejlődés menet *minden* szóban forgó országra jellemző, kivétel nélkül mindegyik konkrét története ezt bizonyítja, vagy amint ez más cikkekből kiderül, ez az „általában”, „a népi demokratikus országok többségét” jelenti csupán. Az előbbieken egy ország példájára utalva, megpróbáltuk bizonyítani, hogy nem minden népi demokratikus ország fejlődése alakult a két szakasznak megfelelően. Amennyiben pedig az utóbbi esetről van szó, ez nyilvánvalóan olyan következtetés, amely különösen szembeötlő akkor, ha ezt a kijelentést a két szakasz általános jellemzése követi, anélkül, hogy felmerülne a miértek kérdése, hogy tudniillik miért, milyen konkrét okok következtében haladt a népi demokratikus országok nagy részében a forradalom fejlődése lényegében azonos úton (az egyes fejlődési szakaszokat tekintve is). A másik „miért” logikus folytatása az előbbinek és így hangzana: Mi az oka annak, hogy más népi demokratikus országok esetében más úton haladt, nem ugyanezekben a szakaszokban nyert kifejezést a forradalom előrehaladása? Ezeknek a kérdéseknek a felvetése nélkül a fenti megoldás ugyanis szükségképpen úgy fest, hogy a népi demokratikus országok

⁵ W. Ulbricht: Beszámoló a NSZEP V. kongresszusán.

többségében megvalósult fejlődésmenet a jellemző, a normális (azaz a népi demokratikus forma lényegéből folyó), és ha egyes országok konkrét története eltérést mutat ettől a sémától, úgy az kivétel (amelyről, mint ilyenről, az általánossal foglalkozó munkában nem érdemes sokat beszélni). Azaz, eszerint van egy jellemző fejlődési út (és hogy lehetne általában jellemző, ha nem a közös lényegből folyna?) de ez a népi demokratikus útra általában jellemző menet nem feltétlenül jellemző minden népi demokratikus országra külön-külön. De hát akkor talán mégsem „általában” jellemző és meg kell keresni a konkrét magyarázatát?

Eddig a fejlődés különbségeit hangsúlyoztuk az egyes országok között. Most foglaljuk össze azokat a közös vonásokat, amelyek e különbségek ellenére, illetve ezek mélyén megtalálhatók az összes népi demokratikus országok fejlődésében.

Tehát: mennyiben teszik hasonlónvá a forradalom általános menetét a különböző országokban a kiindulópontnál feltárt közös vonások? Az előbbiekből kiderül, hogy mindenekelőtt szükségessé teszik bizonyos demokratikus feladatok megoldását. Ezek megvalósítása egyes országokban meghatározza egy egész, viszonylag hosszú időszak alapvető tartalmát, de előfordulhat, hogy a demokratikus feladatokat teljes egészükben a szocialista forradalom keretében oldják meg. Itt is, ott is nyilvánvalóan a forma *fokozatosságáról* van szó. Ami az osztályerőviszonyok további alakulását illeti, a fokozatosságra törekvő politika éppen azt tükrözi, hogy a proletariátus igyekszik minél szélesebb néprétegek támogatását megnyerni most már a szocialista forradalom céljai érdekében, és ezért előbb azt hangsúlyozza, ami ezekben az ő érdekeikkel közvetlenül is közös, ezen az alapon tovább ápolja, fenntartja pl. a középparaszt-sággal az antifasiszta harcban kötött szövetségét, és menetközben lassan meggyőzi arról, hogy alapjában véve távolabbi érdekeik is közösek. A burzsoáziával szemben szintén a fokozatosság politikáját alkalmazza, amennyiben különbséget tesz a burzsoázia egyes rétegei között is. A békés út érdekében felhasználva a burzsoázia egyes rétegeinek antifasiszta, antiimperialista demokratikus törekvéseit, ezekkel a rétegekkel is együttthalad mindaddig, amíg ez a saját osztályérdekeit nem sérti.

Ez így persze nagyon sematikus hangzik, de az összes népi demokratikus országok fejlődésében közös és csak a közös vonások kiemelése mindenképpen a fejlődés elvont sémája lehet és nem több. Mindez így csupán a fejlődés általános irányát jellemzi. De ezeknek a közös vonásoknak — ha valóban van valami meghatározó szerepük — érvényesülniük kell a társadalmi élet egyes konkrét (politikai, gazdasági, kulturális) területein külön-külön is. Természetesen nem vizsgálhatjuk itt most meg e közös jellemvonások megjelenési formáit minden területen és teljes gazdagságukban, ezért csupán egy-két terület néhány problémáját érintjük.

III. A közös vonások érvényesülése a politikai és gazdasági élet területén

Az államhatalom kérdése tudvalevően minden forradalom központi problémája. A szocialista forradalom győzelme is feltétlenül azt jelenti, hogy a hatalom, az állam irányítása a proletariátus kezébe megy át, ő e hatalom birtokában a régi burzsoá államgépezetet szétzúzza és a proletariátus diktatúráját kifejező újat hoz helyette létre. Ahhoz, hogy felelni tudjunk arra a kérdésre, vajon a közös sajátosságok meghatározzák-e valamilyen értelemben a hatalom

átvételének, illetve az új államgépezet létrehozásának módjait, formáit a népi demokratikus országokban, nyilván meg kell vizsgálnunk az érintett országok *egyedi fejlődését* ebből a szempontból. Márpedig, ha már a fejlődés általános menetét tekintve is fontos különbségekre bukkantunk az egyes országok között, a különbségek elkerülhetetlenül egyre sokrétűbbek, gazdagabbak és fontosabbak lesznek, minél kevésbé általános, konkrét területek problémáit vizsgáljuk. Ekkor válik valóban nyilvánvalóvá, hogy a fejlődés közös vonásai nemcsak hogy azt nem zárják ki, hogy az egyes népi demokratikus országok fejlődésében különbségek legyenek, de könnyen lehetséges az is, hogy bizonyos szempontból, vagy bizonyos szempontokból egy-egy népi demokratikus ország fejlődése közelebb álljon a Szovjetunió, tehát egy más formában lezajlott forradalom fejlődéséhez, mint a többi népi demokratikus országéhoz. Ez nem változtat azon, hogy emellett *vannak* olyan közös vonások, amelyek a részterületek, így például a politikai élet fejlődésének *formáját* is az összes népi demokratikus országokban közössé teszik. Mi éppen ezt a közöset keressük. Mit jelent itt az a „közös forma”?

Minden egyedi különbség ellenére megállapíthatjuk, hogy egy sor népi demokratikus országban a hatalom nem ment át közvetlenül a kommunista párt vezette proletariátus kezébe. A felszabadulás után megalakult magyar forradalmi kormányban például nemcsak hogy a demokratikus egységfronthoz tartozó összes pártok képviselve voltak, de az is tény, hogy ebben a kormányban a kommunista párt még kisebbségben volt. Ez pedig adott esetben azt a másik tényt tükrözte, hogy a kommunista párt mögött korántsem álltak még a demokratikus célkitűzéseken túl is hozzá csatlakozni kész döntő tömegek. Egyelőre tehát nyilván nem lehetett szó másról, minthogy a kommunista párt vezetőszerpe a forradalomban elsősorban úgy nyilvánul meg, hogy a demokratikus feladatok végsőkéig következetes megvalósításáért küzd, és ezen az alapon fokozatosan készíti elő a talajt a forradalom továbbvitelére, a hatalom átvételére. Ilyen körülmények között a szocialista forradalom bázisának növekedése elkerülhetetlenül összefonódott bizonyos burzsoá rétegek megtorpanásával, reakcióssá válásával és leleplezésével, tehát a demokratikus forradalmi bázis bizonyos szűkülésével. Magyarországon ez együtt járt nem csupán a reakcióssá vált burzsoá pártok felszámolásával, hanem sajátos körülmények folytán egyáltalában a többpártrendszer megszűnésével. (Ez egyébként azt bizonyítja, hogy a többpártrendszer sem a népi demokratikus forma lényegéből folyó közös vonása az összes népi demokratikus országoknak.) A többpártrendszer megszűnése azonban nem jelentheti a széles demokratikus pártok kívüli tömegek kirekesztését az ország irányításából, sőt a proletariátusnak az a törekvése, hogy továbbra is egy viszonylag szélesebb népi egységre támaszkodjék, szervezeti formát is ölt. (Hibáitól eltekintve elvileg a magyar Hazafias Népfront is kezdettől ennek a törekvésnek kifejezése volt.)

A legtöbb népi demokratikus országban a proletárdiktatúra szakaszában is megmaradt a többpártrendszer, ezekben az országokban a kommunista párt által vezetett koalíciós kormányok működése fejezi ki ugyanezt a sajátosságot. Nem is a konkrét megvalósulási forma ilyen vagy olyan voltán múlik a dolog, hanem azon, hogy a népi demokratikus forradalom alapvető sajátosságának valamilyen konkrét formában, szervezeti formában is kifejezésre kell jutnia.

Természetesen nemcsak a többpártrendszer kérdésében alakult a magyarországitól eltérően a többi népi demokratikus ország politikai életének fejlődése. Kínában például, mint ismeretes, a munkás — paraszt demokratikus diktatúra

megteremtése a fegyveres harc körülményei között területileg is fokozatosan, különböző időben ment végbe. Ennek következtében lényegében a helyzet fokozatos megérlelődése arra, hogy a proletariátus kezébe vegye az egész hatalmat, szintén abban az időszakban történt, amikor még igen nagy területeken csak a demokratikus hatalom megalakításáért folyt a harc, másrészt a szocialista forradalom itt sajátosan széles bázisra támaszkodik; a szocializmus építésében felhasználják és átnevelni igyekeznek a burzsoázia egy részét, amely részben a régi Kína félgymarmati helyzetéből kifolyólag, részben gyengesége miatt kénytelen beleilleszkedni az új rendszerbe. De ezek a példák is csupán azt bizonyítják, hogy ezekben az eltérő vonásokban konkrét formákban nyer kifejezést ugyanaz a közös sajátosság: *a népi demokratikus összefogásra támaszkodó sajátosan fokozatos fejlődés szükségessége*. Bulgária esetében az volt a döntő különbség, hogy itt a hatalom kérdése eldőlt a szeptemberi fordulattal. De, mint utaltunk rá, ez éppen nem teszi feleslegessé a fokozatosságot a proletárdiktatúra kiépítésében. A kiindulópont itt is egy széles demokratikus forradalmi alap volt, s ha a kommunista pártnak a forradalmi kormányban kezdettől döntő befolyása volt, ez azt tükrözte, hogy ezen a demokratikus bázison belül a szocialista forradalom erői sokkal nagyobbak és érettebbek voltak, mint pl. Magyarországon. A kommunista párt azonban az *egész demokratikus frontra* igyekezvén támaszkodni, ennek megfelelően tehát csak fokozatosan haladhatott előre.

Mi a helyzet a gazdasági élet területén?

Maradjunk Bulgáriánál. Mivel magyarázható az a sajátos helyzet, hogy a proletárdiktatúra funkcióit teljesítő kormány, bár rögtön a szeptemberi forradalom után közvetlenül célul tűzte ki (és meg is valósította) többek között a nagy monopóliumok azonnali kisajtítását, de ennél tovább az ipar területén egy viszonylag hosszú időn keresztül nem ment? 1947-ig az ipari vállalatok 83,6%-a magánkézben maradt, az egész ipar szocializálására — a proletárdiktatúrának erre az alapvető gazdasági és politikai intézkedésére — csak ezután került sor. Nyilvánvalóan elsősorban az adja meg a magyarázatot, hogy a már tárgyalt okok következtében szükséges is volt, lehetséges is volt a nemzeti burzsoázia egy részével egy darabig együtt haladni és nem azonnal szembefordulni az egész burzsoáziával. Ennek következtében a gazdasági talajt sem húzhatták ki az egész burzsoázia lába alól egy radikális intézkedéssel, amely az egész ipart azonnal államosítja, hanem a forradalmi bázis érdekei diktálta fokozatossággal kellett haladni. Azt természetesen már Bulgária konkrét körülményei magyarázzák — mindenekelőtt a monopolizálódás előrehaladottsága —, miért maradt a vállalatok *döntő többsége magánkézben*. Az ipari monopóliumok államosítása az ipar nagyobb részét, az ipari burzsoáziának azonban viszonylag kis részét érintette, a fokozatos előrehaladás pedig nyilván az utóbbival kapcsolatban szükséges.

A munkás — paraszt demokratikus diktatúra szakaszát megjárt országokban fokozatosan az ipar döntő területeit államosították már a demokratikus forradalom szakaszán. Adott körülmények között ezek az intézkedések az általános demokratikus szakaszon belül már a nyílt antikapitalista tendenciák erősödését fejezték ki. A *fokozatosság* viszont mindenütt a demokratikus forradalmi alap követelményét fejezte ki, de különböző formákban. A legkirívóbb példa arra, hogy a közös meghatározó alap alkotóan új módszerek alkalmazását is lehetővé teszi, mindenekelőtt Kína, ahol, mint ismeretes, a szocialista ipar megteremtése különböző átmeneti formák, így az államkapitalizmus különböző

formái (állami—kapitalista vegyes vállalatok, állami fizetést és a befektetett magántőke után járadékot kapó tőkések alkalmazása stb.) felhasználásával történik.

Csak utalhatunk arra, hogyha nem is a gazdasági elmaradottság, de más körülmények folytán a Német Demokratikus Köztársaságban szintén sajátos konkrét formákban nyilvánult meg ez a fokozatosság az ipar államosításában. Nyilvánvalóan alapvetően Németország sajátos politikai helyzetével magyarázható a különösen rugalmas politika szükségessége, amelynek megfelelően alkotóan használják fel az átmeneti megoldások legváltozatosabb formáit. Itt is létrejöttek például állami részesedéssel dolgozó üzemek.

Természetesen az államosítás a szocialista ipar megteremtésének csak az első lépése, de ha a szocialista ipar megteremtésének egész folyamatát vizsgáljuk, az itt fellelhető közös vonásokat ismét csak kapcsolatba kell hozni a kiindulásnál feltárt közös vonásokkal: a szocialista iparosításnak minden népi demokratikus országban közös vonása, hogy mivel kezdettől fogva támaszkodhattak a Szovjetunió segítségére, majd később a többi népi demokratikus ország kölcsönös támogatására, *fokozottabban figyelembe vehetik az arányok kialakításánál és az ütem megállapításánál az ország természeti és gazdasági adottságait*, mint a Szovjetunió, amely csak a maga erejére utalva, hallatlan erőfeszítéseket volt kénytelen tenni az ipar mindenoldalú gyors fejlesztésére. (Ezen belül az iparosítás lassúbb vagy gyorsabb ütemét végső soron tehát az egyes országok konkrét adottságai szabják meg. Ezért nem mond a közös vonásokról semmit az olyan megállapítás, amely szerint a népi demokratikus országokban az iparosítás különböző, a szovjet iparosítástól eltérő ütemben történik.)

A *mezőgazdaság* helyzetének alakulása mindenütt fontos kérdés. Részben azért, mert a mezőgazdaságban dolgozó lakosság száma még a fejlett iparral rendelkező népi demokratikus országokban is jelentős (az NDK-ban pl. 1950-ben a közel 8 millió keresőből kb. 2 millió dolgozott a mezőgazdaságban), és a fejlett mezőgazdaság megteremtése mindenütt lényeges kérdés, másrészt mert a mezőgazdaság szocialista átalakulása különösen nehéz, bonyolult, problematikus folyamat. Feltétlenül utalni kell arra, hogy az volt a Szovjetunióban is. A mezőgazdaság szocialista átszervezése itt sem mehetett végbe egysapásra, különböző fokozatok nélkül. Gondoljunk csak arra, hogy ráadásul a földkérdést Oroszországban a szocialista forradalom győzelme után kellett megoldani, a föld nacionalizálásától pedig közel egy évnek kellett eltelnie ahhoz, hogy a fordulatot a demokratikus forradalomról a szocialista forradalomra falun is meg lehessen valósítani, illetve meg lehessen kezdeni. Mert ez még csak a legkezdeti a szocialista átalakulás folyamatának. „Nálunk a falu maga csak 1918 nyarán és őszen éli át az „októberi” (azaz proletár) forradalmat” — írja Lenin.⁶

De ha ez így van, vannak-e a népi demokratikus országokban ugyanennek a folyamatnak sajátos jellegzetességei?

Országonként mindenesetre vannak. Minket azonban ismét az érdekel elsősorban, ami ezekben közös.

Igen gyakran abban jelölik meg a mezőgazdaság fejlődésének legfontosabb közös sajátosságát a népi demokratikus országokban, hogy itt a földkérdést a Szovjetuniótól eltérően nem nacionalizálással, hanem földosztással oldották meg. Vizsgáljuk meg először ezt a kérdést.

⁶ Lenin: A proletárforradalom és a renegát Kautsky. (Ö. M. 28. köt. 310. o.)

Mindenekelőtt le kell szögeznünk, hogy sem a föld felosztása, sem nacionalizálása nem szocialista intézkedés, ennek ellenére a földosztás a szocialista átalakulás szempontjából mégiscsak egy alacsonyabb forma, amely a mezőgazdaság szocialista átszervezésénél különböző speciális átmeneti formák alkalmazását teheti hosszabb időre jelentőssé. Abban, hogy a népi demokratikus országokban a föld felosztását választották kiinduló formaként, kétségtelenül kifejezésre jutott a széles demokratikus forradalmi alap teremtette sajátos helyzet felismerése. Meg kell azonban jegyeznünk, hogy a parasztság földdel kapcsolatos követeléseinek ilyen vagy olyan alakulása önmagában is egy bonyolult, az adott ország mezőgazdaságának és forradalmi mozgalmának sajátos fejlődését kifejező forma, és így a teljes válasz arra a kérdésre, miért a földosztást kellett a népi demokratikus országokban az agrárkérdés megoldási formájául választani, végeredményben csak *az egyes országok fejlődésének konkrét elemzése adhatja meg*. Hiszen amikor a szovjet hatalom rögtön az októberi forradalom győzelme után kihirdette a föld nacionalizálását, ebben a *formában* nem csupán az jutott kifejezésre, hogy a bolsevik párt a proletariátus osztályérdekeinek leginkább megfelelő formát valósítja meg, hanem arról volt szó, hogy a bolsevik párt a parasztbizottságok által kidolgozott, az eszer-párt agrárprogramjában megfogalmazott követeléseket szószerint teljesítette — azaz a parasztság Oroszországban 1917-ben a föld nacionalizálását követelte, és a bolsevik párt az orosz parasztmozgalom egész konkrét fejlődése által meghatározott módon cselekedett a nacionalizáláskor.⁷

Mindenesetre a földosztás tényéből kell kiindulni, ha a további fejlődés közös vonásait akarjuk megtalálni. Ehhez azonban számba kell vennünk, hogy — amint erről már szó volt — egyes népi demokratikus országokban a földosztásnak nem antifeudális, hanem elsősorban már antikapitalista éle volt. Emellett utaltunk már arra is, hogy pl. Bulgáriában a mezőgazdaság szocialista átalakulása, a parasztság szövetkezetekbe tömörítése is szinte a forradalom győzelme után azonnal megindult. (A viszonylag könnyebb áttérés lehetőségét természetesen, a már említett okon kívül — a mezőgazdasági földterület viszonylag kevés volta — a termelési viszonyok alakulása, a mezőgazdaság egész megelőző fejlődése indokolja.) A különbségek tehát ismét igen nagyok. Mi hát a közös? Ismét csak egy *sajátos* fokozatosság, amely minden népi demokratikus országban — a kollektivizálás viszonylag gyors és könnyebb folyamatában pl. Bulgáriában is — megnyilvánul. Itt pl. döntő többségben olyan termelőszövetkezetek alakultak, amelyekben a tagok nem csupán végzett munkájuk alapján részesedtek a jövedelemből, hanem meghatározott járadékot is kaptak a bevitt földterület arányában. A szövetkezeti forma fokozatos fejlődése mindenekelőtt abban jut kifejezésre, hogy a szövetkezetek a fejlődés során önként áttérnek csak a munka arányában jövedelmező magasabb formákra (1958-ban már 856 szövetkezeti gazdaság mondott le a földjáradékról). Így tulajdonképpen olyan sajátos módon alakul a helyzet, hogy a kollektivizálás folyamatában, fokozatosan és a gyakorlatban oldódik meg a föld nacionalizálásának kérdése.

Különböző átmeneti formák, a társulásnak a fejlődés alacsonyabb vagy magasabb fokozatait kifejező szövetkezeti típusok a többi népi demokratikus országban is jellemzőek az átalakulás folyamatára. Persze ezek a különböző

⁷ Lenin: Beszéd az OK(b)P VIII. kongresszusán a pártprogramról. (1919. márc 19.)

formák valóban különbségeket jelentenek országoként is. Kína végtelenül elmaradott gazdasági viszonyaival magyarázható pl., hogy itt a mezőgazdasági társulás különleges úton, különleges formában valósul meg. A kisparaszti gazdaságok mezőgazdasági kommunákba tömörülése lényegében már megtörtént, ezek a mezőgazdasági társulások azonban túlnyomórészt még ma is a föld kézierővel történő megművelésén alapulnak, a gépesítés az ország gazdasági erősödésének, mindenekelőtt ipari fejlődésének arányában, lényegében a szocialista termelési viszonyok megteremtése után soron következő folyamat. Ugyancsak Kína a legszembeötlőbb példája annak, hogy a népi demokrácia sajátos osztályerőviszonyok folytán adott körülmények között lehetséges a falusi burzsoáziával szemben is az osztályharc kevésbé éles formáit, az átnevelés módszerét is alkalmazni. Kínában a kulákok is beléphetnek a kommunákba (egy részük meghatározott tagjelölt-idő után, más részük úgy, hogy a kommunában állandó felügyelet alatt áll).⁸ Németországban egyébként hosszú időn keresztül szintén beléphettek nagygazdák is a szövetkezetbe.

Láthatjuk, hogy amennyiben a népi demokratikus országok mezőgazdaságának fejlődésében a Szovjetuniótól eltérő formákat találunk, ezek is csak *annyiban közösek egymással, amennyiben alapjában meghatározzák őket az osztályerőviszonyok közös vonásai.*

IV. A népi demokratikus forma lényegét meghatározó közös vonások összefoglalása. A közös vonások és a tartalmi sajátosságok viszonya

Foglaljuk össze az elmondottakat. Megvizsgáltuk a népi demokratikus forradalom kiinduló pontját alkotó gazdasági és politikai helyzetet a különböző országokban. Úgy találtuk, hogy a forradalom a gazdasági fejlettség legkülönbözőbb fokán álló országokban indul meg. Ami azonban minden országnak közvetlenül a forradalom előtti helyzetében közös volt, az a nemzeti függetlenségi, antiimperialista, antifasiszta demokratikus mozgalom talaján kibontakozott széles forradalmi bázis — tehát az *osztályerőviszonyok sajátosan közös irányba mutató alakulása volt. Ehhez járult egy másik, nemzetközileg ható tényező: a Szovjetunió segítsége (mely ilyen vagy olyan formában minden népi demokratikus országban érvényesült).*

Ezek a közös vonások a további fejlődés formáját bizonyos értelemben meghatározták, és pedig úgy, hogy minden népi demokratikus országban a gazdasági és politikai élet minden területén *a fejlődés sajátos fokozatosságát tették szükségessé. Véleményünk szerint ennyi és nem több az a közös, amely a változatosságban gazdag konkrét formákat ezekben az országokban mégis alapjában azonossá teszi. Kevés ez? Igen is, nem is. Ahhoz mindenesetre kevés, hogy bármely népi demokratikus ország konkrét fejlődésének problémáit pusztán e közös ismeretének segítségével megmagyarázzuk vagy megoldjuk. De hiszen elsősorban az is volt a célunk, hogy bebizonyítsuk: azok a közös vonások, amelyeket népi demokratikus formának nevezünk, a fejlődés általános menetét is, a részterületek fejlődésének formáit is csak igen nagy vonásokban szabhatják meg, és nem tüntethetik el az egyes országok konkrét viszonyainak igen lényeges különbségeit. Másrészt azonban látnunk kell, hogy ez a közös vonások jelentőségéből nem von le semmit. Igyekeztünk kimutatni, hogy ezek a társadalmi élet minden területén érvényesültek, minden területen*

⁸ Lásd pl. Sceserbakov: A szocializmus építése a Kínai Népköztársaságban.

a problémák megoldásánál számba kellett őket venni. Véleményünk szerint nemcsak a konkrét különbségek, de a közös vonások, a közös forma értékét is sokkal inkább csökkenteni minden olyan nézet, amely az utóbbiak meghatározó szerepét bármilyen vonatkozásban túlbecsüli. Mert mit kezdünk az olyan „közös” vonásokkal, amelyekről a konkrét problémák elemzésekor kiderül, hogy nem magyaráznak meg semmit?

Nem lenne teljes az összefoglalás, ha röviden vissza nem térnénk ahhoz az előbbiekben felvetett problémához, hogy vajon a népi demokratikus forradalmak esetében nem egyszerűen arról van-e szó, hogy ezekben az országokban lényegében sikerült megvalósítani, végigvinni azt a forradalmi utat, amelyet 1905 előtt Lenin lehetőségként állított az orosz forradalmi mozgalom elé?

Mindaz, amit eddig elmondtunk, tulajdonképpen tartalmazza a választ. A népi demokratikus forma nem azonos egyszerűen ezzel a forradalmi úttal, mert az előbbi nem teszi feltétlenül szükségessé a munkás—paraszt demokratikus diktatúra viszonylag önálló, közbülső szakaszának megvalósítását. A népi demokratikus forma lényegét meghatározza a viszonylag széles demokratikus forradalmi bázis, amelyen a forradalom kibontakozik, valamint a Szovjetunió segítsége, mindez feltétlenül demokratikus feladatok megoldását is szükségessé és lehetségessé teszi, de ha egyrészt a termelési viszonyok kapitalista jellege, másrészt a kommunista párt befolyásának nagysága, azaz a szocialista forradalom bázisának ereje egy adott országban ezt lehetővé teszi, a proletariátus (a demokratikus egységfrontra támaszkodva, tehát sajátos formában) közvetlenül kezébe veheti a hatalmat és kezdettől lényegében a proletárdiktatúra feladatait valósíthatja meg.

Lebecsüljük-e ezzel a munkás-paraszt demokratikus diktatúrán át vezető permanens forradalom jelentőségét? Úgy gondoljuk, nem. Vitathatatlan, hogy a Lenin által feltárt út lényege meghatározott keretek között *általános érvényű, nem csupán az orosz forradalom lehetséges fejlődésére vonatkozó felismerést tartalmaz*. Sőt, az is bizonyos, hogy ennek a forradalmi útnak jelentősége az imperializmus fejlődésének és a szocialista világrendszer megerősödésének mai szakaszán különös jelentőségre tesz szert. Ha adott országban a helyzet egy szocialista forradalom megvívására még éretlen, úgy ez az *egyetlen* forradalmi út, amely a proletariátus előtt nyitva áll mind a viszonylag elmaradott, mind a fejlett kapitalista országokban. Vagyis: csupán azt állítjuk, hogy a népi demokratikus *forma* kérdéséhez viszonyítva a munkás-paraszt demokratikus diktatúrán át vezető út problémája már *tartalmi* kérdés. Általános érvénye, s így jelentősége semmivel sem lesz kisebb az eljövendő forradalmak számára, ha elvileg a jövőre nézve sem zárjuk ki megfelelően érett gazdasági és osztályerőviszonyok esetén egy — széles demokratikus alpból kiinduló, tehát formájában népi demokratikus — közvetlenül szocialista forradalom győzelmének lehetőségét. Ezt támasztja alá a népi demokratikus országok fejlődésének tapasztalata: a népi demokratikus országok nagy részében az erőviszonyok még nem voltak érettek a szocialista forradalom megvívására. Láttuk, ezekben az országokban valóban úgy foglalható össze a forradalmi fejlődés lényege, hogy itt sikerült megvalósítani a munkás—paraszt demokratikus diktatúrát és ezen a talajon közvetlenül, viszonylag békés úton áttérni a szocialista forradalomra. De láttuk azt is, hogy nem minden népi demokratikus ország indult a forradalmi fejlődés útján a szocialista forradalomra még éretlen viszonyokkal, és hogy itt nem is volt szükség a munkás—paraszt demokratikus diktatúra külön szakaszára.

Ezekután tovább kell mennünk még egy lépéssel. Láttuk: a népi demokratikus forma lényege tulajdonképpen nem más, mint egy forradalmi útnak, a forradalom *fejlődésének* az Oroszországban lezajlott forradalmi folyamattól eltérő, *sajátos formája*. Ez a körülmény önmagában is figyelmeztet arra, hogy e két út, *a népi demokratikus és a szovjet forma különbözőségét, ellentétét nem szabad metafizikusan felfogni*. Mit jelent ez?

A népi demokratikus országok esetében kiemeltük azt a körülményt, hogy itt a forradalom kezdettől széles tömegbázisra támaszkodhatott. A Szovjetunióban a demokratikus forradalmi bázis a februári forradalmat követő időszakban leszűkült, nemcsak abban a vonatkozásban, hogy a burzsoázia eltántorodott a forradalomtól, hanem úgy is, hogy a proletariátus az egész burzsoáziával fegyveresen kénytelen lévén szembe fordulni, ebben a harcban az ingadozó rétegek, például a középparasztság szövetségére nem, legfeljebb semlegesítésére törekedhetett. Ilyen értelemben beszélhetünk az orosz forradalom, helyesebben az októberi forradalom „szűkebb” forradalmi bázisáról. Ez azonban itt is csak a kiindulópont, mert a forradalom továbbfejlődése, a szocializmus építése éppen azt jelenti az osztályviszonyok alakulása szempontjából, hogy minden dolgozó réteget meg kell nyerni a szocializmus ügyének, az egész dolgozó parasztságot és a városi kispolgári rétegeket is, azaz a szocialista forradalom bázisát a legteljesebb mértékben ki kell szélesíteni. A kizsákmányoló osztályok felszámolása, a szocialista termelési viszonyok (állami és szövetkezeti szektor) uralomra jutása az iparban és a mezőgazdaságban ugyan még korántsem jelenti a szocializmus építésének befejezését, de megnyitja a lehetőséget annak, hogy a szocialista tudat kialakítására irányuló törekvés úgyszólván nemzeti méreteket öltjön, azaz vonatkozzék az ilyen módon átalakult társadalom minden rétegére. Ez a lehetőség a szocializmus építése folyamán fokozatosan válik valóra, ami azt jelenti, hogy fokozatosan bővül a szocializmusért küzdők tábora, állandóan bővül a forradalom tömegbázisa.

A népi demokratikus országokban a „szélesebb bázis” nem jelent mást, minthogy kihasználva a sajátos körülmények folytán különös hangsúlyt kapott érdekazonosságot a proletariátus és a demokratikus célokért harcolni kész tömegek között, lehetővé vált, hogy közvetlenül erről a demokratikus alapról haladjanak tovább a szocializmus tömegbázisának megteremtése, illetve szélesítése felé. Egyrészt nem arról van tehát szó, hogy a népi demokratikus országokban nem volt szükség a szocialista forradalom tömegbázisának megteremtésére, illetve e bázis állandó növelésére és erősítésére, lévén a kiinduló pont is egy széles forradalmi bázis, hanem csupán arról van szó, hogy a sajátos kiinduló pont folytán ez csak sajátos formákban történhetett meg. Másrészt a sajátos formákból folyó jellemzője az osztályerőviszonyok s így a forradalmi tömegbázis alakulásának, hogy amint láttuk, a forradalom fejlődése folyamán kisebb-nagyobb mértékben bizonyos csoportok a burzsoázia azon rétegeiből is, amelyek csatlakoztak a demokratikus forradalmi erőkhöz, szembefordulnak a forradalommal, mihelyt annak szocialista iránya kibontakozik. A népi demokratikus országokban tehát a forradalmi bázis ilyen értelmű bizonyos szűkülésén át valósulhat meg a forradalom fejlődésének alapvető, a forradalmi bázis növekedésében megnyilvánuló tendenciája.

Miért volt szükség a forradalmi tömegbázis alakulása szempontjából összevetni a Szovjetunió és a népi demokratikus országok fejlődésének fő vonalát? Azért, mert ez egy fontos körülményre hívja fel a figyelmet. *Arra, hogy a népi demokratikus forma és a szovjet forma különbsége a forradalom fejlő-*

dése folyamán fokozatosan feloldódik, egyre kevésbé lényeges különbség lesz. Amennyiben ennek a különbségnek alapját és lényegét a sajátosan alakult osztályviszonyokban kell keresni, természetes, hogy a szocializmus alapjainak lerakásával együtt, azaz az osztályviszonyok gyökrekes átalakítása során ennek a különbségnek fokozatosan megszűnik a formák lényegét meghatározó szerepe, helyesebben fokozatosan megszűnik maga ez a különbség. Ez csak annyit jelent, hogy az osztályviszonyok közös irányban történő fejlődése a proletárdiktatúra kiépítése után szükségszerűen mind közelebb hozza a népi demokratikus formát a szovjet formához még az átmeneti időszakban. A fejlődés formai különbsége, amely a népi demokratikus országok szempontjából a konkrét viszonyok közös, de a Szovjetunióétól eltérő vonásait jelenti, nem akkor fog egycsapásra eltűnni, amikor valamennyien befejezték a szocializmus építését, hanem fokozatosan feloldódik már az átmeneti időszakban az említett okok miatt. (Természetesen arra a kérdésre, hogy a népi demokratikus és a szovjet forma között jelenleg eltűnt-e már minden lényeges különbség, csak az egyes népi demokratikus országok jelenlegi konkrét viszonyainak sokoldalú, ebből a szempontból történő vizsgálata adhat választ.)

Semmiképpen sem jelenti ez azt, hogy szerintünk a proletárdiktatúra fejlődése, a szocializmus alapjainak megszilárdítása folyamán a sajátosságok kiegyenlítődése, eltűnése menne végbe az egyes szocializmust építő országok között. Egyáltalán nem. Arról van szó, hogy a népi demokratikus országok konkrét viszonyaiban az a közös válik e viszonyok fejlődésével, változásával történelmileg túlhaladottá, amely a proletárdiktatúra megvalósítása és kiépítése formáinak szempontjából egy bizonyos szakaszon (vagy szakaszokon) át igen lényeges volt. Amint látjuk, ezek a közös sajátosságok bizonyos, közös tartalmat kifejező sajátos szervezeti formákban is kifejezést nyerhettek az egyes területeken. A népfront jellegű tömegszervezetek például az összes népi demokratikus országokban a proletárdiktatúra kiépítésének időszakában is azt a közös sajátosságot fejezték ki, hogy a proletariátus minél szélesebb dolgozó rétegeket von be az ország irányításába. De az osztályviszonyok gyökerekes átalakulása után, a szocializmus alapjainak lerakása után ez a törekvés egyre kevésbé sajátos vonás, hanem az osztályviszonyok megváltozása alapján most már a Szovjetunióval is közös lényeges törekvések kifejezése. A régebben sajátos tartalmat kifejező szervezeti forma megmarad, de fokozatosan egy már nem sajátos tartalom közvetlen kifejezőjévé válik.

A közös vonásokon túl azonban mindig megmaradnak, a szocializmus megszilárdításának folyamatában is, az egyes országok különböző viszonyainak konkrét sajátosságai, és a konkrét formákban ennek végig kifejezésre is kell jutnia. A népi demokratikus forradalom fejlődését az egyes országokban mi ugyan a konkrét viszonyokban kifejezésre jutó közös szempontjából vizsgáltuk, de nem utolsósorban éppen arra a következtetésre jutottunk, hogy ez a közös soha sem, a fejlődés egyetlen időszakában sem jelenhet meg másként, mint az illető ország egész történelmi és gazdasági fejlődése, földrajzi adottságai (természeti lehetőségei) stb. által meghatározott konkrét formákban. Ha az osztályviszonyoknak a közös cél által megszabott, lényegében közös átalakítása folytán fokozatosan el is tűnik a különbség a népi demokratikus forma és a szovjet forma között, ez korántsem mentesíti az egyes országokat vezető kommunista pártokat a konkrét lehetőségekből kiinduló önálló politika folytatásától, az adott viszonyok gondos tanulmányozásától, mert ez nem az egyedi megnyilvánulási formák feloldódását, eltűnését jelenti, sőt bizonyos értelem-

ben még inkább ezekre teszi a hangsúlyt, legalábbis olyan értelemben, hogy hangsúlyozza *e konkrét egyedi formák* tudományos elemzésének, tanulmányozásának szükségességét.

ОБЩИЕ И ИНДИВИДУАЛЬНЫЕ ЧЕРТЫ РАЗВИТИЯ СТРАН НАРОДНОЙ ДЕМОКРАТИИ

Эдит Рожакхеды

Страны народной демократии развиваются по своеобразному пути, ведущему к социализму. Содержание этого социалистического развития показывает — с точки зрения частных проблем и общего хода развития — существенные различия в отдельных странах народной демократии. Однако в глубине этих различий обнаруживается несколько общих черт, определяющих в основном революционное развитие этих стран, но одновременно приближающих и различающих это развитие от своеобразной формы развития русской революции. Автор стремится раскрыть общие черты, чтобы таким путем найти сущность народно-демократического пути развития.

Автор начинает с общих свойств ситуации, определяющей начало революции, и исследует общее в различиях, характерных для развития революции и наконец анализирует следствия этих общих черт в некоторых областях политической и хозяйственной жизни. Она делает вывод, что общие свойства развития всех стран народной демократии сводятся к тому, что, опираясь на широкую демократическую народно-освободительную антиимпериалистическую революционную базу, революция развернулась при особых условиях классовых сил и в такой международной обстановке, когда революция могла пользоваться помощью социалистического государства, сначала только СССР а позже и других стран народной демократии. В дальнейшем, вследствие этих условий, постепенное и своеобразное развитие стало возможным и необходимым.

Таким образом термин «народная демократия» обозначает не что иное, как форму революционного развития, определенную перечисленными общими чертами. Эта общая форма не исключает и не может исключить глубочайшие действия конкретных различий в отдельных странах, даже не в том смысле, что характер и содержание отдельных периодов развития определены этой общей формой.

Во время заложения основ социализма разница между народно-демократической и советской формами постепенно исчезает, поскольку ее основой являлось различное специфическое соотношение классовых сил. Однако известные конкретные различия, обусловленные конкретной ситуацией, сохраняются и вперед; их изучение представляет собою и в дальнейшем важную задачу.

COMMON AND CHARACTERISTIC FEATURES IN THE DEVELOPMENT OF COUNTRIES OF PEOPLES DEMOCRACIES

Edit Rózsahegyi

The People's Democracies advance to socialism by a characteristic revolutionary development. Regarding the problems of detail and the general line of progress this development reflects essential differences in the various countries. However, even in these differences one can find common features, which, in actual fact, determine the very form of development; these common features make the general development identical for all the countries, yet at the same time marks out the difference from the development of the Russian Revolution. The article seeks to bring out the fundamental of People's Democracy.

The article starts out by describing the common characteristics which determined the outbreak of the revolution. It also seeks to describe those common features, which appear in the differences, characteristic to the development of the revolution, and then examines the manifestation of the common features — already explained — in politics

and in some areas of economic life. It comes to the conclusion that the common features, which have manifested themselves in the development of everyone of the countries of People's Democracies, can be summed up saying that in these countries the revolution, having based itself upon a broad, democratic, national-liberation, anti-imperialist, revolutionary movement, broke out expanded in characteristic class relations, in an international situation when the revolution could count upon the help of a strong, socialist state, the Soviet Union and later upon the help of other People's Democracies as well. Later on these circumstances made a characteristic gradualness possible and necessary in making further progress.

Thus the term, People's Democracy does not denote anything else but a form of revolutionary development determined by the above mentioned common features. This form, however, does not exclude and cannot exclude the far reaching manifestation of concrete differences in content in the different countries.

In the course of building socialism, the difference between People's Democracy and the Soviet form of development gradually disappears, since the basis of that difference was the characteristic formation of the class relations. Certain concrete differences determined by the objective situation will still remain and the study of these differences will remain a very important task.

FIGYELŐ

Bevezető tanulmány Fogarasi Béla „Logika” c. könyvének 1959. évi orosz nyelvű kiadásához

Életének 68. esztendejében, 1959. április 26-án halt meg Budapesten Fogarasi Béla (szül. 1891-ben), aki tagja volt a Magyar Szocialista Munkáspártnak megalapítása első napjaitól kezdve. Fogarasi még az első világháború előtt aktív részese volt a magyarországi radikális politikai mozgalomnak. A Magyar Tanácsköztársaság idején a kultúrfrontnak volt jeles munkása: a Tanácsköztársaság bukása után, amikor Magyarországon 1919-ben a Kommunista Párt kénytelen volt illegálisba vonulni, Németországba emigrált, ahonnan rövid idő múlva áttelepedett a Szovjetunióba. Már ebben az időben foglalkozott Fogarasi a dialektikus logika kérdéseivel. Így 1927-ben jelenik meg „A XIX. századbeli dialektika történetéből” c. műve. (Lásd: „A Kommunista Akadémia Közleményei”, 1927. 19. sz.) A harmincas évek elején Fogarasi professzori minőségben működött a Szovjetunióban. Miután Magyarországon létrejött a népi demokratikus rendszer, Fogarasi Béla 1945-ben visszatért hazájába és a „Társadalmi Szemle” c. elméleti folyóirat főszerkesztője lett. 1948 óta a budapesti egyetem filozófia-professzora, 1949 óta pedig a Magyar Tudományos Akadémia Társadalom- és Történelemtudományi Osztályának az elnöke. Tollából a következő művek jelentek meg: „Tudomány és demokrácia” (1948), „Filozófiai előadások és tanulmányok” (1952), „Kritik des physikalischen Idealismus” A fizikai idealizmus bírálata, Berlin, (1953) és a „Béke és szocializmus kérdései” c. folyóiratban (1959. évi 6. sz.), már halála után jelent meg „Lukács György filozófiai nézetei” c. tanulmánya.

Fogarasinak mint tudósnek a figyelme elsősorban a logika kérdései felé irányult. 1953-ban adja ki Budapesten „Logiká”-ját magyar nyelven.

Fogarasi professzor könyve 1955-ben átdolgozott és kibővített alakban, jogosított német fordításban jelent meg Berlinben (a második kiadáshoz írt külön előszóval 1956-ban újabb kiadása jelent meg), 1955-ben jelent meg a könyv harmadik, 1958-ban pedig a negyedik kiadása magyar nyelven. Így tehát műve széles körökben válik ismertté. Fogarasi „Logiká”-ja érdekes kezdeményezés, amelyre a szovjet olvasóknak is fel kell figyelniük. Könyve érdemeivel és hiányosságaival együtt bizonyosan hozzá fog járulni a logika terén végzett kutatások további fejlesztéséhez.

A szerző azt a célt tűzte ki maga elé, hogy a logika kérdéseit a marxizmus szempontjából világítsa meg. Könyvét Fogarasi Béla nem tankönyvnek, hanem a logika tudományos felépítésére irányuló olyan kísérletnek szánta, amely valamilyen vonatkozásban a pedagógusok igényeit is ki tudja elégíteni (l. 31. o.).

Az ismertetett könyv szerzője szerint az volt a feladata, hogy a dialektikus materializmus szemszögéből általános és rendszeres ismertetést adjon a logikáról. A szerző hangsúlyozza, hogy a marxizmus—leninizmus klasszikusai felbecsülhetetlen segítséget nyújtanak a kitűzött feladat megoldásához, mert ragyogó példáját adják a dialektikus logika alkalmazásának, de egyúttal „programadó eszméket” is adnak a dialektikus logika módszerének és feladatainak értelmezéséhez.

A továbbiakban a könyv tartalmát fogjuk elemezni s azt kritikai megjegyzéseinkkel fogjuk kísérni. Ez a bírálat immanens jellegű lesz, de a világosság kedvéért mindjárt a legelején megfogalmazzuk a logika tárgyára vonatkozó felfogásunkat, ami számunkra kiinduló pontot jelent a könyvben érintett alapvető logikai problémák itt következő vizsgálatánál.

Mindenekelőtt: hogyan lehet a leghelyesebben megmagyarázni a formális és dialektikus logika közötti különbséget.

A formális logikát a következőképpen lehetne meghatározni: a valóság hű tükrözését biztosítani tudó gondolkodás formáinak és törvényeinek helyes alkalmazásáról szóló tudomány. A dialektikus logika viszont a gondolkodás formáinak és törvényeinek fejlődéséről, azok ismeretelméleti lényegéről és a lét dialektikájával való összefüggéséről szóló tudomány. Itt abból kell kiindulni, hogy „a logikai formák és törvények nem üres burkok, hanem az objektív világ *visszatükrözéseit*” és hogy „a logika törvényei csak az objektívnek a tükrözései az ember szubjektív tudatában” (Lenin: Filozófiai Füzetek, Szikra, 1954. 156. és 159. o.). Az az alapvető kategória, amely a dialektikus logikában megvan, de amelyhez a formális logikának nincs köze: a *fejlődés* kategóriája; a fejlődés viszont a minden jelenség lényegét képező ellentétekre támaszkodik. A dialektikus logika számára igen fontos annak a megértése, hogy mi az *objektív* és mi a *szubjektív* dialektika, azaz, hogy a szubjektív csak a természetben uralkodó mozgásnak ellentmondások útján történő visszatükrözése, és hogy „a gondolkodás dialektikája *csak* a való világ mozgásformáinak, a természetnek és a történelemnek a visszatükrözése” (Engels: A természet dialektikája. Szikra, 1958. 214. o.). Tehát a dialektikus logika számára igen fontos mind az objektív, mind pedig a gondolkodással mint a létezés tükröződésével kapcsolatos szubjektív kategóriáknak a vizsgálata.

Most elemezzük ebben a vonatkozásban Fogarasi Béla művét.

Az első fejezetben meghatározza a logika tárgyát s ezzel kapcsolatosan „a dolgok logikájáról” beszél. Ami a logika tárgyát illeti, a szerző igen egyszerű és lakonikus meghatározást ad: „a logika a gondolkodás formáinak és törvényszerűségeinek a tudománya” (31. o.). A szerző azért tartja helyesnek ezt a meghatározást, mert nem speciálisan a formális logikáról, hanem általában (jelző nélküli) logikáról beszél; a formális és a dialektikus logika differenciálásáról ugyanis csak később esik szó. Meghatározásában Fogarasi első sorban arra törekszik, hogy megkülönböztesse a logikát (mindenfajta logikát) a pszichológiától. Helyesen hangsúlyozza, hogy nincs jogunk arra, hogy a tudományos gondolkodást a mindennapi, házi gondolkodásból vezessük le. Ellenkezőleg, „az emberi gondolkodásnak a tudományos gondolkodás felé haladó egész fejlődéséből kell a mindennapi, házi közönséges gondolkodást magyarázni”. Mindez nem azt jelenti, hogy a logika tárgyát csak a tudományos gondolkodás alkotja. A szerző óva int az ilyen tudományos arisztokratizmustól (33. o.).

A logikának ebben a könyvben adott meghatározása a szerző szerint elhatárolja a logikát a természet és a társadalom egyes területeit vizsgáló többi tudománytól. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a logika a gondolati formákat a gondolati tartalmaktól függetlenül, elszigetelten tárgyalhatja (32. o.).

Fogarasi elválasztja a logikától a természet és a társadalom objektív logikáját és a logika tudományát a gondolkodásnak mint olyanak a keretében tárgyalja. Ezzel a logika tárgyának a felfogásában közeledik a formális logikához, noha a gondolkodás logikájának dialektikus értelmezésére törekszik.

Az első fejezet harmadik paragrafusa, mely a „Dialektika, dialektikus logika, ismeretelmélet” címet viseli, sok olyan igen fontos tételt tartalmaz, mely Fogarasi nézeteit a logika dialektikus felfogásához hozza közelebb. Miután Leninnek a logika, dialektika és ismeretelmélet egységére vonatkozó ismert megállapításait idézte, felteszi a kérdést: „De milyen logikáról van ebben az esetben szó?” És erre így válaszol: „Nyilvánvaló, hogy nem a formális logikáról, hanem arról, amelyet más helyen Lenin dialektikus logikának, marxista logikának nevez! Tehát: dialektika, dialektikus logika, ismeretelmélet (vagy ismeretelméleti logika) bizonyos értelemben azonos fogalmak” (42. o.).

A továbbiakban Fogarasi rámutat az objektív és a szubjektív dialektika közötti különbségre. És a következő oldalakon többször is hangsúlyozza, hogy bármilyen logikai kérdés egyúttal ismeretelméleti kérdés is. „A logika nem lehet „semleges”; nincsen a logikának olyan kérdése, amely ne volna ismeretelméleti kérdés is”. (47. o.) Fogarasi úgy véli, hogy a problémának olyan módon történő feltevése szoros kapcsolatban van a marxista ismeretelmélet alapját képező visszatükröződési elmélettel: minden logikai törvény, minden logikai forma a valóságban végbemenő folyamatok visszatükrözése.

Szerinte a formális logikát meg kell tisztítani minden idealista és metafizikus ráakodástól és elferdítéstől. E tekintetben a formális logikát első sorban a marxizmus szempontjából kell tökéletesíteniünk, de, mint ahogy a szerző is jogosan mondja, „...bármennyire is szükségesek az ilyen javítások, *nem* érintik a formális logika és a dialektikus logika *lényeges* különbségét. Lehet tehát vitatkozni a javítások jellegéről, irányairól stb., de nem lehet vita tárgya, hogy a marxizmus klasszikusai megkülönböztetik, sőt *szembeállítják* egymással a formális és a dialektikus logikát...” (39. o.).

Ebben a vonatkozásban Fogarasi helyesen hangsúlyozza a dialektikus logikának mint *logikának* a jelentőségét. Egyes tudósaink, akik szakemberek a logika tekintetében, abban követnek el hibát a marxizmus ellen, hogy nem ismerik el a dialektikus logikát a gondolkodási formákról szóló tudománynak, mert úgy vélik, hogy Engels a formális logikára gondolt, amikor ezt írta: „... a gondolkodás formáinak, a gondolati meghatározásoknak a vizsgálata igen hasznos és szükséges...” (A természet dialektikája, Szikra, 1952. 250. o.). Fogarasi kibékíthetetlen ellensége annak a káros irányzatnak, amely a logika kérdését a *formális* logika problémáival cseréli fel, és amely nem látja a legfontosabb és elvi jelentőségű feladatot, a *dialektikus* logika kidolgozásának szükségességét.

Ebből a szempontból nem mulaszthatjuk el több metodológiai jelentőségű kérdés felvetését. Sajnos, sok ilyen kérdés tekintetében a szerző nem helyezkedik teljesen határozott álláspontra. De mivel hogy a logika szempontjából ez a határozottság igenis szükséges, a szerző koncepciójának is egységesnek kell lennie, hogy alapul szolgálhasson a logika felépítéséhez. Fogarasinál azonban a felvázolt koncepció a sok fenntartás és kiegészítés következtében gyakran a maga ellentétébe változik át. Úgy tűnik, hogy a szerző három álláspont között ingadozik:

1. Van a tradicionális formális logika és szükség van egy olyan logikára, amely megfelel a haladó szellemben fejlődő tudományok igényének. A megnövekedett tudományos igényeket a formális logika nem tudja kielégíteni. Nem elégedhetünk meg a formális logikai tankönyvekkel. A marxizmusnak most az lett a feladata, hogy egy új, korszerű logika-tudományt teremtsen meg. Ez a feladat csak a dialektikus logika eszközeivel valósítható meg. Nekünk a dialektikus logikához kell tartanunk magunkat. Ez a könyvnek egyik alapvető irányelve. (9—10. o.)

A szocialista nevelés egyik feladata: az ifjúságot fokozatosan a *dialektikus gondolkodásra* nevelni (12. o.). A formális logikának a gondolati formákkal mint valami állandó, változatlan, szilárd gondolati formákkal van dolga. Ezek a formák nemcsak különfélék, hanem elszigetelt, önálló, önmagukban meglévő alakulatok (34. o.). Ezért a dialektika nemcsak hogy kizárja a formális logikát, hanem a kettő egymással szemben is áll (39. o.).

A formális logikát „dialektizálni” helytelen dolog (39. o.). A formális logika és a dialektikus logika módszerei elvben különböznek egymástól (45. o.).

A felsorakoztatott tételek alapján, lényegében véve, csak a dialektikus logika létezése és fejlődése törvényszerű. Ez Fogarasi nézeteinek első aspektusa. S ezt következetesen végig lehet vezetni. A kiinduló tétel az volna, hogy csak egy logika létezik és ez a dialektikus logika. Ilyen felfogás mellett nincsen semmi alapja annak, hogy a formális logikáról mint tudományról beszéljünk.

2. De ezen a gondolatmeneten kívül Fogarasi könyvében egy másik szemponttal is találkozunk. A 345. oldalon azt mondja, hogy a formális logika, ha azt nem abszolút értelemben vesszük, nem a metafizikus szemléletnek, a valóság metafizikus felfogásának logikai vetülete. „A formális logika *elvileg* nem foglalja magának a dolgok *metafizikus* szemléletét sem.” (35. o.) A történelem öröksége az, hogy a formális logika mind a mai napig magán hordja a metafizikus gondolkodás bélyegét. Ettől a bélyegtől kell megszabadítani. A marxista irodalomban sokszor vizsgálták azt a kérdést, hogy hogyan lehet „kijavítani” a formális logikát. Ebben a könyvben a szerző által megjelölt irányelveknek megfelelően, több ilyen kijavítási kísérlet van (40. o.). Az első német kiadáshoz írott előszóban egyenesen megmondja: „Mindenesetre a formális logikát mi csak a dialektikus bírálat fényében értelmezhetjük és használhatjuk fel helyesen”. Másutt is kimondja a szerző, hogy „a dialektikus logikát tisztán elméletileg tekintve sem lehet a formális logikától teljesen elszakítva tárgyalni” (46. o.); ez a megállapítás azonban nincs összhangban azzal, amit — mint fentebb láttuk — a szerző a két logika egymással való szembeállításáról mondott (39. o.). Fogarasi szempontjából helyesebb lenne elementáris logikáról beszélni. A benne levő állandó, felszíni, formális kapcsolatokat mozgásba kell hozni, el kell mélyíteni és ismeretelméleti síkon kell megvizsgálásukat megkezdni. Ez a dialektikus logika feladata.

De, először is, az, ha a formális logika kategóriáit és a gondolkodásban mutatkozó állandó kapcsolatokat vesszük s azokat mozgásba hozzuk, amint azt Fogarasi a 46. oldalon javasolja, nem jelent-e vajon kísérletet a formális logika „dialektizálására”, amit a szerző a 39. oldalon elítélt.

Amikor dialektikusan kísérreljük meg mozgásba hozni a formális logika által fedett állandó kapcsolatokat, akkor aligha lehet a két tudomány szigorú elhatároltságáról, elvi ellentétéről beszélni, ahogyan az az első aspektus szerint helyénvaló lenne. Ezért nem tekinthetjük meggyőzőnek Fogarasi választát Klausnak, amikor azt állítja, hogy

„a formális logika dialektizálásáról” azonban természetesen szó sem lehet” 25. o.); a valóságban a 46. oldalon egyenesen kimondja, hogy szükséges a formális logikai kategóriák és az állandó gondolati kapcsolatok „mozgásba hozása”.

És végül Fogarasinál a két tudomány egyszerűen kezd egybeolvadni.

Elvi vonatkozásban Fogarasi igen fontosnak tartja Engels analógiáját: a dialektikus logika úgy viszonylik a formális logikához, mint a felsőbb matematika az alsóbb matematikához. Ez vezette rá a szerzőt arra, hogy sajátos módon fogja fel egész könyve feladatát. Ez a felfogás alkotja az első kettővel szemben a harmadik aspektust.

3. Egy új logikakönyvnek a megírásához Fogarasi véleménye szerint egyetlen reális lehetőség volt: egy munkában előadni a logika alsóbb és felsőbb matematikáját. „Először — jelenti ki a szerző a 45. oldalon — kérdésenként kifejtjük a formális logika tételait. A fejtegetés jobbá tételét az szolgálja, hogy lehetőleg korszerű példaanyagot használunk fel . . . Azután térünk rá a logika „felsőbb matematikájának” tárgyalására.”

Továbbá felmerült a kérdés, hogy Fogarasi logikája dialektikus vagy formális logika-e, vagy talán sem ez, sem az, hanem egy harmadik fajta logika.

Fogarasi a második német kiadásban a feltett kérdésre a következőképpen válaszol: „e munka módszerére nézve dialektikus logika, azonban a logika kifejtéséhez szükségesnek mutatkozott a formális logika ismertetése is” (45. o.). Pedig fentebb a szerző maga ítélte el a két logika egyesítésének a kísérletét (40. o.) és hangsúlyozza a formális és dialektikus logika módszereinek a különbözőségét (uo.).

El kell ismernünk, hogy Fogarasi — amint láttuk — könyvének megszerkesztésében éppen a két logika egybehangolásának a módszerét követi. De hogyan lehet ezt összhangba hozni a két logika ellentétéről szóló, általunk fentebb ismertetett tétélekkel?

Fogarasi nézetei szerint erre csak egyetlen felelet lehetséges: dialektikus szemzőből az ellentét és egység között nincs különbség; mindkét logika ellentéte jelenti az egységet és egységükben van az ellentmondásuk is. Lehet ilyen módon a kérdést megfogalmazni, de a megfelelő megoldás esetén, ha a dialektikára is figyelemmel vagyunk, akkor az inkább hegeli dialektika lesz, semmint marxista dialektika. A marxista dialektika, miután a kérdést minden oldaláról megvizsgálta, egyértelműen és határozottan megmondja, hogy az adott két tudomány vagy két jelenség rokon vagy ellentétes egymással, vagy ha a közöttük levő kapcsolatok sokfélék, milyen értelemben függenek össze egymással és milyen értelemben ellentétesek egymással.

Természetesen abszurd dolog lenne, ha a szerzőt Hegel meggyőződéses követőjének tartanánk. Fogarasi állandóan hangsúlyozza a materialista és az idealista dialektika közötti összes ellentéteket. Azonban könyvében a kérdés alábbi metodológiai mozzanata hívja fel magára a figyelmet. A gondolatfűzés módozataiban és sajátosságaiban, különösen pedig a lét és logika kölcsönös viszonyának megoldásánál érezhető a kérdés olyan természetű megoldása, amely közel áll a hegeli megoldáshoz. Amikor Hegel a formális logikát bírálja, állandóan ennek a formális logikának kategóriáiból, de mozgásba hozott kategóriáiból indul ki. Így, Hegel értelmezése szerint az ítéletek fajai átalakított formában ismétlik meg az ítéleteknek mennyiségi, minőségi, reláció és modalitás szerinti felosztásának a sémáját, amely a kanti logikából származik. Hegelnél a következtetési formák a formális logikai hagyományos felosztásán alapulnak (gondolunk itt a kategorikus, hipotetikus és diszjunktív szillogizmusra, indukcióra és analógiára); Hegel nem megy tovább a következtetések formáinak eme áttekintésénél. És nevezetesen ez szolgált alapul Lenin mélyértelmű megjegyzéséhez, amelyet Hegel szubjektív logikájának jegyzetelésekor írt le: „Vagy ez mégis csak a régi formális logika iránti hódolat? . . .” (Lenin Filozófiai füzetek. Szikra, 1954. 152. o.).

Kétségtelenül érdekes a második fejezet, amely a gondolkodás törvényeivel, különösen pedig az azonosság és ellentmondás törvényének az elemzésével foglalkozik. A gondolkodás e törvényeinek a tárgyalásánál Fogarasi túlmegy a formális logika határain. Rámutat arra, hogy a metafizikus formális logika az absztrakt vagy az abszolút azonosság elvét használja fel.

Megállapítja, hogy az azonosság metafizikus értelmezésével már Hegel is szembeállította annak dialektikus felfogását. Minden azonosság viszonylagos. Az azonosság csak bizonyos vonatkozásban, bizonyos összefüggésben jelent azonosságot, de ugyanakkor az azonosság lehet nem-azonosság, vagyis különbözőség is (61. o.). Ilyen értelemben az azonosság a valóságban és a gondolatban csak *eleme*, momentuma az összefüggéseknek és kapcsolatoknak. Az = est = A tétel elavult (65. o.), metodológiailag az ismeretszerző („magáévá tevő”) gondolkodásnál sohasem találkozunk abszolút, lezárt, változatlan azonossággal. Engels megjegyzései az azonosság absztrakt alapelve, nem pedig mindenfajta azonosság, tehát a helyesen felfogott törvény ellen irányulnak.

A könyv részletesen elemzi az ellentmondás logikai alaptörvényét, amelyet a szerző nem-ellentmondási törvénynek nevez. Helyesen jegyzi meg Fogarasi, hogy Arisztotelesznél a nem-ellentmondási törvény klasszikus megfogalmazásával együtt találunk metafizikus állásfoglalást is, amely a létezés változatlanóságát, állandó jellegét tételezi fel.

Fogarasi olyan alapvető kérdést vet fel, amely túlmegy a formális logika határain: összeegyeztethető-e a kétféle törvényszerűség és összeegyeztethető-e az ellentmondásmentesség törvénye azzal a marxista tanítással, hogy mindenféle valóság jelensége és a társadalmi élet fejlődésének alapelvét az életnek a valóság dialektikáját tükröző ellentmondásai alkotják (74—75. o.).

Ezt a problémát alaposabban kell megvizsgálunk már csak azért is, mert Fogarasi könyvében az idevonatkozó „A nem-ellentmondási elv és a dialektika” c. rész egy igen lényeges és véleményünk szerint a dialektikus logika megértése szempontjából egyedülállóan helyes tételt fejt ki. De ezenfelül a népi demokratikus országok logika tudósai a kérdésnek ezt az oldalát gondosan elemezve egészen más módon közelítik meg a problémát; és könnyű azt bizonyítani, hogy Fogarasi itt tökéletesen helyes álláspontot képvisel, amikor a dialektikus logikának vagy a gondolkodás logikájának elvi jelentőségét hangsúlyozza; egyébként Voldemár Rolbecki és Adam Schaff lengyel logika tudósok ezt a kérdést ellentétes módon oldják meg: az ő megoldásuk aligha fogadható el a megismerés dialektikájához hű pozitív viszony szempontjából.

Ennek a problémának elvi vonatkozása annak a magyarázatával függ össze, hogy hogyan tükrözi a szubjektív dialektika az objektív dialektikát, mert hiszen Engels szerint már láttuk, hogy „az úgynevezett szubjektív dialektika . . . a dialektikus gondolkodás, csak visszatükröződése a természetben mindenütt érvényesülő, ellentétekben végbemű mozognak . . .” (A természet dialektikája, Szikra. 1952. 221. o.).

Fogarasi tökéletesen helyes módon oldja meg a kérdést. Rámutat arra, hogy a materialista dialektika szerint a valóságot a belső ellentmondások jellemzik: a logika törvényei az objektív jelenségek tükröződései az ember szubjektív tudatában. Tehát a logika törvényei a dolgok belső ellentmondásait tükrözik.

Az objektív folyamatok lényegük szerint ellentmondásosak.

Ha ez így van és ha a gondolkodás a valóságnak hamisítatlan tükrözése, akkor a szubjektív dialektikában, vagyis a gondolkodásban is kell legyenek ellentmondások. A materialista dialektika nyomatékosan kiemeli, hogy a gondolkodás szférájában nem tudjuk elkerülni az ellentmondásokat. (Lásd Engels: Anti-Dühring. Szikra. 1950. 125—126. o.) Dühringgel szemben Engels kitart amellett, hogy az ellentmondást el lehet gondolni s ez általában nem értelmetlenség. Ellentmondásos a mozgás a természetben és ellentmondásos a gondolkodás folyamata is.

Tehát, folytassuk csak Fogarasi gondolatát: ha a természetben van egy A tárgyunk és annak B sajátossága van, és ez a tárgy dialektikus jellegű (ilyen például a mozgó tárgy), akkor a B sajátossággal együtt ennek tagadása is érvényes reá, hogy ti. nem B, mégpedig egyidejűleg és ugyanabban a vonatkozásban: A a B pontban van s ugyanakkor nincs benne. Ez a következő ítéletben fejezhető ki: „A = est = B és ugyanakkor ugyanabban a vonatkozásban *non est B*”. Tehát már maga az ítélet is ellentmondásos, mert élő ellentétet, az élet ellentétét tükrözi. De nem sértjük meg ez esetben a logikai törvényt? A dialektikus ellentmondás és a formális logikai nem-ellentmondás összeegyeztethetőségnek eldöntésénél fontos, hogy Fogarasi útmutatását kövessük: „a nem-ellentmondási elv logikai jellegére nézve *negatív ítélet* (72. o.). Ha igaz, hogy A *est* B, akkor nem igaz, hogy A *non est* B. Ha pedig A *est* B és A *non est* B ítéletünk van, akkor a formális nem-ellentmondási elv semmit sem mond nekünk arról, hogy az első vagy a második ítélet helyes-e, vagy talán mindkettő együttvéve helyes: mert csak azt mondja: ha közülük az egyik helyes, akkor nem helyes a neki ellentmondó ítélet.

És itt kell megvizsgálni a harmadik lehetőséget. Ha igaz, hogy A *est* B és ugyanakkor *non est* B, akkor vajon érvényes-e a formális logika törvénye? Érvényes lesz, de nem érinti az utóbbi ítélet helyességét, amelyet mi a gyakorlatból, a dialektikus elemzés eredményeképpen, nem pedig a formális logika eszközeinek segítségével kaptunk meg. Tegyük fel, hogy megvizsgáltuk és határozottan tudjuk, hogy A *est* B és egyidejűleg *non est* B. Mi marad itt akkor a formális logikai törvény számára? Csupán az, hogy ennek a tételnek a fordítottja nem igaz. Tehát, ha az A *est* B és egyidejűleg *non est* B ítélet helytálló, akkor hamis, hogy A *est* csak B és hamis az is, hogy A *est* csak nem-B.

Ennek a dialektikának nagyszerű példáit mutatta meg számunkra Marx Károly a „Tökében”: „A tökének a körfogásból s ugyanakkor mégsem a körforgásból kell erednie”, — ez a tétel feltétlenül helyes, minthogy a pénz tökévé változásának mélyreható gazdasági elemzése alapján nyert megállapítást. Miután Marx megállapította a töké általa

lános formuláját, ebben a tételben most az általános formula ellentmondásait tárja fel. És amikor felállítja tételét arról, hogy a tőkének a körforgásban és egyidejűleg nem a körforgásban kell létrejönnie, ezzel együtt Marx ezt írja: „... a forgalomtól és ugyanakkor nem a forgalomból ered. Benne és ugyanakkor nem benne kell erednie”. (Marx A tőke. Szikra. 1955. 159. o.) Tehát annak a hitelessége, hogy *A est B és non est B*, nem egyeztethető össze azzal, hogy *A est csak B* vagy *A est nem-B*; ez formális logikai követelmény, viszont a valóságos ellentmondásos ítéletet a dialektikus logika mondja ki a formális logikai törvénytől függetlenül olyan értelemben, hogy azt a formális logika eszközeivel egyszerűen nem lehet megállapítani.

A fentebb kifejtettekkel kapcsolatosan semmiképpen sem érthetünk egyet Adam Schaffal, aki „A marxista dialektika és az ellentmondás elve” c. érdekes tanulmányában azt írta: „Ha mi most azt mondjuk, hogy a mozgó test a tér valamelyik pontjában van és nincs abban a pontban, és ha ezalatt azt értjük, hogy áthalad ezen a ponton és nem halad át rajta, akkor ellentmondásos, de nyilván helytelen ítéletet mondunk ki: mert a test mozgás közben áthalad a tér pontjain”. (Lásd „Mysl filozoficzna” 1955. 4. sz.) Schaffnak számunkra elfogadhatatlannak tűnő tételével kapcsolatosan mindenekelőtt azt kell megmondani, hogy nem szabad egymással felcserélni a mozgás fogalmát (a tér valamelyik pontjában van és nincs abban a pontban) az „áthalad valamin” fogalommal. Másodszor, ha elismerjük a mozgás dialektikájának objektív jellegét, akkor a szubjektív dialektikának ezt a dialektikát olyannak kell tükröznie, amilyen, mert hiszen a tükrözésnek az eredetivel egyeznie kell, ha elfogadjuk a visszatükröződési elmélet megállapításait. A formális logikai nem-ellentmondásosság nem képes a valóság ellentmondásait visszatükrözni, és csak a dialektikus ítélet tudja a lét dialektikáját tükrözni. Schaff úgy véli, hogy a test mozgásállapotának jellemzésekor nem kell olyan ellentétes ítéletekhez folyamodnunk, amelyek szerint a mozgó test a tér adott pontjában van és sincsen”. („Mysl filozoficzna” 1955. 4. sz. Ellentétben Schaffal, meg kell mondanunk, hogy igenis igénybe kell vennünk az ellentétes ítéleteket, mert különben semmi sem marad meg a szubjektív dialektikából, mert az feloldódik a formális logikai gondolkodás törvényszerűségeiben. Schaff valóban ide jutott el. Ezt következteti: „A mozgásról, akárcsak a mozdulatlanságról logikailag nem ellentmondásos módon kell beszélnünk. Márpedig ő oly módon értelmezi ezt a tételt, hogy ezeket az ellentmondásokat fel kell oldanunk a formális logika szokásos ítéleteiben, amelyek nincsenek tekintettel semmiféle ellentmondásokra (156—158. o.). Ugyanakkor tanulmányának egy másik oldalán (152. o.) Schaff megismétli Engelsnek azt a gondolatát, hogy „maga a mozgás ellentmondás; már az egyszerű mechanikai helyváltozás is csak azáltal mehet végbe, hogy valamely test egy és ugyanazon időpontban egy helyen és egyszersmind egy másik helyen, egy és ugyanazon helyen és nem azon a helyen van. (Anti-Dühring, Szikra, 1950. 124. o.) Ha tehát az ellentmondások egyidejűleg léteznek olyan természetes jelenségekben, mint amilyen a mozgás, akkor a mozgásnak a neki megfelelő dialektikus ítéletben a maga ellentmondásosságában kell tükröződnie.

A dialektikus logikának a formális logikával való felcserélése még feltűnőbbben mutatkozik meg Rolbecki Voldemár „A formális logika néhány kérdése a marxizmus—leninizmus elméletének fényében” (lásd „Mysl Filozoficzna” 1955. 2. sz.) c. tanulmányában, aki nézeteiben teljes mértékben osztozik Schaffal.

Rolbecki V. cikkének a végkövetkeztetései ezek: „... az ellentéteknek a minden dologban és jelenségben megnyilvánuló egysége és harca az oka annak, ... hogy a tudományban logikai ellentmondások keletkeznek. Minden egyes ellentmondást — írja továbbá Rolbecki — le lehet győzni, azaz meg lehet semmisíteni (likvidálni) (kiemelés tőlem P. P.) a tudomány további fejlődése folyamán ... A kiküszöbölés a közönséges formális logika alapján történik.”

Itt teljesen egyértelműen beismerik azt, hogy az objektív jelenségek és dolgok dialektikájának a tudatban való tükrözése nem úgy történik, hogy az ellentmondások a dialektikus gondolatban tükröződnek, hanem az az ellentmondások likvidálása és a dialektikának a formális logika törvényszerűségeiben való feloldozása útján valósul meg.

Az, hogy Fogarasinak más véleménye van, mely nem engedi meg, hogy a lét dialektikája olyan ítéletekben oldódjék fel, amelyekben nincsen dialektika, az ő érdeme, bár ennek a problémának általa javasolt megoldása sem látszik hibátlannak. Fogarasi a következő megoldást vázolja fel, amelyet mi most általános formában idézünk fel az ő saját kifejezéseinek felhasználásával.

Amennyiben a valóságban a konkrét dolgok mind nem egy és ugyanazon és gyakran ellentmondó vonatkozásban állnak egymással (74. o.), annyiban a konkrét gondolkodás is konkrét ellentmondásokat eredményez. Ezért a konkrét dialektikus gondolkodás

nem elégedhet meg azzal, hogy egy és ugyanazon vonatkozásban rendelt egy és ugyanazon alanyt egy és ugyanazon állítmányhoz, hanem különböző és sokszor ellentmondó vonatkozásokat állapít meg az alany és állítmány között és ezeket gondolatilag legszögezi (76. o.).

Ezenkívül a gondolkodás olyan törvényszerűséget vesz figyelembe, amelyet az ellentmondás elve határoz meg. Tehát a nem-ellentmondási elv és az ellentéték egységéről szóló dialektikus törvény nem összeegyeztethetetlenek. A dialektika törvényei felölelik a helyesen felfogott azonosság és ellentmondási törvényeket. A különbség csak annyiból áll, hogy a jelenségek ellentmondásos komplexumából, amelyben különböző ideiglenes kapcsolatok és különböző összefüggések vannak összefűrtve, a formális logikai gondolkodás csak egyes fonalakat emel ki, amelyek egyike sem teszi lehetővé, hogy az ellentmondásokat egyidejűeknek és ugyanolyan vonatkozásúaknak tekintve magyaráz-hassuk. (Lásd. Hertwig Manfred recenzióját Fogarasi könyvről. „Einheit” c. folyóirat. 1955. 9. sz. 950. o.) Igen elmélyülten írta meg a szerző az erre a kérdésre vonatkozó „Az ellentmondási elv Aristotelesnél” c. paragrafust és az utána következő paragrafust is.

A másik két törvény nem teszi szükségessé, hogy részletesebben foglalkozzunk velük. Az elégséges alap törvényét a könyv túlságosan rövidre fogta.

A nem terjedelmes, de tartalmas „Munka, nyelv és gondolkodás” c. fejezetből mindenekelőtt a következő, metodológiai szempontból is értékes tételt emeljük ki: „. . . ha a nyelv a gondolkodás közvetlen valósága, akkor nemcsak Marr eljárása helytelen, aki a nyelvet a gondolkodástól elszakítva tárgyalta, hanem a logikusok eljárása is helytelen, akik a gondolkodást a nyelvtől elszakítva tárgyalják” (98. o.).

A fejezet foglalkozik a logisztika bírálatával is. A szerző komoly és veszélyes tévely-gésnek tartja azt a nézetet, amely szerint a szimbolikus logika helyettesítheti a nyelvet is — a szimbolikus logika ugyanis csak a matematika keretében igazolódik be. Azt a marxista tételt, hogy a nyelv nem felépítmény, Fogarasi kiterjeszti a gondolkodásra is, amely szintén nem-felépítmény jellegű. Fogarasi ezzel kapcsolatban egy igen fontos elhatárolást hoz javaslatba: „a gondolkodás nem felépítményjellegű *formái* nem szabad összetéveszteni a gondolatok tartalmával, a tudás, a megismerés, az eszmék, a nézetek fejlődésével, amelyek tudniillik a felépítményhez tartoznak (103. o.).

A könyv terjedelmes fejezetet szentel a fogalomnak. A szerző a fogalmat a valóság legmagasabbrendű megismerésének nélkülözhetetlen eszközének tekinti (137. o.). Fogarasi felsorolja, hogyan határozta meg a logika történetében a fogalmat Platon, Kant, Überweg, Sigwart, Höfler, Frege, Russell, Lipps, Külpe, Bolzano és kimutatja, hogy mindezek a meghatározások egyoldalúak és végeredményben helytelenek. Ezután terjedelmesen leírja a maga fogalom-meghatározását: „A fogalom az anyag legmagasabbrendű terméké-nek, az emberi agynak legmagasabbrendű terméke, a hangnyelvből kifejezett nyelő gondolkodás alapformája, amely az objektív külvilág, a tárgyak és a közöttük fennálló össze-függések közös elemeinek általánosítás útján való kiemelésével és összefoglalásával az objektív valóság meghatározott részeit és összefüggéseit gondolatilag visszatükrözi” (140. o.).

Fogarasi rámutat a fogalom dialektikájának problémájával kapcsolatos legfőbb nehézségre: a fogalom bizonyos értelemben változatlan, merev, mindig valami durvítás és a folyamatosnak a feldarabolása, a valóság pedig állandó mozgásban van (174. o.).

A fogalom lényegéhez hozzátartozik az állandóság és a bizonyosfokú változatlan-t ság jegye. Azonban ha megpróbáljuk a fogalom dialektikáját tagadni, akkor az nem tudja a mozgásban levő valóságot tükrözni. Másrészt, ha a fogalom dialektikus jellegét olyan értelemben magyarázzuk, hogy benne semmi sem állandó, akkor a fogalom nem tudja betölteni azt a szerepét, hogy valami meghatározottat rögzítsen. A kérdés helyes megoldását annak az elismerése adja, hogy a fogalom egyidejűleg állandó és ugyanakkor változó valami. De ez az általános megállapítás nem elegendő — állapítja meg Fogarasi. A logika feladata éppen az, hogy megállapítsa a fogalomban az állandó és a változó viszonyát (az lehet akár viszonylagosan állandó is) és a történelmit, az átmenetet. A szerző hangsúlyozza, hogy tudomása szerint ezzel a kérdéssel eddig még senki sem foglalkozott (177. o.). Fogarasi megállapítása igen lényeges és azt a gondolatát, hogy a fogalom meghatározásában össze kell egyeztetni az állandó és változó jellegét, igen jól figyelembe vennünk, hogy megérfolhassuk a jezsuita Wetter legfőbb ellenvetését, aki arra specializálta magát, hogy feltárja a dialektikus és történelmi materializmus hibáit és „ellentmondásait”. Wetter ezt írja: „A fogalmak — a világ változékonyságának megfelelő — változékonyságáról szóló tanítás félreértésen alapszik. Ma feltételezzük, hogy a világ annyira változó, hogy benne lényegében semmi nem marad meg azonosnak önmagá-val és hogy az evolúció a fajok állandó átalakulását okozza, akkor sem maguk e fogalmak volnának „változóenyak”, hanem a már régebben kialakult fogalmakhoz tennék hozzá

állandóan új fogalmakat" („Der dialektische Materialismus, Seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion, 1952. 559. o.).

Olyan kritikuskokkal szemben, mint amilyen Wetter, Fogarasi könyve, különösen pedig a fogalom természetéről szóló fejtegetése igen megtermékenyítő hatásának mutatkozik.

A fogalomról szóló fejezetben Fogarasi többször is megemlíti Hegel logikájának jelentőségét a fogalom logikájával kapcsolatos lényegbevágó kérdések megoldásánál (174, 175, 176. o.).

Sokkal rövidebb a könyvnek az ítéletekkel foglalkozó fejezete. Ennek a fejezetnek a tartalma alig megy túl a hagyományos tankönyvek szellemében felfogott formális logikai kereteken. Igaz, hogy van egy külön paragrafus, melynek címe „Engels az ítéletről”. Ebben röviden összefoglalja azt, amit „A természet dialektikája” mond az ítéletről. Különösen régmódi a 9. §. Az ítéletek osztályozását Kant szerint adja, aki nem látta meg, hogy a feltételes és a szétválasztó diszjunktív ítéletek összetett ítéletek, és aki beleszorította azokat az ítéleteknek általa kidöntött „viszonyok szerinti” felosztásába. (Mint ismeretes, ezt a felosztást követte Hegel is.) Minderre Kantnak azért volt szüksége, hogy ebből következtesse ki és indokolja a hírhedt tizenkét kategóriáját, amelyeknek az ő magyarázata szerint tisztán a priori jellegük van. Fogarasi professzor sem különbözteti meg az egyszerű és összetett ítéleteket és még csak fel sem veti a köztük lévő különbség lehetőségét.

A diszjunktív ítéletet a könyv csak szigorúan vett szétválasztó ítéletként vizsgálja. A nem szigorúan vett diszjunkcióról a szerző még csak említést sem tesz, mint ahogyan a konjunkciót sem említi. A viszonyokkal kapcsolatos relációs (viszonyos) ítéletekről sem esik egyetlen szó sem.

Akárcsak az ítéletekről szóló fejezetet, a következtetésekről szóló fejezetet is (mind szillogizmusokat, mind az indukción) hasonlóan futólagos elemzés jellemzi. Igaz, hogy van ebben a fejezetben olyan paragrafus, mint „A marxizmus – leninizmus a következtetésről” (13. §) és „A dedukció és indukciónak kapcsolata” (21. §). De a szerző itt csak arra szorítkozik, hogy kifejtse a Lenin „Filozófiai füzetéből” általánosan ismert megállapításokat a szillogizmusokról és a következtetésről, és kommentálja az indukción és dedukción klasszikus meghatározását, amelyet a „Természet dialektikájából” ismerünk.

Mindemellett feltétlenül hangsúlyoznunk kell egy pozitív momentumot, amely a könyv valamennyi fejezetében, beleértve a következtetésekről szóló fejezetet is, kifejezésre jut: minden szabályt vagy gondolati formát a szerző aktuális és tartalmas példákkal illusztrál, s ezeket a példákat korunk tudományos, politikai vagy társadalmi életéből meríti.

A nem-szillogisztikus következtetéseknek nem jutott külön fejezet. Csupán egy kis megjegyzés van a matematikai szillogizmusról, amelyből az következik, hogy az egyenlőségi következtetést a szerző az egyszerű dedukción keretében tárgyalja és nem ismer el annak specifikus jellegét. Fogarasi professzor ezeket a következtetéseket szillogisztikusan magyarázza, mint ahogyan azt annak idején A. I. Vvedenszkij tette minálunk.

Nagyon is helyeselhető, hogy a szerző külön fejezetben tárgyalja a ismeretelmélet problémáit, amelyeket határozott marxista megvilágításban ad elő. Ez a fejezet mégis elkülönülten áll a többi fejezet logikai tematikájától.

Fogarasi könyvében még a következő tény is figyelmet érdemel. A szerző mindent hangoztatja a dialektikus logika jelentőségét. Programnyilatkozatából kitűnik, hogy a könyv a logika alsóbb és felsőbb matematikáját akarja nyújtani, az utóbbin ő a dialektikus logikát érti. De vajon az itt elemzett vizsgálódásai tartalmazzák-e a dialektikus logika valamennyi elemének legalább általános rendszeres áttekintését?

A formális logika tanítását és vonatkozó szabályait több tucatnyi oldalon tárgyalja: a könyvnek egész felépítése a formális logika főbb fejezeteinek következetes kifejtésének felel meg. A dialektikus logika elvei és irányvétele csak megjegyzések vagy a formális logikai algoritmusok alapján történő utalások formájában vannak a könyvben elhíntve. Ennek eredményeképpen a könyv, amelyet a dialektikus logika síkján terveztek meg, lényegében mégis csak a formális logika kifejtésére korlátozódik.

Vegyük például a kategóriákról szóló tanítást. A dialektikus logikában a kategóriákat terjedelmesen, több fejezetre kiterjedően kell tárgyalni. Ezzel szemben Fogarasi Logikájában egy szűkreszabott paragrafust találunk a kategóriákról, amely a fogalomról szóló fejezet többi paragrafusai között húzódik meg szerényen. A formális logika szempontjából ez elfogadható, hiszen minden kategória elsősorban valamilyen fogalom-fajta. Ilyen értelemben fejtí ki Fogarasi is a kategóriákról szóló tanítást. Kiindulási pontként Arisztotelesz tanítását veszi, majd ismerteti a kanti logikai összes kategóriáit, ezután nevezi meg a hegeli három kategóriát (lét, mennyiség, minőség). Épp ilyen futólagosan

említi meg a marxi—lenini filozófia kategóriáit: a lét, az anyag, a mennyiség, a minőség, az ok, az okság, a kölcsönhatás, a törvény, a szükségszerűség, a lényeg és a látszat kategóriáit is. A felsorolás után hozzáteszi „stb”, de itt nem egy véletlenszerű felsorolást kellett volna adni, hanem ismertetni kellett volna a marxista tanítást a kategóriákról. És itt hangsúlyozni kell, hogy az itt futólagosan felsorolt kategóriákra, éppenséggel nem lehet a Fogarasi által megfogalmazott meghatározást alkalmazni, mert ő a kategóriákról mint a legszélesebb általánosító fogalmakról beszél. Ez pedig nem a dialektikus logika kategóriáinak a meghatározása.

Egyszóval a dialektikus logikának a kategóriákra vonatkozó tanítását Fogarasi könyvének — egyes sporadikus jellemzésektől (például az ok és okság) eltekintve hiába keressük. Továbbá, amint láttuk, a szerző többé kevésbé alaposan fejt ki a gondolkodás logikai törvényeit, a dialektikus törvények mint olyanok viszont (átmenet a mennyiségből a minőségbe, az ellentétel egymásbahatolása, a tagadás tagadása) sehol sem nyernek kifejtést. Ilyen módon hiányzik a gondolkodás törvényeiről szóló fejezet is, amely azokat a dialektikus logika szemszögéből világítaná meg.

Végeredményben a szerző programnyilatkozata ellenére csak a formális logikának adja meg a magáét, de egyébként ezt is túlságosan szűken a hagyományoknak megfelelően fogja fel. Ebben a vonatkozásban a könyv távolról sem öleli fel korunk egész logikai problematikáját.

A formális logika kanti típusú hagyományos tankönyveinek tartalmi keretét Fogarasi általában nem lépi túl. Amint láttuk, nem mond semmit a relációs ítéletekről, tagadja az úgynevezett szillogizmuson kívüli következtetéseknek — nem az indukciónak, amely, természetesen, nem szillogizmus, hanem azoknak a következtetéseknek — a sajátos voltát, amelyeket a relációs ítéletekből levont következtetéseknek nevezhetnénk. Nem tárgyalja sem a tranzitivitást, intranzitivitást és nem-tranzitivitást sajátosságait, sem a szimmetria és aszimmetria stb. sajátosságait: ezek mind olyan viszonyoknak a sajátosságai, amelyeket a matematikai logika részletesen vizsgál és amelyek közvetlen vonatkozásban vannak az általános logikával.

A szerző a matematikai logikát csak speciális matematikai tudományként ismeri el. Jelentőségét az általános logika szempontjából tagadja. Ebből ered, hogy a formális logika szabályait oly szűk keretekben ismerteti. A mi véleményünk erre vonatkozóan egészen más és azt részletesen kifejtettük a „Voproszi Filozofii” c. folyóirat 1955. évi 3. számában. Szemére vetjük a formális logikával foglalkozó elvtársaknak, ha mellőzik az ő tudományágukban elért legújabb eredményeket, hogy nem veszik számba a matematikai logika eredményeit.

Fogarasinak az a kikényszerített öngazolása művének második német kiadásához írt előszavában (28. o.), amely szerint mégis csak elismeri a matematikai logikát, mint a formális logika egyik ágát és nem tartja azt kizárólag matematikai tudománynak, nem változtat a helyzeten. Ez az igazolás csak abban az esetben nem volna pusztá szavakba foglalt deklaráció, ha Fogarasi annak megfelelően átdolgozta volna könyve szövegét és felvette volna abba a modern matematikai logika eredményeit is: ez a könyv legfőbb fogyatékossága, amire Klaus és más bírálók is rámutattak.

Tehát Fogarasi könyve bizonyos tekintetben, elsősorban a dialektikus logika alapvető problémáinak kidolgozása tekintetében szűknek bizonyul: még szűkebb a könyv látóköre a formális logika kérdéseire vonatkozólag. Az NDK-ban joggal mutattak rá erre a körülményre. (Lásd: „Kunst und Literatur”. 43. sz. a „Neues Deutschland” 1958. XI. 1. számának melléklete).

„Bevezetés a formális logikába” c. nagy művéhez írt előszavában Klaus Georg a maga részéről ezt írja: „A legfőbb szemrehányás, amit Fogarasinak tennem kell, az, hogy művében nem vette figyelembe a logika mai fejlődését. Minthogy fejtegetései valóban a formális logikára vonatkoznak és nem a dialektikára, könyvéből valami régi módi jelleget árad a mű tematikáját, tartalmát és előadásmódját illetően”. (C. Klaus, Einführung in die formale Logik, Berlin, 1956. S. VI.)

Ezt a megjegyzést feltétlenül helyesnek kell tartanunk.

Külön a szovjet kiadás részére írta a szerző a „Formális logika, matematikai logika, logisztika, logikai számítások” c. kiegészítést, amely itt függeléként jelenik meg. Itt az elvi részben a szerző konkretizálja azokat a tételeit, amelyeket logikája második német nyelvű kiadásához írt előszavában fogalmazott meg. Ennek a kiegészítésnek a megírását az tette szükségessé, hogy Klaus „Bevezetés a formális logikába” c. művében, amely pozitívan használja fel a matematikai logika eredményeit, élesen megbírálta Fogarasi nézeteit: ehhez hasonló bírálatot mondtak a könyvről más NDK-beli ismertetői is: filozófusok és logikusok egyaránt.

Klaus bírálatában sok helyes megállapítás van. Igaz, amikor elvi megállapításokról van szó, az egyes észrevételek kissé aprólékosaknak és fölöslegesen kötekedőnek tűnhetnek. Mindazt, amit Fogarasi a maga részéről könyve védelmében elmondhatott, a második kiadás előszava tartalmazza. Az itt első ízben közölt kiegészítés szélesebb alapokra helyezi a szerző érvelését a matematikai logika több képviselőjének túlzott igényeivel és azzal a tendenciával szemben, amely a matematikai logikával kívánja mintegy elnyelni az általános logika problematikáját, s amely időnként arra hajlik, hogy felszámolja a formális logikát mint önálló tudományt, melynek nincs közvetlen kapcsolata a matematikával.

Ez az érvelés képezi a függelék pozitív értékét.

Nem helytálló azonban, hogy a szerző a matematikai logika képviselőinek minden fejtegetését az azonosításokra vezeti vissza, amiért minden mai logikai iskolát felelőssé tesz (a formális logika, a matematika, általában az egész logika, a deduktív elmélet, a formalizált nyelv, a logikai számítás azonosítása). Nemcsak bírálni kellene a matematikai logikát, hanem mindenképp előtte ki kellene fejteni annak alapelveit, szabályait, terminológiáját és műveleteit. A matematikai logika komoly eredményeinek mellőzése képezi egészben véve a könyv egyik legfőbb fogyatékoságát, mert a matematikai logika eredményeinek felhasználása nélkül nem lehet az általános logikát továbbfejleszteni.

Továbbá az olyan műveleteket, mint például a materiális implikációt, nem lehet oly módon magyarázni, hogy túlmegyünk annak a kizárólagosan formális interpretációnak a határain, amely az implikáció logikai természetének értelmezésénél az egyedül alkalmazható interpretáció. Itt valóban tiszta formalizmussal van dolgunk, amely érthetővé tesz olyan műveleteket, hogy „ha . . . akkor”, függetlenül minden oksági összefüggésbeli problémától. Azzal, hogy Fogarasi a materiális implikáció műveletében tartalmi magyarázatot involvál, vagyis azzal, hogy összekeveri az implikációt a feltételes itélettel, meghamisítja a kérdés problematikáját.

Ennek a kiadásnak a megjelenését az indokolja, hogy Fogarasi könyve problémafelvető, érdekes, életszerű könyv, amely élesen vet fel sok elméleti kérdést, bár bizonyos vonatkozásokban eléggé vitatható.

P. Sz. Popov

George Thomson filozófiatörténeti kutatásainak kritikai visszhangja a Szovjetunióban

A neves angol marxista klasszika-filológus, George Thomson „Az első filozófusok”¹ c. munkájában foglalta össze és tette közzé az antik görög filozófia genezisére és fejlődésének kezdeti korszakára vonatkozó többéves kutatásainak eddigi eredményeit. Eredeti módszertani elgondolásokra felépülő és gazdag történelmi tényanyagot tartalmazó műve 1959-ben a Szovjetunióban is megjelent. A könyv orosznyelvű kiadása nagy érdeklődést keltett és termékeny vitát váltott ki a szovjet filozófusok körében.

A vitát A. F. Loszev professzornak az orosznyelvű kiadáshoz írt utószava nyitotta meg és a „Voproszi Filozofii” 1960. évi 3. számában közölt két vitacikk — F. H. Kesszigyi: „A mítosz, a vallás és a filozófia”, valamint M. M. Rozental: „A filozófiai elméletek kapcsolata a gazdasági bázissal” c. írása — zárta le.

A polémia, amely főként Thomson metodológiai koncepciója körül bontakozott ki, szembenálló véleményeket hozott felszínre. Loszev professzor, az utószó szerzője helyesen bírálta a korai görög filozófia néhány részletproblémájának thomsoni megoldását. „Az első filozófusok” módszertani alapvetésével azonban maradéktalanul egyetértett. A vita másik két részvevője viszont éppen a mű metodológiai felfogását, s az abból fakadó kétséges vagy hibás konkrét filozófiatörténeti megállapításokat vonta bírálat alá. Így Kesszigyi — bár újszerűnek és jelentősnek ismerte el Thomsonnak azt a nézőpontját, miszerint a görög filozófia kialakulásában fontos szerepet játszott a mitológia — rámutatott azokra a hibákra, amelyeket a szerző követett el, miközben feltárta egyfelől a kezdeti görög gondolkodás előfeltételeinek kialakulását a primitív társadalmi tudatra jellemző mágiában és mítoszban, másfelől pedig a mítoszban való kapcsolódás nyomait,

¹ G. Thomson, *Az első filozófusok*. Izdatyelsztvo inostrannoj literatury. Moskva, 1959. Itt jegyezzük meg azt is, hogy e műről Simon Endre írt alapos tájékoztatást nyújtó recenziót, amely a M. F. Sz. II. évf. 3—4. számában jelent meg.

maradványait az ókori Görögország első filozófiai iskoláinak gondolatvilágában. Thomson másik módszertani alapelve, amelynek értelmében a szerző az első görög gondolkodók filozófiai kategóriáit közvetlenül a rabszolgatartó társadalom gazdasági alapjára és azon belül is az ókori árutermelési viszonyokra vezette vissza, Rozental részéről talált kritikai ellenvetésekre.

Mivel a vita — metodológiai kérdésekről lévén szó — általános filozófiai jelleget öltött és Thomson könyvének megértéséhez, felhasználásához elengedhetetlen adalékot szolgáltat, úgy véljük, eredményeinek ismertetése érdeklődésre tarthat számot.

Az alábbiakban a következő kérdéscsoportok köré tömörítve ismertetjük a vita anyagát:

1. A mitológia és a filozófia kapcsolata a korai görög gondolkodásban.
2. Az antik görög filozófia összefüggése a rabszolgatartó társadalom gazdasági alapjával.
3. Az első görög filozófiai iskolák fejlődésének néhány részletproblémája.

I.

Már az „első filozófusok” fogalmának sajátos értelmezésében előre vetik árnyékkukat azok a negatívumok, amelyek Thomsonnak a mitológia és a korai görög filozófia kapcsolatára vonatkozó fejtegetéseit jellemzik. E fogalom újszerű felfogásáról és módszertani funkciójáról Loszev ad találó és Thomson álláspontját teljesen fedő, de sajnálatos módon a legcsekélyebb kritikai szembefordulást is nélkülöző elemzést. Az utószó szerzője kifejti, hogy Thomson ezt a terminust nem az elfogadott értelemben használja. A hagyományos felfogás szerint az első filozófusok fogalmán az antik görög gondolkodókat értjük, Thomson szóhasználatában viszont ez a kifejezés jóval szélesebb értelmet nyer. Számára az „első filozófusok” az egész emberiség első filozófusai. Emellett filozófián nem a filozófálás görög módját érti, hanem minden olyan képzetet, amely általában a világról és az emberről szól. Ily módon a naptárak szerkesztése, a zsidó próféták világnézete, a kínai természetfilozófia, a mezopotámiai kozmológia, az egyiptomi mitológia és így tovább — mindez ilyen vagy olyan módon filozófia és megalkotóik az „első filozófusok” körébe tartoznak. S Thomson ezzel az „egyetemes filozófiai gondolkodással”² való kölcsönhatásában vizsgálja az ókori görög gondolkodók teljesítményeit. Az első filozófusok fogalmának ezt a nézetünk szerint elvileg kifogásolható kiszélesítését Loszev úgy értékeli, mint a filozófiatörténeti vizsgálódás körének elfogadható, sőt elismerésre méltó kitágítását és nem figyel fel arra, hogy ez a thomsoni terminus olyan tendenciát takar, amely egyrészt a mágia és a mítosz, másrészt a filozófia, pontosabban szólva a materialista filozófia közötti principiális különbségek elmosásának veszélyét hordozza magában.

E tendencia negatív oldalait Kesszigyi tárja fel igen határozottan és világosan. Megállapítja, hogy Thomson nem tesz minőségi különbséget a mágikus-mitologikus valóságfelfogás és a tudományos gondolkodás között, holott azok nem tekinthetők azonosoknak, mivel az objektív valóság visszatükrözésének ellentétes módjai. A mágikus-mitologikus „gondolkodás” és a tudományos gondolkodás nem volt azonos az ősi időkben uralkodó primitív gondolkodásban sem, noha akkor kölcsönösen áthatották egymást.

Kesszigyi a maga álláspontját az okság kategóriájának elemzésével alapozza meg. Kimutatja, hogy az okság mágikus és logikai, azaz tudományos kategóriája közti lényegbevágó különbségek kezdetleges formában már a primitív gondolkodásban megjelentek. Ezzel kapcsolatos fejtegetéseinek ténybeli anyagát Thomsonnak az a megállapítása képezi, miszerint a fazekasságot az asszonyok találták fel a primitív társadalomban és az edények készítésének technikáját titokban tartották a férfiak előtt, akik nem vehettek részt az agyagedények elkészítésében. Nos, az agyagedénykészítés akkori folyamatában, mint Kesszigyi rávilágít, együttesen jelentkezett az okság mágikus és logikai kategóriája. A mágia „okszági” összefüggést vélt felfedezni a férfiaknak az agyagedénykészítésben való részvétele és az esetleges sikertelenség között. Ezen „okszági” kapcsolat alapját tehát a sikertelenség elkerülésének szubjektív óhaja alkotta, valamint az a hiedelem, hogy a férfiaknak e folyamatból való kirekesztése biztosítja a kívánt eredmény elérését. Az „okszági” kapcsolat a mágikus hiedelmekben szubjektív természetéből fakadóan esetről-esetre változott is ahhoz hasonlóan, ahogyan a mai babonás ember számára az egyik esetben a sikertelenség oka az úton előtte átszaladó macska, másik esetben pappal vagy temetési menettel való találkozás. A fazekasság ugyanakkor — hangoztatja Thom-

² Ez a kifejezés Loszevtől származik.

son — bizonyos kémiai folyamatok elsajátítását is megkövetelte. De nem látja be, hogy a kémiai folyamatok elsajátítása nem a mágia által megállapított kapcsolatokban gyökerezett, hanem — mint Kesszigyi rámutat — az agyag, a homok, a tűz és e dolgok közti objektív oksági kapcsolatok felismerésében. S az oksági összefüggés utóbbi formája, azaz a logikai gondolkodás által megállapított oksági kapcsolat — Kesszigyi szerint — mindig létezett az ember kialakulásának időszakától kezdve, amennyiben az ember a munka révén emelkedett ki az állatvilágból. A munka ugyanis így vagy úgy mindig tudatos jelleget öltött, s valamilyen objektív ismereten alapult, jóllehet a társadalmi fejlődés korai szakában ezek az ismeretek primitívek voltak és összefonódtak a mágiával. Ez az egybefonódás azonban korántsem jelenti a mágia és a logika által megállapított oksági kapcsolatok azonosságát, hiszen az „okszági” kapcsolat a mágikus hiedelemvilágban szubjektív és változó jellegű volt, a logikai oksági összefüggést viszont az objektív jelleg és az állandóság jellemezte.

A következőkben Kesszigyi kimutatja a thomsoni koncepció fentiekben elemzett hibáinak a korai görög filozófia reprodukálását helyenként eltorzító következményeit. Mindenekelőtt leszögezi, hogy amennyiben a tudomány gondolkodás elvileg különbözik a mágikus-mitológikus képzetektől, annyiban az előbbit nem szülheti az utóbbi. Ezért nem ért egyet Thomsonnal, aki úgy véli, hogy a vallásos-mitológikus képzetek és a korai görög filozófusok nézetei a valóság visszatükrözésének nem két különböző módját képezik, hanem a világra vonatkozó azonos típusú nézeteknek két fázisát, vagy még kifejezettebben, a gondolkodás szakadatlan történelmi folyamatának egymást követő stádiumait. Ezt a thomsoni nézőpontot bizonyos mértékig igaznak fogadja el Kesszigyi az ógörög idealistákra vonatkozóan. A görög materialistákra való alkalmazásában viszont, nézete szerint, arra az igazolhatatlan következtetésre vezet, miszerint az antik materialisták — köztük az első görög természetfilozófusok — tanításai vallásos-mitológikus eredetűek és jellegűek. Ezt a következtetést Kesszigyi csak abban a korlátolt értelemben tartja igazolhatónak és elfogadhatónak, hogy az antik materialisták, ritka kivételtől eltekintve, nem küzdöttek le teljesen a mitológikus képzeteket, hogy világszemléletük nem volt mentes a hillozoizmustól és az antropomorfizmustól, hogy elismerték az isteneket, noha lényegében tagadták szerepüket a világ kormányzásában. Thomson azonban messze túlmegy e reális értelmezés határain. A görög filozófiát hieratikus eredetűnek tartja, s ennek igazolásaként a herakleitosi logoszra hivatkozik. Megállapítása értelmében Herakleitosz alapvető doktrínáját, a logoszt eleusis-i, illetve orfikus titkok szellemében képzelte el. Továbbá azt is hangoztatja, hogy Herakleitosz antitetikus stílusa azt a célt szolgálta, hogy mondani-
valóját megtöltse mágikus vagy misztikus jelentéssel.

Kesszigyi Herakleitosz fragmentumaira utalva kétségesnek minősíti ezt a thomsoni interpretációt. Kiemeli, hogy Herakleitosz úgy tekintett a poétákra és mitológusokra, mint akik kételkednek a dolgokban és ez benne nem keltett bizalmat irántuk. A görögség tanítóiról, Homéroszról és Hesiodoszról elítélőleg nyilatkozott. Néhány kijelentése pedig egyenesen ateista színezetű. Herakleitosz állást foglalt korai bizonyos vallási szertartásaival szemben is. Hangsúlyozta az engesztelő áldozatok bemutatásának és az istenek szobrai előtti hajlongásnak az értelmetlenségét és ellentmondásosságát, jóllehet nem tagadta az istenek létezését, csak kirekesztette őket a világt teremés aktusából.

Továbbá Herakleitosz szerint az igazi ismeretek forrása maga a természet. A gondolkodás — mondja — nagy erény és a bölcsesség abban rejlik, hogy „hallgassunk” a természetre, rekonstruáljuk azt a gondolkodásunkban és „ennek megfelelően cselekedjünk”.

Ezzel Kesszigyi koránt sem azt bizonyítja — és nem is az a célja — hogy Herakleitosztól általában idegenek voltak a vallásos-mitológikus, egyebek között a természeti jelenségek lelkes voltáról akotott képzetek. Érvei csupán annak bizonyítására szorítkoznak, hogy az első görög materialisták — köztük Herakleitosz — tanításainak forrása nem a vallás volt, hanem az objektív realitás hű megfigyelése és pozitív ismerete. Az első görög gondolkodók érdemeit abban látja, hogy elhagyták a mítosz területét és figyelmüket a természet tanulmányozásának szentelték.

Vitásnak tartja Kesszigyi Thomsonnak az eleatákról szóló jellemzését is. Ugyanis Thomson úgy véli, hogy a zsidó vallás istene, Jehova a parmenideszi „Egy” hasonmása. Tételének alátámasztására azt a megfontolást veti fel, hogy mindkettő (Jehova és az „Egy”) a tiszta lét abszolút koncepciója, amelyet a materiális világnak minden konkrétségától és meghatározottságától való elvonatkoztatása révén hoztak létre. A fenti megállapítások, Kesszigyi szerint, Jehova és a parmenideszi „Egy” hasonlatosságának csupán néhány külső oldalát érintik, lényegében azonban köztük igen kevés közös vonás van. A Jehova isten, abszolúte szabad és természetfölötti lény (szellem, ige, vagy ami tetszik)

akit tisztelni kell. Parmenidesz „léte” vagy „egysége” viszont nem foglal magában semmi-féle sajátos isteni attributumot. A parmenideszi „Egy” — absztrakció (fogalom, kategória) vagy mint azt máshelyütt Thomson már helyesen jegyzi meg: legkorábbi kísérlet a szubsztancia kategóriájának megformulázására. Ebből kiindulva Kesszigyi újabb különbségre mutat rá, nevezetesen arra, hogy az eleaták „léte” absztrakt, de racionálisan felfogható, ugyanakkor az isten megközelíthetetlen és megismerhetetlen. Kesszigyi továbbá azért sem ért egyet Jehova és a parmenideszi „Egy” thomsoni párhuzamát állításával, mert véleménye szerint az eleatákat lehetetlen fenntartás nélkül az idealisták közé sorolni. Az eleatákról kialakított tradicionális marxista interpretációval szemben az a véleménye, hogy az eleaták távolról sem voltak idealisták, noha vonzódtak ehhez, tagadva a mozgást és a dolgok sokféleségét. De a lényeg az, hogy maga ez a tagadás kapcsolatban volt azzal az általuk védelmezett tudományos materialista principiummal, hogy a materiális lét örök (semmitől semmi sem keletkezhet!) és azzal az eszmével, hogy a lét nem keletkezik és nem is tűnik el. És amint a lét létezik, az mindent kitölt. A mozgást, amely állításuk szerint pusztá teret tetelez fel, ezért tartották lehetetlennek.

Mindezek alapján Thomsonnak szemben Kesszigyi arra a következtetésre jut, hogy az első görög gondolkodók megtagadták nemcsak a vallásos-mitologikus képzetek tartalmát, hanem jelentős mértékben annak formáját is.

Vitára adott alkalmat a gazdasági viszonyok és a filozófiai gondolkodás összefüggésének thomsoni megoldása is. A mű ezzel kapcsolatos negatívumait Rozenal bírálja. Kifejti, hogy Thomson leegyszerűsíti a materiális létfeltételek és a társadalmi tudat kapcsolatának marxista koncepcióját, mivel a görög természetfilozófiát az ókori Görögország gazdasági bázisának projekciójaként fogja fel. Ez a vulgarizálási tendencia jelentkezik Thomsonnál, amikor is Herakleitosznak az ellentétek egymásba való átmenetéről szóló törvényét úgy tárja fel, mint azoknak a formáknak a természetbe való kivetítését, amelyekben a rabszolgatartó társadalom keretei között kialakult új, árutermelési viszonyok megtalálták tükrözésüket az emberi tudatban.

Valójában — ahogyan Rozenal helyesen elemzi — Herakleitosznak az ellentétek harcáról szóló tanítása nem az árutermelés ideológiai projekciója, mint Thomson véli, hanem a természet adekvát visszatükrözése.

Természetesen Rozenal sem tagadja, hogy Herakleitosz felismerése kapcsolatban állt az árutermelés és a rabszolgatartó társadalom teremtette viszonyokkal. Elismeri, hogy a termelés technikájának virágzása, a tengerhajózás fejlődése, a kolonizáció, az árutermelés fejlődése és az áruk cseréje, amely lehetővé tette az eszmék cseréjét és kölcsönhatását, megteremtette a tudományos és filozófiai felfedezések lehetőségét. Sőt, ezen túlmenően azt is belátja, hogy a rabszolgatartók és rabszolgák, a gazdagok és szegények közti ellentmondások, s a kor osztályharcai szükséges anyagként szolgáltak ama feltevés számára, amely rámutatott az ellentétek harcának és kölcsönös áthatásának általános jellegére. Az is világosabbá Rozenal előtt, hogy a társadalom osztályokra tagozódása bevitte az osztályharcot a filozófia területére is, s ennél fogva lehetetlen objektíve feltárni a filozófiai koncepciók lényegét, ha nem vesszük figyelembe a filozófus reális pozícióját az osztályok harcában. A filozófus osztályhelyzete kiütöközik szociális és politikai nézeteiben és emellett olyan problémák megoldásában is, amelyek nem állnak közvetlen kapcsolatban a gondolkodók politikai felfogásával. Így például Hegel, folytatva és elmélyítve Herakleitosznak az ellentétek harcáról mint a fejlődés forrásáról szóló tanítását, nagyban hozzájárul a fejlődés dialektikus értelmezéséhez. Hegel osztályálláspontjának figyelembevétele nélkül lehetetlen megérteni az adott törvényről szóló felfogásának következtetlenségét és ellentmondásosságát. A hegeli politikai nézetekre jellemző kompromisszumos nézőpont megtalálta visszatükrözését az ellentétek harcának mint az ellentétek semlegesítésének, szintézisének magyarázatában. Rozenal véleménye szerint e tanításban, noha idealista módon eltorzítva jelenik meg, mégis az objektív valóság tényleges törvényeinek visszatükrözését kell látnunk, mint ahogy Lenin is azt emelte ki, hogy Hegel zseniálisan kitalálta, hogy a fogalmak dialektikájában a dolgok dialektikája van. Ezt a megállapítást érvényesnek tekinti Herakleitoszra is, aki mellesleg szólva, nem volt megterhelve a hegeli idealizmussal.

Thomson könyvében kísérletet tesz arra is, hogy a görög filozófusok tanításainak sajátosságait közvetlenül osztályhelyzetükből vezesse le. Még tovább megy ezen az úton Loszev, aki utószavában kijelenti, hogy ha a fő gazdasági tényező a rabszolgamunka volt és a rabszolgát háziállatnak és ugyanakkor árunak tekintették, akkor ezáltal az új gazdasági bázisnak arra kellett ösztönöznie a filozófiai gondolkodást, hogy a környezetet tárgyi-
nak és egyben élőnek fogja fel. E szerint az ókori természetfilozófiai materializmus minden

megoldása, ős-elve a rabszolgaságban és az árutertermelésben rejlik, amely felváltotta a régi nemzeti társadalom naturalis gazdaságát.

A fentiek értelmében például — fejti ki ellenvetését Rozental — Thalesznek a vízről mint általános anyagi őslényegről szóló tanítása is a rabszolgaviszonyokban és az árutertermelésben gyökerezne. De éppen Engels egyik kitétele figyelmeztet arra, hogy a görög materialisták magától értetődően olyannak vették a természetet, amilyen. Továbbá az antik naív dialektika magyarázata során Engels nem egyszer hivatkozik arra, hogy az értelem kezdetben a természet általános képét ragadja meg; a jelenségek kapcsolatát, kölcsönhatását, mozgását és fejlődését. Tehát Engels a görög materialista természet-filozófia magyarázatában tekintettel van a tudat fejlődésének logikájára és nem korlátozódik a rabszolgaság termelési viszonyainak elemzésére. Thomson idézi ugyan Engelist — állapítja meg Rozental —, de sajnos nem tulajdonít tételének elvi jelentőséget.

Az antikvitás filozófiai tanításait Thomson úgy vizsgálja mint tiszta „ideológiát”. Ez utóbbi fogalmat pedig a szerző a szó szűkebb értelmében használja, azaz az osztály-érdekek diktálta tisztán elfogult vélemények megjelöléseként. S e redukált „ideológiához” tartozónak vallja az első természetfilozófusok kozmológiai spekulációit teljes egészükben.

Rozental nem fogadja el ezt a megoldást, mert az szerinte ilyen vagy olyan módon elvezt a szóban forgó filozófiai tanításokban rejlő objektív igazság elemeinek tagadásához. Nem vitatja, hogy a filozófiai koncepciókban elkerülhetetlen elem az „ideológia”, a szó thomsoni értelmében. Sőt, a filozófia általában ideológia, egyike az ideológiai formáknak. De Thomson túlságosan egyoldalúan alkalmazza ezt a fogalmat. Marx és Engels néhány korai művében (szórványosan a későbbiekben is) ezt a fogalmat a valóság fonák visszatükrözésének vagy az emberek tisztán szubjektív érdekei által sugalt visszatükrözés megjelölésére alkalmazták. Náluk és a modern marxista irodalomban az ideológia fogalmának van más jelentése is, amely ilyen vagy olyan osztály nézeteinek és elméleteinek rendszerét jelöli, amelynek tartalma, történelmi jelentősége és értéke attól a szereptől függ, amelyet az adott osztály a társadalom fejlődéstörténetében betölt. Ebben az esetben — Rozental szerint — szigorúan ragaszkodni kell a történetiség elvéhez: más dolog a progresszív osztály ideológiája és megint más a letűnt osztály ideológiája, amely már kimerítette lehetőségeit és fekezi a társadalmi fejlődést. Ez azt jelenti, hogy az elmúlt korok ideológiája — ha progresszív osztály ideológiájáról van szó — visszatükrözhetette (és valóban vissza is tükrözte) az objektív világnak és törvényszerűségeinek bizonyos oldalait.

Thomson maga is megpróbálja menteni tételét. Herakleitosz szóbanforgó törvényéről szólva megállapítja, hogy a filozófiai elméleteknek szükségképpen tartalmazniuk kell az objektív igazság ismeretes részét, merthiszen azok a termelési viszonyok, amelyeknek projekciójaként a filozófiai tanítás megjelenik, a természet részét képezik.

Kétségtelen — mondja Rozental —, hogy a társadalom a természet része. De ebből még nem következik, hogy a filozófiai elméletek minden tételének magyarázatát a gazdasági viszonyokban kell keresnünk. Persze szerinte is tagadhatatlan, hogy a görög filozófiai gondolkodásban vittek át társadalmi jelenségekről és folyamatokról alkotott fogalmakat a természetre. Mégsem lehet azonban ezt a momentumot abszolutizálni és minden filozófiai kategóriát erre visszavezetni. Ez a megközelítés annál is inkább hibás, mivel — mint maga Thomson helyesen hangsúlyozza — a görög filozófusok gondolkodására jellemző a természet és a társadalom megkülönböztetése. Ha ez így van — márpedig így van —, akkor nincs alap arra, hogy a miletosziak természetfilozófiáját „egészében és teljesen” a tiszta „ideológiához” soroljuk és tagadjuk a természet közvetlen megfigyelésének és a termelési gyakorlat sikereinek a miletosziak kozmológiájára irányuló mindenféle hatását, mint ahogy ezt Thomson teszi. Rozental rámutat arra is, hogy a szerző nem veszi figyelembe, hogy a korai görög rabszolgatartó viszonyok, a gazdasági fejlődés szükségletei megkövetelik magánuk a természetnek a tanulmányozását.

Rozental a könyv bírálata során azt is kimutatja, hogy a szerző általában eltúlozza az árutertermelés jelentőségét az antik görög gondolkodók filozófiai kategóriáinak értelmezésében. Ez a túlzás világosan kiütközik a herakleitoszi tűz-konceptió, a parmenideszi lét-felfogás és a demokritoszi atomizmus thomsoni magyarázatában. A herakleitoszi őselvet, a tüzet univerzális ekvivalensként fogja fel Thomson, az antik atomizmust pedig visszavezeti az árutertermelésre jellemző individuum ideológiai visszatükrözésére. Ehhez hasonlóan jellemzi Parmenidesz nézeteit is. Parmenidesz tiszta lét fogalmáról azt állítja, hogy attól minden minőség idegen és az tulajdonképpen az árban rejlő absztrakt munka szellemi visszatükröződése. Vagy más helyütt: Parmenidesz tiszta létének értelme fetisizmus, amely az érték pénzformáját tükrözi. Sőt, odáig megy a szerző, hogy ezt a

szempontot messzemenően általánosítja. Szerinte az érték pénzformája kardinális jelentőségű faktor az egész filozófiatörténet számára.

Mindehhez Rozental a következő kritikai megjegyzéseket fűzi. Már Marx rámutatott arra, hogy az árufetisizmus csak a felett árutermelés, azaz a kapitalista termelés viszonyai között válik uralkodó jelenséggé; az antik termelő módokban viszont az árutermelés csak alárendelt szerepet játszott. Természetes, hogy olyan körülmények között, amikor a rabszolgatartó rendre a naturális gazdálkodás volt jellemző, aligha helyes az akkori filozófiai gondolkodásnak árufetisista jelleget tulajdonítani és azt gondolni, hogy minden filozófiai kategóriát az érték pénzformája szüli. Ez a feltevés egyébként Parmenidesz és általában a görög filozófusok esetében azért is alaptalan, mert nemcsak Parmenidesz, de még a nála kis híján két évszázaddal később élt Arisztotelesz sem ismerte az absztrakt munka fogalmát. Ezt nem is ismerhette, mert az akkori gazdaságban még nem volt meg a munka különböző neveinek az az összehasonlíthatósága, amelynek általánosítása az absztrakt munka. Márpedig az absztrakt munka lényegének felismerése elengedhetetlen feltétele az érték és méginkább az érték pénzformája felfedezésének.

Mindent egybevetve Thomson metodológiai pozíciójának sebezhetőségét Rozental abban jelöli meg, hogy a szerző a filozófiai gondolkodás kategóriáit s azok lényegét közvetlenül a termelési viszonyok struktúrájából vezeti le és ignorálja azt a körülményt, hogy a filozófia az objektív valóság és törvényei visszatükrözésének és általánosításának történetileg és szociológiailag meghatározott formája.

A korai görög filozófia thomsoni reprodukálásának néhány részletkérdése körül szintén komoly vita alakult ki. Ezekkel kapcsolatban Loszev és Kesszigyi fejtette ki nézeteit.

Loszev a pythagoreus tanok thomsoni értékeléséhez fűz megjegyzéseket. Helyesli ugyan a pythagoreus tanításoknak mint az új középosztály (az arisztokrácia és a parasztság között elhelyezkedő osztály) nézeteinek Thomsonnál megtalálható magyarázatát, de egyben hangsúlyozza a további ilyen irányú kutatások szükségességét is. Fejtegetései értelmében kétségtelen, hogy az a szillogizmus, mely szerint minden misztikus — arisztokrata és reakciós; minden pythagoreus — misztikus; tehát, minden pythagoreus — arisztokrata és reakciós, elejétől végig hamis. Álláspontjából az is kiderül, hogy lényegében egyetért Thomsonnal abban, hogy a pythagoreusok tanai demokratikusak voltak.

Kesszigyinnél viszont ellenvetésre talál ez a felfogás. Szerinte nem meggyőző Thomsonnak az az érve — mellyel a pythagoreusok demokratizmusát akarja bizonyítani —, hogy ez az iskola szolidáris volt a népi mozgalmakkal. Kesszigyi úgy véli, hogy a szerző nem szentelt kellő figyelmet Diodorosz közlésének, amely éppen arra enged következtetni, hogy a pythagoreus szövetség antidemokratikus, oligarchikus jellegű volt. E közlés szerint kb. az i. e. 510-ben Szibarisz városában a demokratikus párt győzelmet aratott az arisztokrata párt felett. Ez utóbbi képviselői, akiknek vagyonát elkobozták, Krotonban kerestek menedéket és segítséget. Amikor pedig a szibariszi demokraták követelték a menekültek kiadását, a krotoniak Pythagoras hatására megtagadták e követelések teljesítését. Ez háborúra vezetett. A háborúban a krotoniak győztek; Szibarisz lakosságának nagyrészt kiirtották és a várost lerombolták. Ez a tény, Kesszigyi szerint, föltehetőleg nemcsak az akkori idők háborúit jellemzi, hanem a pythagoreus szövetség gyakorlatát is, minthogy az vezető szerepet játszott a háborúban.

A legyőzött demokrácia képviselői — mint arra Kesszigyi utal — a népgyűléseken részleteket olvastak fel Pythagorasz könyvéből „Szent szó” címen azzal a céllal, hogy bizonyítsák a pythagoreusok tanainak antidemokratikus jellegét.

Végül Kesszigyi kétségbe vonja Thomsonnak azt a véleményét, miszerint a pythagoreusok demokratizmusát harmónia tanuk is igazolja.

Véleményünk szerint Kesszigyinek egyik ellenérve, az, hogy Platon, aki sokmindenben követte a pythagoreusokat, mindig megmaradt az antik demokrácia ellenségének, kivéve azt az egy esetet, amikor elismerte, hogy a demokrácia a tyranniához viszonyítva (a 30 zsarnok uralmáról van szó) „tisztá arany”, — nem eléggé meggyőző. Szemünkben Kesszigyi ellenérvét az a körülmény teszi bizonytalaná, hogy Platon filozófiájának alakulására több elődje is hatást gyakorolt, így Szokratesz, Parmenidesz, és gondolkodói fejlődésének csak utolsó szakaszában érvényesült a pythagoreusok hatása. Ezért lehetséges, hogy Platon antidemokratizmusának eszmei előzményeit nem a pythagoreusoknál, hanem Szokratesznel kell keresni.

Persze Kesszigyi sem zárja ki a pythagoreusi tanok demokratizmusáról szóló magyarázat lehetőségét, csupán jelzi azokat az akadályokat, amelyekkel ennek a felfogásnak meg kell küzdenie.

Loszev és Kesszigyi is bírálja Thomsonnak azt a nézetét, mely szerint Herakleitosz dialektikája azt fejezi ki, ami régi és haladó volt, Parmenidesz munkássága viszont annak keletkezését jelenti, ami az antik gondolkodásban új és fejlődőképes volt abban a pillanatban, amikor az ősközösségi társadalom ideológiai útját végérvényesen félredobták. Ezzel kapcsolatban Kesszigyi kimutatja, hogy Thomsonnak ez a megállapítása összegegyezhetetlen azzal a párhuzammal, melybe a parmenideszi „Egy”-et és a zsidó vallás istenét állította. Megjegyzi továbbá, hogy a herakleitoszi dialektika híven tükrözte korának társadalmi átalakulásait is, és a későbbi filozófiai gondolkodásra gyakorolt hatásában sem maradt el a zenoni „negatív dialektika” hatása mögött.

Mindezzel még nem merítettük ki a vita anyagát. Néhány olyan kisebb jelentőségű részletkérdés vitája, mint pl. a tér és az idő fogalmának kialakulása a primitív gondolkodásban, a hesiodoszi Theogonia, az orfikusok demokratizmusa, Herakleitosz és Szophoklesz vallásos-filozófiai eszméinek megegyezése és így tovább, kimaradt ismertetésünkből. Ennek ellenére, úgy gondoljuk, a vita lényegét — az elvi metodológiai jellegű kérdésekben kibontakozott polémia eredményeit — összefoglaltuk.

*

Mindezek alapján megállapítható, hogy a vita eredményeként a marxista filozófiatörténet számos általános módszertani és konkrét ókor-történeti problémája közelebb került a helyes megoldáshoz. Egyben világosabbá vált az is, hogy melyek azok a problémák amelyek már megoldást nyertek, illetve még további kutatást igényelnek. Ez utóbbiak esetében — amennyiben nem elvi kérdésről volt szó — a szovjet filozófusok nem szögeztek le kategorikus álláspontot, véleményüket inkább hipotetikus formában fogalmazták meg. Nem akarták, mint ahogy nem is lehet, eleve kizárni más irányba tájékozódó, de marxista filozófia elvi szempontjait szemelött tartó kutatás lehetőségét. A vitának ez a jellemző vonása igen tanulságos és azt, nézetünk szerint, feltétlenül hasznosítani kell a hazai filozófiai polémiaiak során is.

Mindent egybevetve, úgy véljük, hogy Thomson könyvével és a hozzá fűződő vitaanyaggal való megismerkedés hasznos lehet nemcsak a filozófiatörténészek, hanem a filozófia más diszciplínáival foglalkozók számára is.

Somogyi János

KONZULTÁCIÓ

A politikáról

A nemzetközi munkásosztály sok évtizede eredményes harcot folytat a szocializmusért. E harcnak kiemelkedő ütközetei a politikai jelenségek területén zajlanak. Ezért érthető, hogy a marxizmus—leninizmus nagy fontosságot tulajdonít a politikai jelenségek vizsgálatának.

A politika lényegének feltárásával már az első osztálytársadalmak létrejötte óta foglalkoztak, de ezen a területen eluralkodtak az idealizmus különböző válfajai. E nézetek legáltalánosabb közös vonása, hogy az emberi természet szerepel bennük kiindulópontként a politikai jelenségek vizsgálatában. A politikával tudományosan foglalkozó első jelentősebb gondolkodó, Aristoteles, ezt úgy fejezte ki, hogy az ember természettől fogva állami életre hivatott élőlény, „ebből következnek” nála, hogy az állam a természetszerű jelenségek közé tartozik.¹ Az aristotelesi gondolat magva, az emberi természet mint kiindulópont, a politikai jelenségek vizsgálatával foglalkozó gondolkodók fő irányává a természetjogi-iskola képviselőinek is kiindulópontjává vált. Igaz, az emberi természet egyeseknél eredendően rossz, a „mindenki harcra mindenkiel szemben” forrása, másoknál az ember eredetileg jó, csak a társadalom, azaz a politika, az állam (mely fogalmakat leggyakrabban azonos értelemben használtak) teszi rosszá az embereket. Abban azonban megegyeznek ez irányzat képviselői, hogy az állam, a politika okait, formáit „az emberek közös természetéből és alkataból kell levezetni”.²

Az emberi természet mint kiindulópont azonban nem válhat reális alapjává a politikai jelenségek tanulmányozásának, mert az emberi természetből nem lehet megmagyarázni a bonyolult politikai folyamatok lényegét, mozgását. Éppen úgy a politikai jelenségek, eszmék és intézmények létrejöttét nem lehet az emberek önkényes akarati viszonyaiként, tudati állapotaként felfogni, amint ezt a természetjogi iskola változataként a különböző „szereződés” elméletek megalkotói tették, akik a politikai intézmények, az állam létrejöttét az emberek önkényes társulásából vezették le. Ezek az elméletek az emberi cselekedeteket, az emberek tudati állapotát elszakítják reális viszonyaiktól, amelyek alapján azok létrejönnek, így a politikai jelenségekben kifejeződő törvényszerűségek feltárására alkalmatlannak bizonyultak.

A politika tudományos kategóriája a marxizmus—leninizmus tanításának egységei rendszerében születhetett meg. A politika kategóriájának lényege csak más társadalmi jelenségekhez való viszonyában tűnik ki. A politikának a társadalom életében betöltött szerepét elsősorban a gazdasághoz való viszonya tárja fel. A marxizmus alapelve a társadalmi jelenségek magyarázatában, hogy az adott társadalom gazdasági viszonyai, a gazdasági alap határozza meg a társadalom felépítményét, így a politikai intézmények és nézetek lényegét is.³ A gazdaság meghatározó szerepe kifejezésre juttatja az osztályok alapvető érdekeit, amelyek a politika, az osztályharc, az államhatalom segítségével valósulnak meg. A politika a gazdasági viszonyoknak következménye, azokat tükrözi, kifejezi. Lenin szavaival szólva: „a politika a gazdaság koncentrált kifejezése.”⁴

¹ Aristoteles: Politika. Magy. Fil. Társ. Könyvtára. 1923. 19. o.

² Spinoza: Politikai tanulmány. Akad. Kiadó, 1947. 68. o.

³ A materialista felfogás szerint a történelemben végső fokon a való élet termelése és újra termelése a meghatározó mozzanat. Engels levele Blochhoz. 1890. szept. 21—22. M. E. VI. levelek, Szikra, 493. o.

⁴ Lenin Művei. 32. köt. Szikra, 74. o.

A gazdasági viszonyokat azonban a felépítmény más elemei is tükrözik. A politika specifikuma a felépítmény többi eleméhez képest abban van, hogy a politika általában a legközvetlenebbül kapcsolódik az alaphoz, a politika reagál a leggyorsabban és a legérzékenyebben a gazdasági alapon végbemenő változásokra. Az alap és a felépítmény bonyolult, sokoldalú kapcsolatában a politika speciális szerepe abban van, hogy az alap jórészt a politika közvetítésével határozza meg a felépítmény más részeinek mozgását, fejlődését.

Lenin a politika területét és lényegét a következőkben határozza meg: „A szociáldemokrácia a munkásosztályt nemcsak az adott munkáltató csoporthoz való viszonyában képviseli, hanem a mai társadalom valamennyi osztályához, az államhoz mint szervezett politikai hatalomhoz való viszonyában is.”⁵

A politika fő kérdése az egyes társadalmi osztályoknak az államhatalomhoz való viszonya. Az államhatalom megtartása vagy meghódítása az osztályharcban a szembenálló osztályok legfontosabb feladata, mert a politikai hatalom védi és juttatja érvényre az osztályok gazdasági érdekeit. Így pl. a mai burzsoá állam a monopolista tőkés csoportok gazdasági érdekeinek legfontosabb politikai eszköze, eszköz a proletariátus alapvető osztályérdekei érvényesülésének megakadályozására.

A politika természetesen nemcsak az egyes osztályok általános, alapvető érdekeit juttatja kifejezésre. Alarendelt jelentőségű követelések is jelentkeznek, amelyek nem vetik fel közvetlenül a politikai hatalom megragadását, mint pl. a politikai jogokért való harc, mert hiszen a történelem nem mindig teremt kedvező feltételeket a politikai hatalomért való harc közvetlen megvívására. De ezeknek a nem alapvető érdekeknek, politikai célok-nak jelentős szerepük lehet a politikai hatalom megszerzésében, megtartásában.

Az egyes osztályok alapvető érdekeit a politikai pártok fejezik ki tudatos módon, ezért az osztályok harca a politikában elsősorban a pártok harcában, illetve pártok tevékenységében jut kifejezésre.

A politika kategóriája tehát magában foglalja az osztályok viszonyait, úgy ahogyan azok mozgásukban a pártok, állami és egyéb intézmények tevékenységének folyamatában jelentkeznek, az osztályok harcát az államhatalom meghódítására, felhasználására és kiépítésére, az osztályok viszonyát és harcát a politikai nézetek területén.

A politika kategóriájában alapvető jelentőségűek a legfőbb intézmények, elsősorban az állam, mert az osztályharc sorsa a politikai harc és az intézmények területén dől el. De nem szabad lebecsülni a politikai ideológia jelentőségét, amely egyaránt tükrözi a gazdasági és politikai viszonyokat. A politikai ideológiák létrejöttében az adott gazdasági és osztályviszonyoknak van meghatározó szerepe. A politikai intézmények megjelenési formáját, tevékenységét a már létrejött politikai ideológiák befolyásolják. A politikai ideológiák azonban nemcsak alakítják a gyakorlati politika menetét, a politikai intézmények fejlődését, hanem tükrözik is azt. A proletárdiktatúráról szóló tanítások már létrejönnek a proletárdiktatúra megvalósulása előtt, a marxizmus politikai ideológiája rányomta bélyegét a szocialista állam egész szervezeti rendszerére és gyakorlati tevékenységére. De a proletárdiktatúráról szóló elmélet állandóan továbbfejlődik a szocialista állam gyakorlata, tevékenysége alapján. Így pl. a proletárdiktatúráról szóló tanítások nemcsak a munkásosztály felszabadulásának, a szocializmus megvalósításának történelmi szükségességét tartalmazza, hanem a szocialista állam funkcióinak, a proletárdiktatúra mechanizmusának elméletét is, amely a már kialakult szocialista politikai rendszer gyakorlatának elméleti általánosítása.

A politikai intézményeket az emberek általában többé-kevésbé tudatos módon alakítják, és a politikai harc is a politikai tudat alapján megy végbe. A politikai gyakorlat a munkásosztály harca, azonban mindig újabb és újabb elméleti általánosításokat tesz lehetővé és szükségessé, gazdagítja, fejleszti a tudományos politikai ideológiát. A munkásosztálynak az osztályharcban érdeke, hogy ideológiája hűen tükrözze a gazdasági és politikai viszonyokat, visszaverje, megcáfolja az ellenséges ideológiákat. A politikai tudatosság, az osztályöntudat a siker lényeges feltétele az osztályharcban. Lenin szerint „a munkásömegek öntudata nem válhat igazi osztályöntudattá, ha a munkások nem tanulják meg konkrét és amellett feltétlenül időszerű (aktuális) politikai tények és események alapján, hogy *valamennyi* többi társadalmi osztályt szemmel tartsák szellemi, erkölcsi és politikai életük *minden* megnyilvánulásában: ha nem tanulják meg, hogyan kell a gyakorlatban *valamennyi* társadalmi osztály, réteg és csoport életének és tevékenységének *minden* oldalát materialista módon elemezni és materialista módon értékelni.”⁶

⁵ Lenin Művei. 5. köt. Szikra, 414. o.

⁶ Lenin Művei. 5. köt. Szikra, 1953. 428. o.

A politika nemcsak a szembenálló osztályok általánosított érdekeinek kifejezője egymáshoz és a politikai hatalomhoz, hanem miután létrejött, maga is alakítja, befolyásolja a gazdasági-társadalmi viszonyok fejlődését, új feltételeket hozhat létre a gazdasági törvények érvényesülése számára. Ebben kifejezésre jut a politika viszonylagos önállósága. Engels írja: „Két egyenlő erő kölcsönhatása az egyfelől a gazdasági mozgás, másfelől a lehető legnagyobb önállóságra törekvő új politikai hatalomé, amelynek, minthogy egyszer létesült, saját mozgása is van. A gazdasági mozgás nagyjában és egészében utat tör magának, de nem kerülheti el az általa létesített és viszonylagos önállóságra szert tett politikai mozgás visszahatását, egyrészt az államhatalom mozgásának, másrészt az ezzel egyidejűleg létrehozott ellenzék mozgásának visszahatását sem. Ahogy a pénzpiacokon nagyjában és egészében s a már érintett fenntartásokkal az ipari piac mozgása tükröződik — persze eltorzítva —, úgy tükröződik a kormány és az ellenzék harcában a már előzőleg meglevő és harcoló osztályok küzdelme, de szintén megfordítva, nem közvetlenül, hanem közvetve, nem mint osztályharc, hanem mint politikai elvekért folyó harc, s annyira eltorzulva, hogy évezredekbe telt, amíg a nyitjára jöttünk”.⁷

Az engelsi gondolatban feltárul a politika viszonylagos önállósága, amely a következőkben nyilvánul meg:

a) A politika visszaható, alakító szerepében;

b) A politika sajátos törvényszerűségeiben, amelyek feltárják a politikai jelenségek közötti lényeges összefüggéseket.

A politika visszaható, alakító szerepe több irányban juthat kifejezésre. Ha a politika a társadalmi fejlődés törvényeinek érvényesülése irányában hat, akkor haladó szerepet tölt be. A szocialista államok gazdasági szervező tevékenysége erre példa. A politika hathat reakciós módon, amikor az állami tevékenység fő irányja a társadalmi-gazdasági fejlődés útjának elzárására irányul, de ez csak átmeneti sikereket hozhat. A leggyakrabban az állami, politikai tevékenység egyes törvények érvényesülését segíti, mások érvényesülését gátolni próbálja. Ez függ alapvetően az állam, a politika osztálytartalmától.

A munkásmozgalom kiemelkedő teoretikusai a politikai jelenségeket törvényszerű folyamatként vizsgálják. A politikai harcoknak megvannak a maguk sajátos mozgásai, a politikai harc menete, amint erre Lenin rámutat, sajátosság logikát áru el. „A politikának... — írja Lenin — megvan a maga objektív logikája, amely független az egyes személyek vagy pártok előzetes célkitűzéseitől”.⁸ A munkásmozgalom forradalmi pártjának éppen az feladata, hogy a politikai jelenségek objektív logikájának feltárásával a reális alapra helyezze a mozgalom mindenkori gyakorlatát. A nemzetközi munkásmozgalom több évtizedes harcában tárultak fel a politikai jelenségek olyan törvényszerűségei, mint pl. a párt vezető szerepe a szocialista forradalomban, a proletáriátus diktatúrájának szükségessége a kapitalizmusból a kommunizmusba való átmenet egész időszakában, stb.

A marxizmus által feltárt politikai törvényszerűségek érvényesítésében, gyakorlati alkalmazásában nagy szerepe van a stratégiának és taktikának. A kommunista pártok a stratégia és taktika segítségével elemzik a mindenkori objektív és subjektív oldalak kölcsönös viszonyát, tűznek ki célokat, feladatokat a mozgalom számára, kidolgozzák az elérendő célok megvalósításának módszereit, taktikáját. A gyakorlat politikai sikerei vagy kudarcai bizonyítják a stratégiai cél és taktika megvalósításának helyességét.*

A politika viszonylagos önállóságának két fő vonása mellett lényeges mozzanat a politikai nézetek, tradíciók folyamatossága, egymásbakapcsolódása, amely elsősorban a politikai intézmények megjelenési formáját befolyásolja. Ezek a hagyományok sokszor zavarják a politikai intézmények, nézetek igazi arculatának felfedését. A tradíciók két irányban hathatnak: segíthetik vagy akadályozhatják a politikai intézmények, nézetek

⁷ Engels levele Schmidhez, 1890. okt. 27. Marx—Engels Vál. levelei, Szikra, 487. o.

⁸ Lenin Művei: II. köt. Szikra, 1959. 386. o.

* Amikor a polgári filozófusok a politikáról mint tudományról beszélnek, rendszerint a politika külsőleges jegeit sorolják fel, de lényegéről hallgatnak. Így pl. Benedetto Croce szerint a politika három részre oszlik: ezek közül az első a tulajdonképpeni elmélet vagy *politikai filozófia*, amely a politikai tevékenység természetét kutatja, meghatározza vonatkozásait az emberi szellem egyéb formáihoz, vagy tevékenységéhez és megállapítja a politikai fogalmak (pl. az állam, a kormány, a szuverenitás, a tekintély, stb) igazi jelentését. A második rész a *politikai történet* vagy az államok története, amelyet e kritikailag kidolgozott fogalmak segítségével fejtenek ki, ez maga a tényekben élő elmélet. Végül a harmadik a *politikai tapasztalati tudomány*, amely a történelmen alapul, induktív módszerrel dolgozik, kialakítja és osztályozza az államok különféle alkotmányformáinak eszméit, valamint az elmélet különböző műveleteinek típusait. (B. Croce: A politika elemei, Franklin kiadás. 104. o.) Croce felfogásában a politika legfontosabb eleme: osztálymeghatározottsága tűnik el. Croce álláspontja szerint a tudományos politika művelői számára nem marad más feladat, mint a tények csoportjainak tanulmányozása, osztályozása önkényes szempontok alapján.

tartalmának, céljainak kibontakozását. A szentistváni ezeréves magyar állam hamis illúziója segítette az ellenforradalmi rendszer megszilárdítását Magyarországon a Tanácsköztársaság bukása után. A haladó múlt még sokáig nehezíti a megváltozott tartalom, a reakciós vonások felfedését. Így pl. Magyarországon a századforduló idején széles paraszti tömegek követték a 48-as Kossuth Pártot. A kossuthi politika 1848—49-ben joggal vívta ki népszerűségét, de a Kossuth nevét viselő 48-as párt teljesen beilleszkedett az osztrák—magyar dualizmus rendszerébe és csak cégerül használta fel a kossuthi hagyományokat. Egyes pártok, politikai intézmények gyakorlati tevékenysége az igazi mérce tevékenységük megítélésében, csak ennek alapján lehet felfedni igazi arculatukat.

Az eddigi során a politika területét alapvetően az adott társadalom belső viszonyai szemszögéből vizsgáltuk. A politika — szélesebb értelemben — átfogja az osztályok, szervezetek és államok viszonyát, tehát a bel- és külpolitikát egyaránt. A külpolitikában illetve a nemzetek közötti kapcsolatokban (több nemzetiségű államok esetében is), az osztályviszonyok és az osztályok harca új formában jelenik meg, a nemzetközi osztályharc formájában.

Az osztályok belső helyzete, egymáshoz való viszonya, az adott ország gazdasági és politikai rendszere határozza meg elsődlegesen a külpolitikát, amely kialakítja az államok és nemzetek egymáshoz való viszonyát. Az imperializmus időszakában a burzsoá történetírásban és szociológiában előtérbe kerül a külpolitika primatusának hirdetése a belpolitikával szemben. Az imperialista kor német szellemtörténeti iskolájának képviselője, Meinecke — a német Ranke történetfelfogásának elméleti alapjait elemezve és értelmezve — a következőképpen fogalmazza meg a külpolitika elsődlegességéről szóló felfogását: „Ranke tanaiból legkönnyebben érthető, a legszembetűnőbb alkalmazható és ezért a legismertebb, hogy a külpolitikának primátusa van a belpolitikával szemben, hogy az állam belső alkotmánya és ennek kialakítása ama kényszerítő parancs alatt áll, amit a *külső hatalom és függetlenség a világban reá ró. Az államnak úgy kell berendezkednie belül, hogy kifelé a lehetőség szerint jól helyt tudjon állni.*” A továbbiakban Meinecke arról szól, hogy „az alkotmány problémáját minden államnak a saját különleges szükségletének megfelelően kell megoldania, amely szükségletek közül a külpolitikajaiak a legfontosabbak . . . Az ellentét a forradalom és a reakció között egyáltalán másodlagos a hatalmi politika és a külső viszonyok nagy kérdéseivel szemben. Ebben rejlik minden politika tulajdonképpeni központja.”⁹ Meinecke utolsó sorai tartalmaznak a külpolitika elsődlegessége hamis nézetének igazi osztálytartalmát: a forradalmi és reakciós erők közti harc, az osztályok harcának leplezését és felcserélését a népek és nemzetek egymás elleni harcával. E nézetek ideológiailag megalapozzák az imperializmus hódító, leigázó törekvéseit, és a belpolitikában ideológiailag a munkásosztály harcának elnyomását, fékezését szolgálják.¹⁰

Valójában az egyes államok külpolitikáját nem lehet elválasztani az adott állam belső gazdasági és politikai rendszerétől. A fentiek során Lenin alapján megállapítottuk, hogy a politika az osztályok közötti kölcsönös kapcsolatok területe. Ez nemcsak a bel, de a külpolitikára is vonatkozik: ahogyan a belpolitika a gazdaság koncentrált kifejezése, úgy végső fokon a külpolitika is az. Az egyes államok külpolitikájának alapvető indítékát az urlakodó osztály gazdasági érdekei váltják ki, de természetesen különösen a mi korszakunkban a tőkés államok politikájára jelentős hatást gyakorolnak a haladó erők, a néptömegek kibontakozó aktivitása, amellyel az imperialista külpolitikának is számolnia kell.

A külpolitika és belpolitika egységet képez. A kül- és belpolitika közötti kapcsolatot azonban nem egyszer s mindenkorra adott merev egység. A külpolitikai tényezők, feltételek sokszor belső erőkként jelentkeznek. Gondoljunk csak arra, hogy 1919-ben a Magyar Tanácsköztársaság bukását külső tényezők, imperialista agresszió okozta elsősorban. Mindez csak eddiglenesen ható tényező volt, végső soron hazánkban is a belső osztályerők fejlődése, a magyar munkásosztály harca szabott, kedvező külpolitikai feltételek mellett, új irányt a belső társadalmi fejlődésnek. Esetenként előforduló jelenség,

⁹ Idézi: Szigeti József: A magyar szellemtörténet bírálatahoz c. tanulmányában. Fil. évkönyv. 1952. 197. o.

¹⁰ Nem véletlen, hogy a külpolitika elsődlegességének imperialista elmélete a Horthy-rendszer ideológiája fegyverzetében fontos helyet foglalt el. Hiszen Horthyék irredenta, sovinszista, revizionista törekvéseit különösen szolgálta, segítette ez az elmélet. Ezt a kérdést részletesen elemzi Szigeti J. már említett tanulmányában.

hogy lényegében reakciós belpolitika kerekedik haladó külpolitikai elemekkel, mint pl. egyes volt gyarmati vagy félgyarmati országokban. Ennek oka az uralkodó burzsoázia sajtósága helyzetében keresendő, amely kénytelen ugyan antiimperialista külpolitikát folytatni, de antikommunista belpolitikája haladó külpolitikai vonalát gyengíti, következtelenné teszi.

A jelenlegi időszakban megnövekedett a külpolitikai tényezők hatása a belső fejlődésre. Ennek okai: a) az imperializmus jelenlegi időszakában a monopóliumok hálózata kiterjedtebb, mint bármikor azelőtt volt, a nemzetközi monopóliista csoportosulások befolyása az egyes tőkés államok külpolitikájára megerősödött. b) előbbi tényezónél fontosabb, hogy a külpolitika a két társadalmi-politikai rendszer közti kapcsolatok területévé vált. E második tényező jelentősebben befolyásolja a tőkés államok külpolitikáját.

A mai világ jellemző vonása a szocializmus erőinek állandó térhódítása, az imperializmus rendszerének fokozódó általános válsága. „Korunk fő jellegzetessége, hogy a szocialista világrendszer az emberi társadalom fejlődésének döntő tényezőjévé válik”¹¹ — állapítja meg a kommunista és a munkáspártok moszkvai Nyilatkozata. A szocialista világrendszer léte és erősödése, az erőviszonyok eltolódása a szocialista világrendszer oldalára mind erősebben kihat a tőkés országok kül- és belpolitikájára egyaránt. A szocialista rendszer gazdasági és politikai fejlődése jelentősen befolyásolja a kapitalista országok népeinek harcát, megkönnyíti a demokratikus és szocialista mozgalmak küzdelmét. A szocialista világrendszer az egyes tőkés országokban folyó harc külső feltétele, egyben a társadalom szocialista átalakításának fontos tényezője.

Új módon merül fel a bel- és külpolitika viszonya a szocialista tábor országainak egymáshoz való viszonyában és külpolitikai állásfoglalásaiban. A szocializmus országai-ban végbemenő belső átalakulások, a szocialista társadalmi rendszer építésében elért sikerek a szocialista országok egységes, szilárd táborát hozták létre. „A szocialista tábor egyesült ereje biztos garancia minden szocialista országnak az imperialista reakció merényletével szemben. Ily módon a szocialista államok tömörülése egységes táborba, e tábornak gyre szilárduló egysége és állandóan növekvő hatalma biztosítja a szocializmus teljes győzelmét az egész szocialista világrendszerben.”¹² Ebben a vonatkozásban a szocialista világrendszer az egyes országokban folyó szocialista építésben belső erőként hat.

A szocialista viszonyok megszilárdulása, fejlődése, a szocialista országok fejlettségi színvonalának kiegyenlítődése a szocializmus, a kommunizmus építésének folyamatában az érdekek és célok mind szorosabb közösségét eredményezi. A szocialista társadalmi rendszer talaján „harmonikusan egybeolvadnak” a nemzeti érdekek a szocializmus táborának egységes nemzetközi érdekeivel. „Ezen az alapon jött létre és erősödik a nagy szocialista baráti közösség valamennyi népének erkölcsi és politikai egysége.”¹³

A szocialista tábor egységes internacionalista külpolitikája, állásfoglalásai a nemzetközi kérdésekben, a nemzetközi méretekben létrejött proletárdiktatúra belső szocialista rendszerének folyamánya. Ezzel szemben a kapitalizmus társadalmi rendszere a tőkés államok egymásközti ellentéteinek, a nemzeti önzésnek a talaja. A szocialista tábor országainak belső rendjéből a szocialista országok egységes külpolitikája következik, amelynek sarkalatos törekvése a béke biztosítása, a leszerelés, az elnyomott népek nemzeti függetlenségi mozgalmának támogatása stb. A politika nem örök társadalmi kategória, az osztályok és államok létezéséhez kapcsolódik és ezért az osztályok és államok megszűnésének folyamatában a kommunista társadalom kifejlődése nyomán elveszti létjogosultságát.

Vészi Béla

¹¹ A Moszkvai Értekezlet Nyilatkozata. Társ. Szemle, 1960. 12. sz. 4. o.

¹² Uo. 12. o.

¹³ Uo. 14. o.

ISMERTETÉSEK

M. I. Rutkevics: Dialektikus materializmus

A szovjet filozófiai élet fellendülését az utóbbi évek számos ténye mutatja. Ezek között jelentős helyet foglal el az 1958-ban megjelent filozófiai tankönyv, *A marxista filozófia alapjai*. A szovjet filozófia sokoldalúan fejlődő gazdagságát jelzi, hogy az elmúlt néhány év alatt több tankönyv jelent meg, elsősorban dialektikus materializmusból, amelyekben a szerzők saját elképzeléseiket, új javaslataikat is kifejtik. Ennek egyik pozitív eredménye a marxista filozófia fogalmainak és tételeinek újszerű, előrevivő megvilágításában fejeződik ki. Jelentős előrelépés ebből a szempontból Rutkevics professzor tankönyvének megjelenése. M. I. Rutkevics *Dialektikus materializmus* című tankönyve, mely közel száz oldal terjedelmű, *A marxista filozófia alapjai* kiadását követő évben, 1959-ben jelent meg. Az új tankönyv jelentőségét több vonatkozásban is ki kell emelni. Szerkezeti felépítése, az anyag magas színvonalú, elméletileg és módszertanilag egyaránt egységes koncepció alapján történő kifejtése, a természettudományos szakok speciális igényeinek és követelményeinek sikeres kielégítése, egyes kérdések (a mozgásformák osztályozása, a fejlődés törvényszerűségei, az ellentmondás kibontakozása a fejlődés folyamatában stb.) tudományos igényű, új elméleti megoldásai tekintetében egyaránt jelentős Rutkevics munkája.

*

A tankönyv szerkezeti felépítése eltér a dialektikus materializmusnak 1954—55 óta meghonosodott és *A marxista filozófia alapjaiban* is alkalmazott felosztásától. Ezzel kapcsolatban a szerző a következő megjegyzést teszi: „... a tanfolyam szerkezetét a programhoz képest némileg megváltoztattuk. Ez az előadó joga, és a szerző élt is vele, hogy a dialektikus materializmus tanfolyamának lehetséges felépítési

sémái közül javasoljon egyet...” (3. o.). Ez a javasolt szerkezet a következő: I. A dialektikus materializmus mint egyedül tudományos világnézet; II. Az anyagi világ, mint egész; III. Anyag és tudat; IV. Ismeretelmélet; V. A dialektika mint tudomány és gondolkodási módszer; VI. Mennyiség és minőség; VII. A progresszív fejlődés és törvényszerűségei; VIII. Az ellentétek egysége és harca; IX. A dialektika néhány kategóriája.

A kifejtés ilyen felépítése lényegében a dialektikus materializmusnak Leninnél található — materializmusra és dialektikára való — felosztásán alapul. (Lenin: Marx Károly.) Átveszi továbbá a materializmusnak Sztálin által összefoglalt alapvonásait. (Sztálin: A dialektikus és történelmi materializmusról.) A dialektika belső felosztását illetően azonban már nem követi a sztálini alapvonásokat és eltér a dialektika törvényeinek engelsi felsorolásától is. (Engels: A természet dialektikája.)

Ez a felosztás egészében véve tehát nem új, csupán részleteiben — a dialektika belső felosztásában — tartalmaz új vonásokat. Természetesen ez is figyelemre méltó és feltétlen megvitandó. Nézetem szerint a dialektikának ilyen felosztása nem tekinthető egyértelműen pozitívnak és előrevivőnek. Hiányzik a felosztás egységes alapelve, problematikussá az egyetemes összefüggések helye stb.

Jelentősebb probléma azonban a dialektikus materializmus, általában a marxista filozófia általános felosztásának a kérdése és a szerzőnek ezzel kapcsolatban elfoglalt álláspontja. Erről könyve első fejezetében a következőket olvashatjuk: „A filozófiai tudományokhoz tartoznak: az *ontológia* — a létről szóló tanítás, mely a világ lényegének kérdésére hivatott feleletet adni, a *gnoszeológia* — a megismerésről szóló tanítás, mely a világ ember általi megismerésének a problémáját vizsgálja,

a *logika* — az igazság eléréséhez szükséges helyes gondolkodásról szóló tudomány, a *szociológia* — az emberi társadalomról és általános törvényeiről szóló tudomány, az *etika* — az erkölcsről és az ember magatartásáról szóló tudomány, az *esztétika* — az életben és a művészetben jelentkező szépről szóló tudomány stb. A filozófiai tudományokhoz tartozik a *filozófiatörténet* is...” (6. o.) „A *filozófia* szélesebb értelemben magában foglalja a fent felsorolt *filozófiai tudományok* összességét. Szűkebb értelemben véve a filozófia fogalma a *világnézet* általános problémáinak azaz ontológiai és gnoszeológiai problémáknak a vizsgálatát öleli fel.” (6—7. o.) „A szó igazi értelmében a marxizmus filozófiája a *dialektikus materializmus*,¹ mely a lét és a tudat legáltalánosabb törvényeiről szóló tudomány.” (7. o.) „Az anyag és a tudat viszonyának a kérdése — írja a továbbiakban — elvileg más jellegű mint azok a kérdések melyekkel kifejtésünket kezdtük, korlátozott célt követve — felvázolni az olvasó előtt a filozófiai tudományok problematikáját.” (9. o.) „A másik legfontosabb kérdés az, amely meghatározza a vízvonalstót a dialektika és a metafizika között...” (13. o.)

A szerző ennél többet könyvében már nem mond. Álláspontja így nem tárul elénk teljes egészében. Két dolog azonban egyértelműen kiderül: 1. a dialektikus materializmus tanfolyamának *több* felosztási lehetőséget ismeri el, melyek közül kettőt — az ontológia—gnoszeológia, illetve materializmus—dialektika szerinti felosztást — meg is jelöl; 2. a jelenlegi gyakorlattól eltérően a dialektikus materializmus kifejtésében a materializmus—dialektika szerinti felosztást alkalmazza. Ez utóbbi felosztás elvileg helyes és gyakorlatilag már régen kipróbált. Meg kell azonban jegyezni, hogy a szerző itt nem elég következetes és ez főleg didaktikailag válik kárára könyvének. Mint az előzőkből már kitűnt, a tankönyv az általános bevezetés (A dialektikus materializmus mint egyedül tudományos világnézet) mellett a dialektikából is tartalmaz bevezetőt (A dialektika mint tudomány és gondolkodási módszer). A felosztás lényege ezt szükségessé is teszi. Ugyanilyen szükséges lenne azonban egy bevezető a materializmus témái elé is. Ez elméletileg világosabbá, didaktikailag és pedagógiailag pedig szabatosabbá tenné nemcsak a kifejtés tematikáját, de magának az anyagnak a tárgyalását is.

Ami a másik felosztást (ontológiára és gnoszeológiára) és általában a felosztási

¹ Lenin Művei. 14. köt. 3. o. Szikra, 1954.

lehetőségek számát, értelmét és jelentőségét illeti, jelenleg nemzetközileg vitatott kérdése ez a marxista filozófiai irodalomnak. Feltétlenül üdvözölni kell azonban a probléma felvetését és M. I. Rutkevics állásfoglalását a marxista filozófiának a klasszikusok által megadott, elvileg helyes és elméletileg következetes felosztása mellett materializmusra és dialektikára.

*

A kifejtés alapvető módszertani elve a materializmus és az idealizmus, a dialektika és a metafizika szembeállítása. A szerző az *anyag feldolgozásában* elméletileg és történetileg egyaránt a teljességre törekszik. Egy-egy elméleti kérdés tárgyalásánál bő történeti — filozófia- és tudománytörténeti — anyagot dolgoz fel. A történeti és a logikai egysége a kifejtendő tárgy jellegének megfelelően valósul meg, a történeti alá van vetve a logikainak, annak világosabb, sokoldalúbb megvilágítását szolgálja. A történeti anyag feldolgozása a materializmus és az idealizmus, a metafizika és a dialektika ellentétének elve, a kifejtendő tételek elméleti megoldási lehetőségeinek számbavétele és bemutatása alapján történik. A tankönyv kellő figyelmet fordít a Marx-előtti és a marxi materializmus egységének és különbségének a kimutatására. Sokoldalú és mély a jelenkori idealizmus filozófiai és természettudományos bírálata. Gazdag anyagot nyújt a jelenkori „fizikai” idealizmus kritikájához, az anyag és a mozgás elszakítására, a világ véges voltának „bizonyítására” irányuló tudománytalan nézetek cáfolatához. Kiemelendő továbbá az anyag kezelésének logikai szabatosága és arányos elosztása. Mindez didaktikailag is érthetőbbé, világosabbá teszi a tananyagot.

*

A tankönyv alapjául a szerző előadásai szolgáltak, melyek a Szverdlovszki Állami Egyetem Természettudományi Karán hangzottak el. Előadásaiiban a szerző *kísérletet* tesz a *dialektikus materializmus kurzusának specializálására* fizikusok, matematikusok, műszakiak stb. érdeklődési körének megfelelően. E feladat megoldását a szerző elsősorban abban látja „hogy a dialektikus materializmus általános tételeit *sajátos* bizonyító anyag aspektusában” kell kifejteni. Ebből a szempontból a tankönyv sikeresen oldja meg a feladatot. A bizonyító anyag korszerű, szakszerű, feldolgozása alapos.

Nézetem szerint azonban a dialektikus materializmusnak ebben a felosztásban tör-

ténő kifejtése korlátozza a feladat teljesítésének lehetőségét. A bizonyító anyag speciális válogatása önmagában még nem oldja meg a problémát. Ehhez magának a tananyagnak speciális aspektusú kifejtésére van szükség. Lehetséges-e ez? Szerintem igen. Hasonló választ tartalmaz a szerző álláspontja is, amikor a dialektikus materializmusnak egy másik (ontológia—gnoszeológia) felosztási lehetőségét ismerteti. „Speciális aspektuson” itt a dialektikus materializmus általános tételeinek a természet jelenségeire alkalmazott formáit kell érteni. A kitűzöttfelelő megoldáshoz szerintem nemcsak a bizonyító anyag, hanem elsősorban a filozófiai tételek speciális kifejtése szükséges.

Bizonyos fokig ez a szempont is érvényesül a tankönyvben, mint módszertani elv, mint a bizonyító anyag elrendezésének, csoportosításának az elve. Egy-egy tétel bizonyításánál az anyagot általában a természet (szervetlen és szerves), a társadalom és a tudat területe szerinti csoportosulásban találjuk. Ezen túlmenően a szerző több helyen kísérletet tesz az általános tételek speciális megnyilvánulási formáinak kimutatására az említett területeken. A dialektikus materializmus specializált kurzusának kidolgozására eddig még számos tankönyv formájában. Itt tehát az első komolyabb kísérletről van szó és mint ilyen, igen tanulságos és számos eredményt hozott.

*

M. I. Rutkevics könyvének egyik legértékesebb vonása a *tananyag alkotó keze-lése*.

A mozgásformák osztályozásával kapcsolatban már Engels nézeteinek ismertetésében sok érdekes mozzanatot találunk. A szerző felhívja a figyelmet Engels munkáinak olyan részleteire, melyek közvetlen kapcsolatban vannak a természettudomány jelenkori fejlődésével. A mechanikai mozgásforma helyére vonatkozóan pl. utal Engelsnek ama megállapítására, hogy „minden mozgás valamilyen helyváltoztatással kapcsolatos, akár égitestek, földi tömegek, akár molekulák, atomok vagy éterrészekké helyváltoztatásairól van szó. Az illető mozgás természetét korántsem meríti ki, de elválaszthatatlan tőle”.² A fizikai mozgásforma tartalmát illetően idézi Engels következő gondolatát: „Amikor a fizikát mint molekuláris mozgás mechanikáját jelöltük meg, e közben nem

vesztettük szem elől, hogy ez a kifejezés semmiképpen sem fogja át teljesen a mai fizika területét. Ellenkezőleg. Az éterrezgések, amelyek a fény és a sugárzó hő jelenségeit közvetítik, kétségkívül nem a szó mai értelmében vett molekuláris mozgások.” (Uo. 178—179. o.) A természet tudomány új tényekre támaszkodva tovább lép ezekben a kérdésekben. — A mechanikai mozgás — állapítja meg más szerzőkkel egyetértésben³ — „... mint teljesen sajátos mozgásforma nincs összefüggésben az anyag egy meghatározott fajtájával, minden anyagfajta-hoz hozzátartozik és minden más mozgásforma külső mozzanatát képezi.” (113. o.) A hőmozgást a fizika legújabb eredményeinek fényében már lehetetlen egyszerűen azonosítani a molekuláris mozgással. „A hőmozgás általában a mikrorészecskéknek (melyek összességükben a makrotesteket alkotják) rendszertelen kaotikus mozgása.” (114. o.) „A hőmozgás bármely *statisztikus* fiziko-kémiai folyamat oldala, mozzanata.” (115. o.) A szerző B. M. Kedrov álláspontjától eltérően a geológiai tudomány tárgyát nem tekintti sajátos mozgásformának. A geológia tárgya, „... a mozgásformák sajátoszerű összessége olyan anyagi alakulatban mint a földkéreg”. (116. o.)

A dialektika általános bevezetője a tankönyvben két részből áll: a dialektika mint tudomány és a dialektika mint a gondolkodás módszere. Ez már önmagában is lényeges előrelépést jelent a tananyag mélyebb, sokoldalúbb, tudományosabb kifejtése tekintetében. Ez az elv érvényesül az egyes törvények bemutatásánál is. Első helyen a mennyiség és minőség, a mennyiségi és minőségi változások és kölcsönhatások törvénye kerül tárgyalásra. A következő fejezet a fejlődés irányával és a progresszív fejlődés *néhány* törvényszerűségével foglalkozik. A szerző itt a következő törvényszerűségeket sorolja fel: a folyamat meggyorsulása, a progresszív és a regresszív viszonya az előrehaladó fejlődésben, a dialektikus tagadás és a fejlődés előző szakaszainak megőrzése, a tagadás tagadásának törvénye. Ezek a törvényszerűségek sajátosan nyilvánulnak meg az anyagi világ különböző területein és nem mind egyikük bír egyetemes jelleggel. Ilyen a tagadás tagadásának törvénye is. „A dialektikus tagadás, mégha kétszer ismétlődik is, és a tagadás tagadásának a törvénye semmiképpen sem egy és ugyanaz.” (410. o.) A dialektikus tagadás ugyan a tagadás

³ B. M. Kedrov: Az anyag mozgásformáinak kölcsönös viszonya a természetben. Tájékoztató. 1959. 3. sz. H. M. Fataljev: A természettudomány filozófiai kérdései II. A moszkvai egyetem kiadása. 1959.

² Engels: A természet dialektikája. 79—80. o. Szikra, 1952.

tagadása törvényének mozzanata, de dialektikus tagadás van „a fejlődés minden folyamatában, a régi minőségnek új minőségbe való átmeneténél, ott is ahol a tagadás tagadásának törvénye nem hat.” (411. o.) „A tagadás tagadása tehát az előrehaladó fejlődés egyik fontos törvényszerűsége, de nem azonos magával az előrehaladó fejlődéssel és nem minden progresszív fejlődési folyamatban hat.” Azaz „nem a legáltalánosabb, hatóköre szempontjából”. (418. o.) „A tagadás tagadásának törvénye a fejlődési folyamatok spirális jellegét, az alacsonyabb stádium mozzanatainak bizonyos formában történő ismétlődését fejezi ki. Tartalmának minden más értelmezése helytelen.”

A tankönyv külön pontban foglalkozik az ellentmondás kibontakozásával a fejlődés folyamatában. Ez a problémakör az ellentétes oldalak viszonyának és az ellentmondás megoldásának a kérdéseit foglalja magába. A szerző itt az ellentétek egységének és harcának viszonyára vonatkozó lenini tétel egy sajátos értelmezését adja. „Néhány elvtárs úgy gondolja, hogy az ellentétek egysége azért viszonylagos és időleges mert az mindig egy meghatározott egység, a testeknek egy meghatározott minőségű állapota, amely a régi minőség új minőségbe való átmenetével más, új lesz, a harc ezzel szemben végnélkül folytatódik, tehát abszolút.” (478. o.) A lenini tétel

csak akkor értelmezhető helyesen, írja Rutkevics, ha figyelmet fordítunk a használt terminológia értelmezésére. „Az »egység« terminus itt az *azonossággal*, az *egye-essel*, az *egyenlő hatással* szinoním értelemben használt.” (479. o.) Az ellentétek harcában állandóan megváltozik az ellentétes oldalak „erőviszonya”. Az oldalak viszonyának gyökeres megváltozása „feltételezi az átmenetet az ellentétes oldalak viszonylagos egyensúlyának, egyenlő hatásának mozzanatán. Ha az ellentétek minden testben mindig egyenlők volnának, kiegyensúlyozódnának, akkor egyszerűen nem volna mozgás. Az ellentétek azonosága az egyensúly, az egyenlő hatás értelmében időleges átmeneti, viszonylagos, míg az ellentétek harca abszolút”. (469. o.)

Csupán néhány példára szorítkoztunk az illusztráció kedvéért. A fent idézett megállapítások természetesen nem tekinthetők egyértelműen helyesnek és az érintett kérdések végleges megoldásának, különösen vonatkozik ez a progresszív fejlődés törvényeinek és ezen belül a tagadás tagadása törvényének értelmezésére. Elég világosan mutatják azonban, csakúgy mint az előzők, hogy M. I. Rutkevics könyve számottevő hozzájárulás a marxista tankönyvirodalom fejlődéséhez és tartalmát tekintve jelentősége túlnő egy tankönyv keretein.

Horváth József

Bochenski—Church—Goodman: Vita az univerzáléről*

1956 márciusában a Notre Dame-i Egyetem (Egyesült Államok) szimpoziumot rendezett több ismert nyugati burzsoá filozófus és logikus bevonásával az univerzálék immár többézer éves múltra tekintő, ma is vitatott problémájáról. Ugyanebben az évben az elhangzott előadások nyomtatásban is megjelentek — egy önálló füzetcske formájában. Habár ez a kiadvány keveset őriz meg magából a szimpozium sajátos formájából (az előadásvitákat nem tartalmazza), mégis — részben az előadók személye, részben maguknak a cikkeknek egy-egy irányzatot képviselő jellege miatt — érdeklődésre tarthat számot.

A három tanulmány korántsem egyforma érdekességű. Kiválik közülük N. Goodman cikke („Az individuumok világa”)

mind világos problémafelvetésével, mind kifejtési módjával. Nelson Goodman egyike a mai amerikai burzsoá filozófia legprominensebb képviselőinek, s egyben ő számít a nominalizmus legjelentősebb képviselőjének a mai nyugati filozófiában. Goodman nominalizmusa azonban igen sajátos, eltérő attól, amit ezen a kifejezésen általában érteni szoktunk. A nominalizmus elvét „filozófiailag” úgy határozza meg, hogy a nominalista számára minden, ami *van* — individuum, de a nominalista *bármit* fel foghat individuumként. Épp ezért nincs értelme a kérdésnek, milyennek kell lennie annak, amit én individuumként foghatok fel. A helyes kérdésfeltevés: milyennek válik egy rendszer, ha én ezt vagy azt fogom fel individuumként. A nominalizmus Goodman számára nem ontológiai elv, amely a külvilágról tartalmaz valamely explicit állítást, hanem a filozófiai rendszer felépítésének logikai, belyesebben kon-

* I. N. Bochenski, A. Church, N. Goodman: The problem of universals. A symposium. 1956. University of Notre Dame Press.

struktív (de nem formális) elve, habár a szerző nem tagadja, hogy ezen konstrukciós követelménynek ontológiai alapjai vannak. Ennek megértéséhez figyelembe kell venni a filozófia feladatának sajátos felfogását Goodman munkáiban.

Goodman elveti a neopozitívizmus tudomány és filozófia koncepcióját, amely szerint az első feladata az empirikus adatok előre való megjósolása, a másodiké pedig az előbbi logikai struktúrájának analízise. Habár mindkét feladatot lényegesnek tartja, aláhúzza, hogy mind a tudomány, mind a filozófia — és elsősorban az utóbbi — egyben a világ magyarázata is, a filozófia feladata — „összekapcsolni, rendszerezni, interpretálni, magyarázni”. A filozófus a tudomány eredményeiből, mint nyersanyagból indul ki és igyekszik ezeket immár — legalább is lényeges vonásaikban — rekonstruálni a lehető legkisebb számú előfeltétevéből és a lehető legnagyobb logikai szigorral és világossággal. Így a filozófia a tudomány nem formális, de tartalmi analízisét nyújtja, világossá teszi mit is állít a tudomány, mire is vonatkoznak, hogyan értendők a tudományos állítások. Mindezt pusztán rendszeres felépítés segítségével lehet elérni. A filozófiai rendszer, a tudományos rendszerhez hasonlóan (itt kifejezetten axiomatikus rendszerrel van szó) „atomisztikus felépítésű”, azaz bizonyos véges számú tárgy, viszony, tulajdonság stb. fogalmából indul ki, amelyeket jellemez, kapcsolatba hoz egymással bizonyos állításokban, amelyeket azonban nem elemmez. Ezekből az állításokból kiindulva építi aztán fel a filozófus meghatározott logikai és konstrukciós szabályok, elvek alapján rendszerét. A nominalizmus elve épp ezen szabályoknak egyikét alkotja Goodman felfogásában.

A nominalizmus elve nem ad választ arra, mit válasszunk filozófiai rendszer kiindulópontjául, *mi* kell tekinteni a világ alapvető összetevőjének. Azonban ha ez a választás már eldőlt, a nominalizmus elve leszögezi — mit alakíthatunk és főként mit *nem* alakíthatunk ki ebből a kiinduló anyagból. Technikai nyelven szólva a nominalista „nyelv” nem tartalmazhat funkcionális változókat és kvantorokat ezek számára, azaz ennek logikája csupán elsőfokú függvénykalkulusból (first order predicate calcul) állhat (ítéletkalkuluson kívül, természetesen). Azaz a nominalizmus egyenértékű az *osztályok* létének tagadásával. Vizsgáljuk meg, mit jelent ez konkrétan.

Tegyük fel, hogy egy nominalista és egy „platonista” filozófus egy és ugyanazon számú, mondjuk 5 elemből kezd felépíteni filozófiai rendszerét. Ez először is

feltételez 5 létezőt, 5 atomot. A nominalista ezen túl feltételezi, hogy önálló létezőként számítanak ezen atomok különböző *összegei* is, ezek is individuumok. Ilyen van összesen ($2^5 - 1$) darab. És több létezőt már nem fog feltételezni és nem is tételezhet fel. Bármely két különböző létezőt veszek is ki a nominalista „univerzumából”, ezek feltétlenül különböző elemekből állnak, különböző „atomokra” bomlanak. Más a helyzet a „platonista” univerzumában. Ő is elismeri ennek a ($2^5 - 1$) létezőnek létét (osztályokként fogva fel őket), azonban tovább megy ennél, feltételezi, hogy léteznek az osztályok osztályai és így tovább, ad infinitum. A platonista univerzumából kiemelhetek 2 olyan *különböző* létezőt, amely *egy és ugyanazon elemekre* bomlik. Pl. *K* és *L* különböző osztályok, ha *K* két elemből áll — *a* és *b* osztályból *s* *c* és *d* osztályából, míg *L* két másik elemből áll — *a* és *c* osztályából *s* *b* és *d* osztályából. És a különböző osztályok mégis *egy és ugyanazon* elemekre bomlanak: *a*, *b*, *c* és *d*-re. Ezt zárja ki a nominalizmus elve, amely tehát az „entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem” Ockham-i tételének alkalmazása: nincs létezők különbsége a tartalom különbsége nélkül („No distinction of entities without distinction of content” — Goodman).

Hogy ennek a felfogásnak filozófiai értékét megállapíthassuk, nézzük meg, hogyan működik a gyakorlatban. Ehhez persze először arra van szükség, hogy eldöntsük — mit is választunk felépítésünk atomjaiként. Természetesen ez a választás nagymértékben befolyásolja azt, mit lehet egy, a fenti értelemben nominalisztikus konstrukció segítségével „kihozni”, megmagyarázni, s ugyanakkor Goodman szerint az elemek kiválasztása és maga e konstrukció két teljesen független dolog. A későbbiek során bizonyítani fogjuk, hogy ez nem igaz, e két lépés között szoros kapcsolat áll fenn s ennek következtében a nominalizmus elvének tisztán logikai — konstruktív jellege illuzórikus. Jelenleg azonban jelöljük meg „atomokként” a külvilág makroszkopikus tárgyait és (ráadásul, az egyszerűség kedvéért) a számokat s nézzük, milyen konzekvenciákhoz vezet minket a nominalizmus elve. Következtetéseink, természetszerűleg, csak példák és nem általános érvényűek (mivel az „atomokat” még sok másféle módon is meg lehet választani), azonban úgy hisszük, azok a nehézségek, melyek a vizsgálódás során előtűntek fellépnek, nem véletlen jellegűek és lehetőséget adnak a nominalizmus mélyebb premisszáinak és következményeinek megértéséhez.

Kezdjük ott, ahol ezek a nehézségek a legjelentősebbek, a matematikában. Tekintsük pl. a törtek bevezetését a matematika logikai felépítésénél. Meghatározhatom

(Russell nyomán) az $\frac{m}{n}$ törtet mint x és y

egész számok közti viszonyt, amely akkor áll fenn, ha $xn = ym$, vagy egyszerűbben — hogy kizárjam az általános viszony nyilván „platonista” fogalmát — mint két egész számból álló elrendezett halmazt. Azonban nyilván két elrendezett halmaz nem azonos, ha elemei azonosak, mint

ahogy $\frac{m}{n}$ sem egyenlő $\frac{n}{m}$ -el. Teljesen azo-

nos problémával találkozunk a komplex számok bevezetésénél, nem is beszélve egyéb, a nominalista felfogás számára még nehezebb kérdésekről. A klasszikus matematika felépítése nominalista alapon elképzelhetetlen. Épp ezért minden nominalista eleve arra van kárhoztatva, hogy a matematika objektumaitól minden létet megtagadjon, azaz pusztán formális, interpretáció nélküli kalkulusként értelmezze a matematikát. Így azonban megoldhatatlan dilemma áll elő: hogyan magyarázható, hogy e minden interpretáció híján levő formális rendszer alkalmazható a való világ objektumaira, illetve az azokból nyert absztrakciókra, s ezen alkalmazás során olyan eredményeket érünk el, amelyek a valóságnak megfelelték. Ha figyelembe vesszük a matematika „platonista” és a valóság e nominalisták által feltételezett szigorúan nominalisztikus felépítését, struktúráját, ez a megegyezés kifejezett csodaként jelenik meg előttünk.

Nem kisebb problémák jelentkeznek az empirikus tudományok és a köznapi gyakorlatra való alkalmazás esetében sem. Mindössze két egész elementáris kérdést kívánunk felvetni. Nézzük először a következő, tudományosnak ugyan nehezen mondható, de feltétlen igaz állítást: „A piros — szín.” Ilyen formában ez az állítás a nominalista számára elfogadhatatlan, lévén, hogy ez feltételezi nemcsak osztály („piros”) hanem még osztályok osztályának („szín”) létezését is. Azonban a nominalista vizagszalódhat azzal, hogy könnyen képes átírni ezt számára teljesen elfogadható alakra: „ha valamely tárgy piros, akkor az színes is”.* Ez az értelmezés azonban nem felel meg a fenti állítás értelmének, hiszen ez csak azt jelenti, hogy minden egyes esetben, amikor adva van egy tárgy, amelynek az a tulajdonsága, hogy piros, az mindig színes is. A fentebbi állítás azonban teljes világossággal mást tartalmaz, mivel piros és színes nem két

különböző tulajdonság, a kettő közti kapcsolat nem empirikusan általános, hanem logikailag szükségszerű, analitikus jellegű.

Vegyünk egy másik, immár kevésbé triviális példát. Legyen ez a matematikai inga egyenlete $\frac{d^2\varphi}{dt^2} + \omega^2\varphi = 0$. Ennek inter-

pretációja a nominalista számára a következő általános formájú lehet: ha egy test ilyen és ilyen feltételeknek eleget tesz, körülbelül így és így viselkedik. A nominalista nem tudja elkerülni, hogy interpretációja ne tegye megközelítő jellegűvé a törvényt, mivel ennek feltételei olyan kikötéseket tartalmaznak, amelyek elvileg nem teljesülhetnek soha teljes pontossággal egyedi anyagi testek esetében (súlytalan, abszolút merev tengely; anyagi pont stb.). Azonban ez az adott törvény fizikai lényegének teljes félreismerése, hiszen ez nem mint megközelítés, hanem szükségszerűen a maga teljes egzaktságában következik a mechanika fizikai—matematikai apparátusából. A helyzet ugyanis az, hogy — véleményünk szerint — az adott törvény tárgya nem az egyes konkrét anyagi testek, hanem bizonyos általános viszony, amely bizonyos anyagi testek közt fennállhat, ill. fennáll. Mivel a konkrét testek egyben más viszonyokban is állnak egymással és egyéb testekkel, amelyeket az adott törvény nem érint, így bármely konkrét tárgy esetében a törvény valóban csak megközelítőleg érvényesül, ez azonban korántsem jelenti, hogy a törvénynek a maga egzakt általános formájában nincs reális fizikai (épp a fentemlített) értelme.

Ez a probléma különben jelentkezik olyan esetekben is, mikor az idealizáció momentuma a törvényben nem lép fel ennyire a felszínre. Nézzük pl. a szabadesés törvényét. Nominalista számára elfogadható megfogalmazás a következő: ha valamely test h magasságból szabadon esik, úgy sebessége a földreérés pillanatában $\sqrt{2gh}$. Természetesen ez így eleméntárisan helytelen és bizonyos korlátozó feltételeket kell még bevezetnünk: az esés a vákuumban történik, a magasság bizonyos korlát alatt marad (különben a gravitáció már nem állandó), a test tömegének is bizonyos korlátok közt kell maradnia (ami különben már a „test” fogalmában bennfoglaltatik). Azonban — és ennek aláhúása igen fontos — ha mindezeket a

* Legalábbis Goodman logikailag azonos esetben hasonló interpretációt javasolt (Vö. Goodman: The structure of appearance. 1954. Harvard Univ. Press. 35—36. o.), aminthogy ez természetes is. Itt a „piros” a világon létező valamennyi piros tárgy összességét és nem osztályát jelenti.

megszorításokat alkalmazzuk is, a törvény akkor sem lesz minden empirikus esetben igaz. Ha pl. az adott tárgy vasból van és a földön elektromágnes van, vagy ha a tárgyon belül olyan belső folyamat (pl. robbanás) zajlik le, amely így vagy úgy befolyásolja a sebességet stb. Nyilván az ilyen példák sora tetszés szerint növelhető és elvben végtelen. (Ezen esetek kizárását beleérthetjük a *szabad* és fogalmába, de akkor ezt a fogalmat kell — nominalista számára elfogadható módon definiálnunk. Az analízis valamelyik lépésénél feltétlen eljutunk elvben végtelen számú eset felsorolásának elkerülhetetlenségéhez). A nominalista, aki a törvényt, mint *egyes* tárgyak mozgásának stb. leírását értelmezi, kénytelen mindezeket a megszorító feltételeket magának a törvénynek megfogalmazásába belevenni, s így, először is, bármely törvény esetében feltételek végtelen konjunkcióját alkalmazni, másodsor pedig — mivel ez a végtelen konjunkció soha meg nem valósítható teljesen, a törvényt mint pusztá megközelítést értelmezni. A tudomány törvényeinek ilyen interpretációja pusztá fikciójá, teljesen szubjektív jellegűvé alakítja át mind a tudomány egységes voltát, mind az egyes törvények az adott tudományon belül fellépő egzakt voltát. Az egyes tudományos tételeknek ilyen értelmezése eltér a tudományon belül játszott tényleges szerepüktől.

Ezeket a kellemetlen következményeket el lehet kerülni, ha más interpretációt alkalmazunk. A fenti két példa is mutatta, hogy a tudomány törvényei általában feltételes állítások formájában rögzíthetők. A nominalista rögzítheti ezen állításokat a maguk egzakt formájában, ha őket mint *tényellenítés* feltételezéseket fogja fel, mint olyan feltételezéseket, amelyek előtagja nem teljesül, vagy nem teljesülhet. Goodman szemmel láthatólag hajlik erre az interpretációra (l. „Counterfactual conditional” c. tanulmányát Linsky [ed.]: „Semantics and the philosophy of language” c. kötetében). Ez azonban — függetlenül azoktól a nehézségektől, amelyeket az ilyen kijelentések *logikai* értelmezése egy (a nominalista számára egyedül elfogadható) extenzionális logikán belül jelent — igen jelentős ontológia—filozófiai problémákat is okoz, melyeket Goodman egyáltalán nem szándékszik észrevenni. Tanulmányában maga is leszögezi, hogy ezen tételek bizonyos *viszonyokat* fejeznek ki. Azonban hogyan egyeztethető össze az a tény, hogy a tudomány alapvető állításai viszonyokat tükröznek, azzal, hogy a valóság leírására tökéletesen elegendő individuumok és ezek egyszerű összegeinek feltéte-

lezése, ami egyértelmű a viszonyok realitásának tagadásával? Ha a tudomány törvényei tényellenítéses feltételezések, amelyeket egyetlen tárgy sem elégít ki és az egyedüli létezők e tárgyak, úgy mit állítanak ezek a feltételezések egyáltalán a valóságról; *hogyan különböztethetem meg* azt a tényellenítéses feltételezést, hogy „ha egy testre más erő nem hat, az folytatja egyenesvonalú, egyenletes mozgását” attól, hogy „ha van pokol, az elkárhozott lelkek odajutnak”?

Bármely területen vizsgáljuk tehát a nominalizmus elvét, mindenütt nagy, áthághatatlanak tűnő akadályokra bukkanunk alkalmazásában. (A sorok szerzőjének véleménye szerint a nominalizmus Goodman által megfogalmazott felfogása *elvileg* nem realizálható, ha legalábbis azt az alapvető követelményt állítjuk fel, hogy a mai tudomány *legfontosabb* eredményei e konstrukció segítségével rekonstruálhatók legyenek. Azonban ennek az állításnak bizonyítása részletesebb érvelést követelne, mint a fentebbi néhány ellenvetés). Mi az tehát, ami arra biztat bennünket, hogy ragaszkodjunk ennek az elvnek alkalmazásához? Goodman két érvre hivatkozik: az egyik az, hogy a nominalizmussal ellentétes, „platonista”, osztályok létezését állító felfogás — felfoghatatlan, nem érthető, intuitíve nem elfogadható; a másik az, hogy mindennapi tapasztalatunk alátámasztja a nominalizmus felfogását.

Tekintsük előbb ezt az utóbbi érvet. Maga Goodman is elismeri, hogy „látszólag” a valóság tényei ellentmondanak ennek az „elképzelésnek”. Így gyakran tapasztaljuk, hogy különböző dolgok egy és ugyanazon anyagból állnak, hogy egy és ugyanazon elemekből álló dolgok különböző időben különböző tárgyakként viselkednek. Goodman itt a „különböző időben” fogalmában látja a mentőövet. Nincs jogunk, hogy elvonatkoztassunk az időkülönbségektől, ugyanazok az elemek *különböző* időben már nem ugyanazok. Ez az ellenvetés azonban Goodman egész rendszere ellen fordul és lehetőséget ad, hogy mélyebb filozófiai premisszáit megvizsgáljuk.

A Goodman által vázolt nominalista rendszer lehetőségének egyik alapfeltétele, hogy *legyenek* olyan objektumok, amelyeket a rendszer kiinduló elemeiként, atomjaiként lehessen jellemezni. Amennyiben minden időpillanatban minden elem *mássá* alakul, helyesebben ha bármely két különböző időpillanatban nem lehetséges két azonos elemet találni, úgy a nominalista rendszer felépítése *elvileg* lehetetlen, hiszen az idő korlátlan oszthatóságára való tekin-

tettel egyáltalán nincs mit jelölni atomként. Így a nominalizmus elvének feltételezett csupán konstruktív jellege eltűnik. A nominalizmus elve mint kifejezetten *ontológiai* állítás áll előttünk: találhatók a világegyetemben olyan tárgyak, amelyek — legalábbis bizonyos időintervallumon belül — önmagukkal abszolút azonosak maradnak. Ha ez az állítás nem áll fenn, úgy a nominalizmus által feltételezett filozófiai konstrukció teljesen gyökértelenné bizonyul.

Ez az állítás azonban — jelenlegi ismereteink fényében — hamis. Nem ismerünk a világegyetemben „abszolút” individuumokat, olyan tárgyakat, amelyek akár csak meghatározott időintervallumban önmagukkal azonosak maradnak, *bármely környezetbe, bármely viszonylatokba* kerüljenek is. Az, hogy egy tárgy azonos maradjon önmagával avagy sem, saját tulajdonságain kívül, függ az őt környező tárgytól, ezekkel alkotott viszonyaitól is. A világegyetemenk nincsenek olyan végső elemei, amelyek a megfelelő filozófiai konstrukció atomjainak funkcióját tölthetnék be. Az egyes tárgyak individualitása, önállósága és elkülönültsége relatív, egy meghatározott általános struktúrától függő és annak megfelelően változó.

Épp ezért a nominalizmus elve nem fogadható el sem ontológiai, sem logikai-konstrukciós feltevés formájában. Lehetséges, hogy „egyszerűbbnek” tűnik az olyan felfogás, amely feltételezi, hogy világunk valamiféle egyszerű, tovább nem analizálható „elemekből” és azok kombinációból áll. Ez a kép azonban nem felel meg a valóságnak. Ahogy fel kell tételeznünk azt, hogy minden egyes tárgy, legyen akár elektron, akár ember, vagy naprendszer, csak egy bizonyos meghatározott környezetben, meghatározott külső feltételek között őrzi meg a maga individualitását, hogy egedisége nem abszolút, csak relatív, úgy fel kell tételeznünk azt is, hogy az objektív valóság tárgyai közti egyes viszonyok, strukturális kapcsolatok (amelyeket a tudomány törvényei tükröznek vissza) *bizonyos határok közt* szintén megmaradnak ugyanazoknak, habár azok a tárgyak, amelyek közt fennállnak, konkrét individualitásokat tekintve, *megváltoznak*, másokkal cserélődnek fel. A valóság tárgyainak relatív individualitását a köztük fennálló viszonyok relatív állandósága, általánossága egészíti ki.

*

Goodman feltétlenül érdekes és vitára késztető írása mellett igen szürkén hat a szimpozionum másik két előadása. *Bochenski* tanulmánya („Az univerzálék problémája”),

legalább is első felében, kitűnő példa arra, hogyan lehet a mai logika elveit felhasználni a meglevő filozófiai problémák elkerülésére és a logikai ellentmondások elleplezésére. A szerző cikke elején magát nominalistának nevezi, leszögezi, hogy nem léteznek olyan nem-gondolati dolgok, amelyek általánosak volnának, a való világban minden egyedi. Azonban mint a kifejtés menetéből világosan kitűnik, álláspontja inkább mérsékelt realizmusként jellemezhető. Az univerzálék problémáját őt síkon kívánja vizsgálni: a nyelvi szimbólumok, a szubjektív gondolati létezők (képzetek, fogalmak stb.), az objektív jelentések, a fenomenális létezők (a közvetlen érzéki vagy intellektuális szemlélet tárgyai) és a transzcendens létezők síkján. Ezen szintek közül azonnal elveti a szubjektív jelenségek és a transzcendens realitások szféráját, az utóbbit azzal az érveléssel, hogy közvetlenül nem tapasztaljuk őket, közvetve pedig csak a fenomenális világ tényeiből következtethetünk létükre, tehát elég ezen utóbbit vizsgálni. A fennmaradó három terület közül is voltaképp csak ezzel foglalkozik a szerző, az univerzálékkal kapcsolatban a jelek és jelentések területén felmerülő problémákat igyekezve visszavezetni a fenomenális jelenségek szférájában felmerülő egyes kérdésekre. Mindenesetre már itt leszögezi, hogy nem kerülhetjük el annak feltételezését, hogy van a jelentéseknek olyan formája, amely nem azonos a szimbólum használatával, a rajta végzett operációkkal, az ún. eideitikus jelentés, és vannak általános eideitikus jelentéssel bíró szimbólumok is. Azonban ez a viszonylag sovány tartalom nehezen kárpótolhat a kifejtés hihetetlenül precenziózus, hosszadalmas és nem kevésbé lapos voltáért. A gyanútlan olvasót sorhosszúságú formulák vágják fejbe, amelyek az esetek többségében a legköznapibb trivialisításokat vagy egyszerű logikai zavart fejeznek ki — matematikailag egzakt formában. Érdemes megnézni pl. a következő formulát: $(x, l) : Un(x, l) . \equiv . (Ey, z, t, u) . ySl . zSl . yHx . zHx . yPt . zPu . u$. Jelenti ez a következőt: egy szimbólum akkor univerzális, ha két különböző objektummal kapcsolatban használjuk. A matematika szisztematikus felépítése számára gyakran jelentéssel bíró egyes trivialisnak tűnő megállapítások világos rögzítése, szimbolizálása és a rendszerben játszott szerepük tisztázása. Ez azonban korántsem jelenti, hogy minden szimbolikus formába öntött trivilitás egyben tudományos vagy filozófiai jelentőséget nyer. Az ilyen kifejtés egzaktága különben csak látszólagos. Például szerzőnk igen

hasznosan tenné, ha megmondaná, mit is ért „objektumon”. Ugyanis, ha, mint ő, csak a fenomenális jelenségek síkján vizsgálódok, egy és ugyanazon ember is különböző látószögekből nézve különböző, nem azonos objektum, nem is beszélve arról, ha különböző emberek néznek egy és ugyanazon objektumot, nincs jogom feltételezni annak fenomenális azonosságát. Így bármely tulajdonnév is, az ő fentebbi meghatározása értelmében — ha fenomenalizmusát komolyan vesszük — univerzális szimbólum, ami elég meglepő eredmény — azonban korántsem véletlen. Elég arra emlékezni, hogy Russell a maga neutrális monista korszakában határozottan leszögezte, hogy voltaképp csak az „ez” - név, és bármely úgynevezett tulajdonnév nem egyéb meghatározott leírásnál (a szó speciális logikai értelmében). A különbség Russell és Bochenski közt mindössze az, hogy az előbbi, mint jelentős gondolkodó, valóban végigviszi — ha kell ad absurdum — a maga helytelen előfeltevéseiből következő állításait, míg az utóbbi kicsinyes szimboliztikus játékkal igyekszik elfedni az olvasó előtt szubjektív idealista filozófiájának ellentmondásait és tarthatatlanságát.

Csak a cikk második, rövidebb része tartalmaz néhány érdekes gondolatot. Itt a fenomenális létezők szintjén vizsgálja az univerzálék problémáját Bochenski — az esetek többségében azonban az, amit mond, voltaképp a tudatunktól függetlenül létező világra vonatkozik — melynek létét ugyanekkor ő legalábbis problematikusnak nyilvánítja — és értelmét veszti, ha a szubjektív tapasztalatra vonatkoztatjuk. Ez a vonás általában jellemző az egész pozitivistá ihletettséggű filozófiai irodalomra, amely általános formában állandóan leszögezve az objektív világ létére vonatkozó kérdés értelmetlen voltát, minden állítást a szubjektív tapasztalatra vonatkoztatva, szívesen csempészi vissza az egyes konkrét kérdések vizsgálata során a szubjektív tapasztalat helyébe az objektív, tudattól független világot, hogy bizonyos, idealizmusából következő nehézségeket egyszerűen eltüntessen.

E problémára vonatkozó vizsgálódásait Bochenski annak leszögezésével kezdi, hogy az általunk alkalmazott klasszifikációk legalább egy része nem tekinthető teljesen arbitrálnak, azaz magukban a rendszerezett tárgyakban van valami, e tárgyak közt léteznek olyan viszonyok, amelyek ezt a klasszifikációt igazolják és lehetővé teszik. Milyen jellegű ez a viszony? Két lehetséges válasz adható erre a kérdésre: a hasonlóság-elmélet és az azonos-

ság-elmélet. Az első szerint a klasszifikációk alapjául szolgáló viszony a tárgyak hasonlósága, a másik szerint bizonyos aspektusokban vagy aspektusokban, bizonyos tulajdonságaikban meglevő azonosságuk. Az első elmélet azonban, amely a nominalista számára a legelfogadhatóbb lenne, önellentmondásos, önmaga feltételezi az ellentett elmélet igazságát. Ugyanis minden hasonlóságon alapuló klasszifikáció már feltételezi az azonosságot: nem egyszerűen hasonlóság, de meghatározott aspektusban való hasonlóság alapján rendszerezünk (szín, forma, nagyság stb. szerint). Ha pl. szín szerinti hasonlóság szolgál a rendszerezés alapjául, úgy lehetséges, hogy e dolgok színük tekintetében csak hasonlók, azonban valamennyi színes, azaz bizonyos tulajdonságuk azonos. Tehát csak az azonosság-elmélet bizonyul elfogadhatónak. Azonban ez az elmélet is találkozik bizonyos nehézségekkel, amelyre már a görög szkeptikusok is rámutattak. Ez az ellenvetés a következőképp fogalmazható meg: legyen adva két különböző dolog, melyeknek egy és ugyanazon (azonos) tulajdonsága van. Mivel e két dolog különböző, tehát van legalább egy olyan tulajdonság Ψ , amely az egyikhez hozzátartozik (legyen ez x) és a másikhoz (y) nem. Ha az azonos tulajdonságot x -ben tekintem, ennek a tulajdonságnak megvan az a tulajdonsága, hogy együtt szerepel Ψ -vel, y -ban viszont e tulajdonsága nincs meg. Tehát a Ψ tulajdonság a két szóban forgó esetben nem lehet azonos, mivel maga is különböző tulajdonságokkal bír. Bochenski nem lát más kiutat ebből a helyzetből, mint annak feltételezését, hogy az azonosságnak általában alkalmazott matematikai—logikai fogalma (amely szerint két dolog csak akkor azonos, ha minden, amit az elsőről állítok, a másodíkról is állítható) a predikátumok esetében nem alkalmazható változtatás nélkül, ez esetben az azonosságnak egy más típusát kell kialakítanunk. Az itt fellépő azonosság csak részleges azonosság, nem felel meg a dolgok szintjén fellépő teljes azonosságnak. Bochenski végső következtetése az, hogy a különböző ontológiai szinteken (pl. a tárgyak és a tulajdonságok szintjén) az azonosság és a létezés különböző típusai, értelmei érvényesek. Ennek a ténynek meg nem értése jellemzi szerinte mind az extrém nominalizmust, mind az extrém realizmust. Ezen doktrínák hibája nem az, hogy helytelenül oldják meg az univerzálék kérdését, hanem az, hogy fel sem vetik. Mert az univerzálék kérdése elsősorban annak problémája, hogyan magyarázható meg az azonosság. És ez a bonyolult probléma egyszerűen eltűnik, ha

kezdetben már minden azonosságot mint tárgyak közti azonosságot (matematikai—logikai azonosságot) fogunk fel, avagy ha tagadjuk azt, hogy egyáltalán lehetséges azonosság. A probléma helyes megválaszolása a jelen pillanatban azért okoz nehézségeket, mert még nem állnak rendelkezésünkre elégséges logikai eszközök az azonosság különböző típusainak pontos meghatározásához.

A szimpoziumon a „platonista” álláspontot napjaink egyik legkiválóbb logikusa, A. Church vizsgálta. Church előadása („*Állítások és mondatok*” [*Propositions and sentences*]) a kérdés egy speciális logikai vetületével, a „jelentés” problémájával foglalkozott, melynek ismertetéséhez néhány szót kell előlegeznünk.

Tekintsük valamely nyelv valamely szavát, pl. a magyar „asztal” szót. E szót legalább három aspektusban tekinthetem. Tekinthetem először mint tárgyat, önálló objektumot: pl. mint nyomdafesték meghatározott konfigurációját, amely más hasonló jellegű tárgyakkal együtt, meghatározott sorrendben elrendezve, nagyobb tárgyi egységeket alkot (ezek felelnek meg a mondatoknak, mondatok sorozatainak stb.). Bármennyire szokatlan is legyen a szemléletnek ez a módja, bizonyos, meghatározott esetekben — axiomatizált és formalizált rendszerek esetében — mikor a „tárgyak” kombinációt irányító szabályok világosan fixáltak és meghatározhatók, — igen eredményes, gyümölcsöző lehet. Lényegileg a szimbolikus logika a szavak ilyen vizsgálatának lehetőségén alapul. Természetesen, ez a vizsgálati mód korántsem az egyedüli. Az „asztal” szót tekinthetem, mint olyant, ami *jelöl* valamit, ami valami nyelven kívülre (az adott esetben jól ismert anyagi tárgynak) *jele*, *szimbóluma*. (Ez a funkció az, amit az angol nyelvű logikai irodalom „reference”, „denoting”, a német „die Bedeutung” néven ismer.) Tekinthetem azonban e szót egy harmadik aspektusban is, *jelentését*, *értelmét* véve (ezt jelöli az angol logikai irodalom „sense”, „meaning”, a német a „der Sinn” szóval), azt, amit e szó jelent és e nyelven beszélők emberek számára. Ez a funkció nem azonos (legalább is feltehetőleg) az előbbivel. Egy és ugyanazon tárgyat jelölő szavak, sőt akár egyetlen szó jelentése sem feltétlenül azonos (különböző emberek számára, különböző pillanatokban): az, hogy a „szív” mit *jelöl*, azt egyformán tudja minden magyarul beszélő ember. Azonban az orvos számára jelentése (amit ért ezen) nem azonos azzal, ahogy a laikus érti. Ennek a pszichológiai különbségnek tiszta logikai megfele-

lője is van. Tekintsük a következő kifejezéseket: „Shakespeare” és „a Hamlet szerzője”. Ezek egy és ugyanazon dolgot *jelölik*, második aspektusukat tekintve azonosak (az egyszerűség kedvéért vonatkoztatunk el attól, hogy az egyik egy szó, míg a másik több szóból álló leírás, ezt a nehézséget el lehetne kerülni más példákon, részletes megvitatása viszont azt az igen nehéz problémát vetné fel, hogy mi is a „szó”). Azonban korántsem azonosak harmadik aspektusukat tekintve. „Shakespeare a Hamlet szerzője” — ez az állítás szintetikus, ténymegállapítás, míg „Shakespeare az Shakespeare” — analitikus, logikai igazság. Ha a szavaknak a harmadik aspektusát mellőzzük, a két, azonos tárgyat jelölő, szó felcseréléséből származó igen lényeges logikai különbség létrejötte megmagyarázhatatlanná válik.

Ezt a megkülönböztetést nemcsak szavak, hanem mondatok esetében is megtehetjük, ezeket is tekinthetjük önálló tárgyakként, valamire vonatkozó jelekként és jelentésként (a mondatoknak ezt az utóbbi aspektusát jelöli Church a latinból származó „proposition” szóval). Azonban épp e harmadik aspektusnak léte jelentős problémákat és vitákat okoz. A nominalista beállítottságú logikusok elvetik a jelentést, mint önálló aspektust, mivel ennek feltételezése (lévén a jelentések egy része általános) maga után vonná annak elismerését, hogy az univerzáléknak legalább egy faja létezik. Argumentációjukban arra hivatkoznak, hogy valami hasonló feltételezése a logikában (pszichológiai jogosultságát nem tagadják) feltétlenül a platoni eszmék valamely válfajának felújítását eredményezné. Épp ezért arra törekszenek, hogy a szó, mondat jelentését visszavezessék ennek más (szemantikai és pragmatikai) aspektusaira. Meg kell azonban jegyezni, hogy a jelentés kiküszöbölése gyakran csak előjáték ahhoz, hogy szó és tárgy szemantikai kapcsolatát, a jelölést is likvidálják vagy legalábbis szubjektivistá értelmézésé számára nyissanak utat. Különösen jellemző ez a tendencia Quine logikai—filozófiai nyelvelméletére.

Church cikke épp ezekre a nominalista támadásokra kíván válaszolni. Ez a válasz azonban korántsem meggyőző. Church elsősorban arra hivatkozik (és ezt bizonyítja is), hogy a jelentés és propositio fogalmának nominalista konstrukciókkal való helyettesítésére tett eddigi javaslatok eredménytelenek és elfogadhatatlanok voltak, ez a program nincs végrehajtva. Sőt, ha végrehajtása egy későbbi időpontban sikerülne is, ez olyan bonyolult és hosszadalmas átalakításokat és konstrukciókat köve-

telne meg, amelyek a logika egész felépítését áttekinthetlenségig bonyolulttá tennék. A jelentés fogalmát épp ezért el kell fogadnunk, éppúgy, ahogy a matematika vagy fizika leegyszerűsítésének céljából is bevezetünk az axiómákban szereplő létezőkön kívül segédfogalmakat, egyéb létezőket. Ezt az alapvető gondolatot egészíti aztán ki több finom, ha nem is döntő jelentőségű megjegyzéssel, pl. azzal, hogy a finitiztikus nominalizmus számára elérhetlenné válnak olyan egyszerű disztinkciók, mint a különbség a között, hogy egy tételt egy adott axioma rendszeren belül elvileg nem lehet bebizonyítani (a Gödel-tétel értelmében), és aközött, hogy a tétel lehetséges bizonyítása oly hosszú, hogy gyakorlatilag nem leírható.

Church megjegyzései helyesek és gyakorlati szempontból meggyőzőek. Korántsem ilyenek azonban elméletileg. A matematikai és fizikai „segédfogalmakkal” való analógia sántít. E „segédfogalmakat” ugyanis egyértelműen definiálni tudjuk az axiómákban szereplő primitív terminusok segítségével úgy, hogy a rendszerben való szerepeltetésük sem logikai ellentmondáshoz, sem az objektív valóság tapasztalati tényeinek meg nem felelő ítéletekhez nem vezet. És éppen ez az, amit nem tudunk megcsinálni a jelentés esetében. Ez ideig nem sikerült a jelentés fogalmát egyértelműen megmagyarázni, más, alapvetőbb fogalmakra visszavezetni, vagy használatát úgy korlátozni, hogy az logikailag teljesen szabatos legyen (olyan mértékben, ahogy azt a logikában használt fogalmaktól megköveteljük) s ugyanakkor minden objektív idealista, platonista interpretáció

lehetőségét kizárja. Ezt a veszélyt, persze sokszorosan felnagyítva, használják fel a fogalom nominalista bírálói. Persze, a jelentés fogalma igen hasznos fogalom mindazokon a területeken, így a logikában is, melyek a gondolkodás tanulmányozásával foglalkoznak. De pusztán a hasznosságra hivatkozni nem elegendő; hogy a nominalizmus érveit valóban vissza tudjuk utasítani, meg kell oldani a fentebbi, jelenleg nem teljesített feladatot. Nyilván ebben jelentős szerep vár a marxista logikusokra is. Különböző Church érvelésének hitelét igen lerontja az a tény is, hogy érvelve a jelentés fogalmának hasznossága mellett, maga is elköveti azt a hibát, amittől a nominalisták óva intenek: objektív idealista szellemben értelmezni a fogalmat, azt állítván, kifejezetten Leibniz gondolatmenetét idézve fel, hogy az „igaz” és „hamis” mint predikátumok nem a gondolatokra és nem a tárgyakra, hanem a propositiókra, az absztrakt állításokra vonatkoznak.

A szimpozium — azon kívül, hogy megmutatta a mai burzsoá filozófia idealista jellegéből adódó tartalmi és logikai torzításokat — számunkra tanulságos lehet abból a szempontból, hogy felhívja a figyelmet a nagyobb logikai pontosság követelményére. Éppen az univerzálék esetében jelentkezik nálunk, főleg egyes népszerűsítő művekben az a veszély, hogy az elvileg helyes tételeket logikailag nem egzaktnak, nem teljesen világos formában fejtenek ki. Ezeknek a kérdéseknek további vizsgálata elősegítheti egyben a mai burzsoá filozófiai nézetek elleni kritikai harc sikerét is.

Márkus György

Determinizmus és szabadság a modern tudományok korában

A sokatigéző cím egy tudományos ülészak referátumait tartalmazza, amelyek a New York-i Egyetem Filozófiai Intézete által rendezett szimpoziumon hangzottak el. Az ülészak jellegéből következően a résztvevők viszonylag rövid, a probléma leglényegesebb vonásait sűrítő hozzászólásokra vállalkoztak, ami lehetetlenné tette a kérdések monografikus igényű, sokoldalú feldolgozását. A szimpozium anyaga alapján nem ismerkedhetünk meg bővebben egy-egy szerzővel, ezt a hiányosságot azonban bőven ellensúlyozza az az élő vita, amely bepillantást enged az amerikai filozófia alkotóműhelyébe.

Az ülészak jellegzetessége, hogy a komplex témával összhangban nemcsak a hivatásos filozófusok vettek részt a vitában, hanem a filozófia iránt érdeklődő neves fizikusok, jogászok, etikusok is. Ebből ered a tematika feldolgozásának hármastaguzódása. Először a determinizmus és indeterminizmus általános filozófiai problémáit vizsgálták, azután a kérdés természettudományos összefüggéseit (ez a rész azonban gyakorlatilag csak a modern fizika determinizmust érintő problémáival foglalkozott), végül a harmadik kérdésesoport a „determinizmus és felelősség a jogban és az etikában” című témakört foglalta magába.

A vitában elhangzott felszólalások rendkívül magas száma (27 hozzászólás) nem ad lehetőséget arra, hogy egyenként foglalkozunk az összes nézetekkel. Számunkra elsősorban az az érdekes, hogy milyen általános vonások jellemezték a vitát, milyen világnézeti alapon ütköztek össze az ellentétes nézetek.

A vitaindító referátumot *B. Blanshard* tartotta „A determinizmus ügye” címmel. Blanshard koncepciója jellegzetesen *mechanikus*, a determinizmus lényegét az ok-hatás viszony egyetemességében látja (képletileg: ha A fennáll, akkor B feltétlenül bekövetkezik). A determinizmus meghatározásánál Blanshard figyelmen kívül hagyja az okozott jelenség önmozgását és szerepét az okozat létrejöttében s ezzel lehetőséget ad nagyszámú vitapartnerének, hogy a mechanikus elemek jogos bírálatát felhasználva, megkíséreljek a determinizmus tudományos elégtelenségét bebizonyítani.

Blanshard érdeme, hogy szembeszáll azzal az uralkodó felfogással, amely a kvantummechanika eredményeit egyértelműen az indeterminizmus bizonyítékának tartja. Rámutat arra, hogy ebben a kérdésben korántsem egységes a legnevesebb fizikusok álláspontja: Heisenberg, Bohr, Eddington indeterminizmusa mellett nem szabad figyelmen kívül hagyni Russel, Planck és Einstein nézetét sem, akik továbbra is egy determinisztikus világkép mellett törtek lándzsát. Véleménye szerint a Heisenberg-féle bizonytalansági relációból nem azt a következtetést kell levonni, hogy az oksági törvény a mikrojelenségek-nél érvényét veszítette, hanem azt, hogy „tudásunk bizonyos területein ismereteinknek az oksági törvényt illetően vannak határai”, de az oksági törvény tudásunktól függetlenül egyetemesen hat.

Blanshard determinizmusát az indeterminizmus képviselői több oldalról támadták. Az egyik legérdekesebb reakció az analitikus irányzat hívének, *M Black*-nek cikke, amelynek címe: „Előidézni valamit” (Making something Happen). Black egyetlen példa (egy pohár víz megivása) sokoldalú elemzésén keresztül mutatja ki azt, hogy egy cselekmény előidézése mennyire sajátos formákat ölthet, s hogy az okozati összefüggés differenciálatlan alkalmazása elmosza a jelenségek közötti különbségeket. Az analízis eredményeként azonban Black nem arra a következtetésre jut, hogy az okozati összefüggés kategóriája tovább finomítható: ellenkezőleg, az okozati összefüggést általában alkalmatlan segédeszköznek tartja a tudomány számára. „A tudományos szemlélet az okozati koncepció halála” — írja:

Az indeterminizmus képviselőinek legfőbb érve, amelyet több változatban használnak fel: az *okozati összefüggés* ismeretelméleti síkra való helyezése és azonosítása az *előreláthatóság* (predictability) *problémájával*.

Ezt az elvet legtisztábban az egyik legreakciósabb amerikai filozófus, *S. Hook* képviseli, akinek égisze alatt a kötet létrejött. Hook szerint az okozati összefüggésnek annyiban van pragmatikus értéke, amennyiben az ok segítségével az okozat előre kiszámítható. Mivel a modern tudományos felfogás szerint számos olyan terület van (például a mikrofizika, a történelem stb.), ahol az előrelátás elvileg lehetetlen, a determinizmus tarthatatlansága nyilvánvaló — állítja a szerző.

Jellegzetesen cinikus választ ad Hook arra az ellenvetésre, hogy az előreláthatóság hiánya talán az adott terület okozati összefüggéseinek bonyolultságából ered s ami ma előreláthatatlan a tudomány számára az, — mivel objektíve meghatározott —, a jövőben előrelátható lesz. Hook nem tagadja annak a lehetőségét, hogy az előreláthatóság hiánya egy meglévő, de bonyolult oksági összefüggésből származhat, azonban a pragmatizmus számára ez tökéletesen egyet jelent: bármi legyen is az előreláthatóság hiányának oka, a tudomány ezeket a jelenségeket jelenlegi előreláthatatlanságuk alapján indeterminálnak tekinti.

Az előreláthatóság elvének másik képviselője *W. Barrett*. Barrett abból az érvből indul ki, amelyet James (és Windelband) alkalmazott a determinizmussal szemben: a determinizmus figyelmen kívül hagyja azt az *újat*, amely a jelenségekben létrejön s az okokból levezethetetlen. Ez az új elem az oka annak, hogy az események széles területe előreláthatatlan a tudományos kutatás számára. Barrett koncepciója a *vallási indeterminizmus sajátos válfaja*; szerinte isten, aki mindenről tud, képes az összes jelenségek előrelátására, az ember azonban „a képernyő másik oldalán él” s ezért ne ártsa magát isten dolgába.

Ezzel Barrett önkéntelenül is ítéletet mond saját indeterminizmusa felett. Állásfoglalásából világosan kiderül, hogy a jelenségek objektíven determináltak s csak egy antropomorf (Barrett kifejezése) szemlélet számára tűnnek a jelenségek indeterminuáltaknak.

Barrett négy területen próbálja kimutatni az előreláthatóság hiányát: a matematikában Gödel tételére utal, a fizikában a kvantummechanika eredményeire, a művészetben a művészi intuíciora, amelynek következtében a művészek általában nem

tudják előre, milyen művet hoznak létre, és végül a történelemre, ahol — hallgatólagosan felhasználva az újkantianus szemléletet — a történelmi események egyedi ségére hivatkozik.

Az érvek közül a legérdekesebb a történelemmel összefüggő fejtegetés, amelyben világosan kifejezésre jut Barrett reakciói, idealista történelemszemlélete. Barrett szerint ugyanis az a történelemszemlélet, amely akár a történelmi események fő vonalát is előreláthatónak veszi, elavult, XIX. századbeli, „inkább ideológiai, mint tudományos elképzelés”. Az elavult és a modern szemlélet ellentétere az októberi forradalom „marxista” és pragmatikus értékelését hozza fel példának. Jellemző, hogy az októberi forradalom marxista ábrázolására Barrett „véletlenül” nem talált jobb lehetőséget, mint Trockij „Az orosz forradalom” című munkáját.

Barrett azt igyekszik kimutatni, hogy a marxista történeti felfogás nem a történelemből indul ki, hanem előre meghatározott sémák igazolásaként állítja be a történelmi eseményeket, szemben a modern szemlélettel, amelyre példaként S. Hook „A hős a történelemben” című munkáját hozza fel. A cikkből nem derül ki, hogy Barrett tudatlan vagy hamisít, amikor a marxista szemlélet lejárata érdekében azt állítja, hogy a marxisták közül 1914 előtt senki sem mondta azt, hogy a forradalom esetleg Oroszországban fog kitörni. Barrett végkövetkeztetése egyértelmű: „A történelmi jövő teljesen problematikus és bizonytalan.”

A fizikusok többsége is az indeterminizmus mellett foglalt állást. *P. Bridgman*, az ismert fizikus, vitaindító cikkében sokoldalúan ábrázolja a fizikai indeterminizmus és determinizmus harcát. Az indeterminista Bridgman szerint a *mikrofizika területén a véletlen és a valószínűség* jelentős szerepe következtében, az oksági törvény érvényét veszti. A mikrofizikában jelentkező véletlen és valószínűség nem epistemológikus, hanem *ontológikus*, s ennek bizonyítékeként Neumann tanítására hivatkozik, aki szerint nem lehetnek olyan „rejtett paraméterek”, amelyek a véletlenszerű jelenségeket meghatározzák.

Bridgman nem elégszik meg a Barrett által felhozott vallási és más idealista érvekkel, sőt érdekes módon Einstein determinisztikus álláspontját éppen vallási alapja miatt kritizálja. Bridgman szerint Margenau iskolája következetesebb determinizmusában mint Einstein, aki azon az alapon tagadja a véletlen és valószínűség objektívitasát a kvantummechanikában, hogy „az Uristen nem kockázik”, tehát

nem alkotott olyan rendszert, amelyben véletlen összefüggések vannak. Ha Einstein azt mondta volna, hogy vannak még feltáratlan kísérleti tények, amelyek meghatározzák a véletlen jelenségeket, akkor ez tartható álláspont lenne.

Margenau irányzata ugyanakkor közelebb áll az indeterminizmushoz, mert ez az irányzat nem állítja azt, hogy az egyes mikrorészecskék mozgása és helyzete okozatilag meghatározott, hanem mozgásuk statisztikai törvényszerűségéből vezeti le determinista álláspontját. Ezzel a felfogással szemben Bridgman Born nézetére hivatkozik: „A véletlen csak egy szubjektum várakozásával összefüggésben értelmezhető”, és ez a szubjektívizmus kizárja az objektív oksági viszony fennállását.

A determinizmus előretörésének jele, hogy más modern művekhez hasonlóan, a determinisztikus és indeterminisztikus álláspontot már nem úgy állítja szembe Bridgman, mint az elavult mechanikus szemlélet és a modern indeterminisztikus koncepció ellentétét, hanem a konzervatív determinista álláspont és a modernebb determinisztikus felfogás kontrasztjaként.

A kötet egyik legérdekesebb tanulmánya *C. J. Ducasse* tollából ered. Ducasse oly módon próbálja megvédeni a determinizmust, hogy közben igyekszik magát elhatárolni Blanshard determinizmusának mechanikus oldalaitól. Ducasse szerint alaptalan az az indeterminista koncepció, amely az előreláthatóságot mechanikusan azonosítja a determinizmussal s az előreláthatóság hiányából a determinizmus csődjére következtet. Az előreláthatóság követelménye csak a Laplace-féle mechanikus determinizmus szükségzerű velejárója.

Ducasse sokoldalúan bírálja a Laplace-féle koncepciót, amelynek fő fogyatékoságát abban látja, hogy egyetlen mozgásformával, a mechanikával próbálja az összes jelenségeket megmagyarázni és ezáltal figyelmen kívül hagyja a többi törvényszerűséget, valamint a jelenségek egyedi törvények által meg nem határozott részét. Ducasse ahhoz a következtetéshez jut, hogy „a determinizmus az *elméleti előreláthatóság* értelmében jámbor, de bigott szükséglete a tudományos hitnek”.

Ducasse azonban nem a determinizmust tartja helytelennek, hanem annak csak mechanisztikus válfaját ítéli el és egyértelműen állást foglal a determinizmus modern válfaja mellett, amely az oksági törvényt az egyes tudományterületek sajátosságainak megfelelően differenciáltan értelmezi és a törvényszerűségek mellett elismeri az okozatilag meghatározott véletlen jelenségeket is.

A kötet jelentős részét teszik ki azok a viták, amelyek az emberi szabadság, valamint az erkölcsi és jogi felelősségrevonás problémáival foglalkoznak. A vita alapját P. Edwards és J. Hospers cikkei alkotják. Edwards abból a megkülönböztetésből indul ki, amelyet James állított fel a determinizmus két válfajának értékelésére. James különbséget tesz a következetes, a fatalizmusig eljutó, úgynevezett kemény determinizmus (hard determinism) (amelynek képviselői többek közt Priestley, Schopenhauer (?), Freud és Clarence Darrow) és a determinizmust és indeterminizmust összeegyeztetni kívánó „lágy determinizmus” (soft determinism) között, (amelynek képviselőik Shlick, Ayer, Stevenson és Noel Smith).

Edwards és Hospers egyaránt az Amerikában népszerűtlen kemény determinizmus mellett foglalnak állást, bár elhatárolják magukat a fatalizmustól. Álláspontjuk lényege: ha minden jelenség okozatilag meghatározott, akkor az emberi akarat is determinált, következésképpen az emberek erkölcsi és jogi felelősségrevonása csak a társadalom védelmén alapulhat; a szubjektív elítélés és értékelés azonban kiküszöbölendő, mert az elítélendő cselekmény elkövetője éppúgy nem cselekedhetett másképpen mint az, aki társadalmilag hasznos magatartást tanúsított. Edwards és különösen Hospers figyelmen kívül hagyják az erkölcsi és jogi felelősségrevonás objektív oldalát (hogy tudniillik valamely magatartás akkor is jó vagy rossz marad, ha azt nem „szabad akaratból” követték el) a szubjektív oldal kiküszöbölése koncepciójukban elnyeli az objektív oldalt is.

Rendkívül jellemzők Hospersnek az akarat teljes meghatározottsága mellett felhozott érvei. Hospers szerint az emberi akarat látszólagos meghatározatlansága és az ezzel összefüggő hamis szabadságérzés onnan ered, hogy az emberek nincsenek tudatában azoknak a valódi hajtóerőknek, amelyek akaratukat meghatározzák. Ezek a fel nem ismert okok a tudatalatti tényezők, amelyek a gyermekkorban kialakulva egyértelműen meghatározzák azt, hogy ki válik bűnözővé s ki marad törvénytisztelő polgár. Hospers freudí alapon áll, s legfőbb érvként a pszichoanalitikusok eredményeire hivatkozik, akik a múltból következtetnek a jelenre és kis jelekből meg tudják állapítani, hogyan fog a vizsgált ember a jövőben cselekedni.

A vitában résztvevők zöme bírálta Edwards és Hospers koncepcióját. A bírálat jellegzetessége, hogy nemcsak és nem is elsősorban a koncepció túlzásait kifo-

gásolták, hanem magát a determinista alapgondolatot tartották helytelennek. H. Hintz szerint Edwardséknak egyáltalán nem sikerült megcáfolniuk azt az alapigazságot, hogy az ember másképpen is választhatott volna, mint ahogyan választott. Hintz azt a sokszor ismételt és a deterministák által megválaszolt ellenérvet hozza fel, hogy a jövőbeni eltérő választás igazolja azt, hogy a jelenben is többféleképpen választhat az ember.

Hintz nem a környezettől való viszonylagos függetlenség érdekében emel szót (ezt a viszonylagos függetlenséget Edwardsék sem tagadják), hanem az akarat szubjektív meghatározatlansága mellett foglal állást. Ezen az alapon helyteleníti, hogy Edwardsék koncepciójában a felelősség csak pragmatikus ösztönzés a jövőbeli cselekedetek számára s azt állítja, hogy az ilyen értékelés aláassa az emberi méltóságot és a civilizált társadalmat.

Hasonlóképpen foglal állást a nemrég elhunyt A. Pap, aki azzal érvel, hogy a determinista álláspont alapkérdése „választhatom-e a választásomat” értelmetlen probléma. A determinizmus hibája abban áll, hogy a determináltságot azonosítja a kényszerítéssel. Pap tulajdonképpen a puha determinizmus híve, a determinizmust összeegyeztethetőnek tartja a választási szabadsággal.

Sokat foglalkozik a determinizmus erkölcsi és jogi problémáival S. Hook is, aki abszurditásig élezi az edwardsi álláspont ellentmondásait, hogy ezzel a determinizmust mindjobban megfoszsa hitelétől. Hook egyrészt azzal érvel, hogyha az embernek akarata teljesen meghatározott, akkor igazolható a „Karamazov testvérek”-ben szereplő Szmergyakov életele: „minden dolog megengedett”. A kemény determinizmus — állítólag — szentimentalizmushoz vezet, annyi sajnálat jut a bűnösnek, hogy nem marad belőle az áldozatnak.

Jellemző, hogy Hook minden eszközt felhasznál reakciós politikai pecsenyéjének a megsütéséhez és ezért a következő szónoki kérdést teszi fel: „Azt vetik szemünkre, (a deterministák), miért vádoljuk Sztálint és Hitlert” — önként elkövetett bűneikért, hiszen Hitler és Sztálin életútja csecsemőkoruk óta okozatilag meghatározott volt? (A hasonlatból világosan kiderül Hook célja, Sztálin és Hitler, a Szovjetunió és a náci Németország hamis azonosítása. Ugyanez a törekvés jelentkezik H. Hart írásában, aki a rossz büntetőjog példájaként három államot említ együtt: a náci Németországot, a Szovjetuniót és Dél-Afrikát.)

Mi az oka annak, hogy az amerikai filozófiában, ahol az idealista irányzatok szinte egyeduralgoló szerepet játszanak, ilyen éles formát ölthet a determinizmus és indeterminizmus harca?

Ez a jelenség csak annak tűnhet szokatlannak, aki a determinizmust mechanikusan azonosítja a materializmussal, és ezért ebben az összeütközésben feltétlenül a materializmus és idealizmus összecsapását véli felfedezni. A valóságban azonban a determinizmus és indeterminizmus problémái *viszonylag* függetlenek az idealizmus és materializmus kérdéseitől. Igaz, az indeterminizmus mindig idealista tendenciákat rejt magában, mert a meghatározatlanság szükségszerűen misztikus, irracionális tényezőkkel kapcsolódik össze, de a determinizmus már sokkal szélesebb világnézeti tartalmakat foglalhat magában, egyaránt létrejöhet idealista és materialista talajon.

Ha világnézeti tartalmuk alapján vizsgáljuk meg a kötetben szereplő harcokat, akkor világosan kiderül, hogy a legtöbb esetben az *idealista determinizmus* csap össze az *idealista indeterminizmussal*. Blanshard, a determinizmus egyik fő képviselője, cikkének összefoglalójában egyértelműen elhatárolja magát a materializmustól és kijelenti, abszurditás azt hinni, hogy a determinizmus feltétlenül magában foglalja a materializmust.

Nem nehéz felfedni a Hospers-féle determinizmus idealista jellegét sem. Hospers teljesen egyetért a freudizmussal, determinizmusa jórészt misztikus, tudatalatti tényezőkön nyugszik, amelyek már a csecsemőkorban megváltoztathatatlanul meghatározzák az emberek életútját.

Jellemző, hogy az egész erkölcsi és jogi kérdésekkel foglalkozó részben még csak fel sem merül annak a gondolata, hogy a társadalom anyagi tényezői determinálják-e az emberek akaratát.

A kötet szerzőinek materialista-ellenesége a legvilágosabban Bridgman okfejtéséből derül ki, amellyel hallgatólagosan minden hozzászóló egyetértett. Bridgman az egyetlen, aki a materialista determinizmussal közvetlenül is polemizál és a dialektikus materializmushoz közelálló Mario Bungét választja ellenfeléül. Bridgman is-

merteti Bunge materialista axiómáit, és azután leszögezi, hogy a determinizmus e fajtája tudománytalan, mert nem a tudományos tapasztalatból, hanem „tudományon kívüli” előfeltevésekből indul ki. Végül fintorogva megállapítja, hogy Bunge axiómáin „a marxista dialektika erős szaga érezhető”.

Jellemző Bridgman „objektivitására”, hogy Barrett vallási indeterminizmusában egyáltalán nem lát „tudományon kívüli” szempontokat, az állítólagos tudományon kívüliséget csak a materializmusnál hibáztatja.

A determinizmus és indeterminizmus harcának értékelésénél nem szabad megfeledkeznünk még egy lényeges mozzanatról. A hozzászólók zöme a determinizmust mechanikus értelemben fogja fel, Ducasse-t kivéve, a védelem és a támadás egyaránt egy mechanikus koncepció körül folyik. Plasztikusan fejezi ki a résztvevők ezirányú véleményét a kötet borítólapja, amelyen a cím mellett mindössze két egymásba kapcsolódó fogaskerék látható — nyilván a determinizmus emblémájaként.

Ha ehhez még hozzávesszük, hogy a kötet szerzői nem fukarkodtak a reakciós politikai következtetésekkel, akkor érthetővé válik, miért engedték meg maguknak a hozzászólók, hogy az amerikai „filozófiai demokrácia” illusztrálásaként éles harcot folytassanak az idealista determinizmus és az idealista indeterminizmus kérdésében.

A világnézeti korlátok egyben megszabják a kötet színvonalát. A vitában felhozott érvek túlnyomó többsége ismert, különböző variációkban már többször elhangzott állítás, és kevés jel mutat arra, hogy a résztvevők kísérletet tennének a legújabb tudományos eredmények filozófiai általánosítására.

A kötet sajátos összeállításáért hibáztatni az anyagból közvetlenül az amerikai filozófia színvonalára következtetni (a kötet egyes szerzőinek lényegesen jobb írásai is vannak), mégis a gyűjtemény fényt vet az amerikai egyetemi filozófia világnézeti helyzetére, vitamódszereire, és ennyiben tanulságos olvasmány.

Földesi Tamás

V. P. Volgin: A társadalmi gondolat fejlődése Franciaországban a XVIII. században

(A Szovjetunió Tudományos Akadémiájának kiadása. Moszkva, 1958. 413 o.)

A filozófusok és történészek érdeklődésére egyaránt számot tarthat V. P. Volginnak a XVIII. századi — döntően

burzscá — francia társadalmi gondolat fejlődéséről írt nagyszabású összefoglaló munkája.

A XVIII. századot „francia század”-nak szokás nevezni, mert — legalábbis a század derekától kezdve — az európai fejlődésre egyre nagyobb hatással van a Franciaországban kieleződő társadalmi válság és annak ideológiai vetülete, amely a burzsoá forradalmat természetileg előkészíti, majd később maga a forradalom. Franciaország a polgári forradalom klasszikus országa és egyben az az ország, amelyben a burzsoá világnézet — ha összességében tekintjük — a legmagasabb csúcspontot érte el.

A XVIII. század francia burzsoáziája a forradalom felé haladó, rohamosan öntudatosodó osztály. Ideológusai számára egyre világosabb a burzsoáziának a feudális renddel való ellentéte, ugyanakkor ez az ellentét mint az egész harmadik rend és a fennálló rendszer ellentéte jelentkezik számukra. A burzsoázia ideológusai tehát az egész társadalom, vagy legalábbis döntő többsége nevében lépnek fel, s ez az igény a társadalom összérdekeinek képviselőit egyrészt objektíve is sok tekintetben jogosult, másrészt jogosult és őszinte szubjektíve, mivel ebben a korban még sem a burzsoáziában, sem a proletariátusban nem tudatosult a két osztály kibékíthetetlen érdekellentéte. A burzsoá gondolkodást még nem köti meg a proletariátustól való félelem, viszont lelkesíti a burzsoáziának az egész nép vezetésében betöltött szerepe. Éppen ez teszi lehetővé — mint arra Volgin rámutat —, hogy — a forradalom után számára többé el nem érhető — nagy magasságokba emelkedjék. Ez határozza meg klasszikus jellegét és teszi figyelmünkre különösen érdemessé.

Ugyanakkor azonban, noha a XVIII. sz.-i francia társadalmi eszmék története „a burzsoá ideológia rohamos növekedésének és rendkívüli elterjedésének története” (5. o.), a kor eszméi már új erők jelentkezéséről is tanúskodnak. Az előproletariátus még határozatlan vágya utópikus kommunista művek megírására ösztönöznek egy sor szerzőt.

Magán a burzsoá ideológián belül is különböző áramlatok vannak, a mérsékelt ellenzéki, kompromisszumos elméletektől kezdve, amelyek a burzsoázia felső rétegének, az antifeudális front jobbszárnyának érdekeit és hangulatait tükrözik, egészen a balszárnyat alkotó kispolgárság ideológiai képviselőiig. Ráadásul a különböző áramlatok hatása fejlődési szakaszonként más és más. A század közepén még igen erősek a kompromisszumos irányzatok (ezt példázza a fizokraták „törvényes despotizmusa”, Voltaire ingadozása az angol alkotmány és a felvilágosodott monarchia között, Montesquieunek a „kompromisz-

szum szellemével” átítatott tanítása), míg a további fejlődés — noha a kompromisszumos tendenciák ekkor sem szűnnek meg — a radikálisabb áramlatok megerősödését hozzák, Rousseau „Társadalmi szerződése” például csak a forradalom idején éri el legnagyobb hatását, amikor aztán a jakobinusok politikai evangéliumává válik.

Az irányzatok itt adott vázlata is mutatja, hogy a problémakör amit a könyv felölel, rendkívül gazdag és szerteágazó, és Volginak, aki egyébként a társadalmi elméletek fejlődésének kitűnő ismerője, nagyon gazdaságosan kellett bántania a feldolgozásra váro anyagalt Könyve az anyag bőségéből eredő nehézséggel lényegében sikeresen birkózik meg, és ha az egyes irányzatok és művek kitűnő elemzése mellett az összkép valamivel halványabb is, a könyv egészében mégis sokoldalú, pontos és megbízható képet ad a XVIII. sz.-i francia társadalmi nézetek fejlődéséről.

Volgin műve hat fejezetre oszlik. Az első a burzsoá ideológia megalapozóival foglalkozik és a történelmi előzmények futólagos ismertetése után Voltaire és Montesquieu munkásságának részletes analízisét adja. A második fejezet a kor közgazdasági nézeteit elemzi, a harmadik az enciklopedistákkal (Diderot-val, Holbach-hal és Helvetiusszal) foglalkozik, a negyedik a demokrata és egyenlősítő nézeteket ismerteti (különösen jól sikerült itt a Rousseau-ról szóló rész). Az ötödik fejezet címe: „Kommunista elméletek és szövetkezeti tervek”, a hatodik — záró — fejezet pedig a forradalom előestéje politikai-társadalmi irodalmának fő vonalait vázolja fel.

Noha Volgin természetesen a társadalomra vonatkozó nézetek vizsgálatát tekinteti főfeladatának, e feladatot szélesen — és helyesen — értelmezve, a szükséges mértékben általában kiter az elemzett irányzatok és írók általános filozófiai nézeteire is, és különösen arra, hogy ezek a nézetek hogyan hatnak az adott gondolkodó társadalomfilozófiájára, illetőleg milyen módosulásokon mennek át éppen a társadalomfilozófiai nézetek hatására. Legkézenfekvőbb ennek az összefüggésnek megmutatása Voltaire nézeteinek ismertetésénél, s a szerző itt valóban él is az alkalommal. Igen jól sikerült ebből a szempontból is Mesliernek és Testamentumának ismertetése. Volgin, aki munkásságának jó részét éppen a modern, tudományos kommunizmus előfutárai tanulmányozásának szentelte, nem elégszik meg a Testamentum közvetlenül társadalmi-politikai vonatko-

zású részeinek és gondolatainak vizsgálatával, hanem — rendkívül meggyőző és stílusában is igen szép elemzésében — elénk állítja Meslier egész világnézetét, megmutatja ennek rendkívüli következtettségét, a Testamentum alkotórészeinek — társadalmi-politikai tanításának, a keresztény kinyilatkoztatás bírálatainak, a materialista filozófiának — logikai és érzelmi egységességét.

Volgin könyvének átfogó jellege lehetlenné teszi a bennefoglalt valamennyi főkérdés ismertetését. Be kell érünk a helyen néhány fontosabb, filozófiai szempontból érdekesebb gondolat jelzésével.

Volgin munkájában alaposan elemzi azokat az ideológiai formákat, amelyekben bizonyos eszmék jelentkeznek, és ugyanakkor rámutat azokra a különbségekre, amelyek a tartalomban a látszólag azonos forma mögött a különböző szerzőknél mutatkoznak. Különös gondot fordít a természetjogi elméletnek és a rá jellemző módszertannak analizésére, mivel ezek rendkívül nagy szerepet játszanak a század francia politikai gondolkodásának alakulásában. A *természetjog* mint forma szinte valamennyi XVIII. sz.-i társadalmi-politikai elméletben megtalálható. A kifejezetten polgári elméletek mellett hatással van a kommunisztikus irányzatokra is. Általában — legalábbis részben — különböző tartalmakat hordoz, mégis számos olyan vonással bír, amely — kisebb vagy nagyobb mértékben — jellemző a század valamennyi társadalmi-politikai elméletére. E vonások, melyekre az alábbiakban foglaltak össze:

A természetjog kiindulópontja a metafizikusan értelmezett, elvileg minden valóságos történeti vonásától megfosztott, egységesnek és változatlanul felfogott ember, az „ember általában”, örök és változatlan természettel felruházva. A természetjog alapvető módszere deduktív racionalisztikus levezetés néhány axióma jellegű tételből. Az emberi természetből logikusan következő jogok „természeti” jogok, melyek ésszerűek, logikai érvekkel bizonyíthatók és minden értelmes ember számára meggyőzőek. A „természetjogok” és a természeti állapot általában szemben állnak a fennálló joggal, az uralkodó „természetellenes”, „ésszerűtlen” állapotokkal. A természeti törvények nem a fennállóknak reális törvényei, hanem absztrakt normák, amelyeket értelmünk diktál a létnek. A természeti állapotot ugyanakkor igen gyakran reálisan létező történeti korszaként is ábrázolják, mintegy az „aranykor” racionalista változataként.

Az elvont ember általában, a korburzsoá teoretikusai atomista társadalom-felfogásra való hajlamának megfelelően, elszigetelt ember. Ehhez az elképzeléshez kapcsolódik az individuumok közti társadalmi szerződés elmélete. Végül, a természetjogi elmélet egybekapcsolódik a társadalmi viszonyok racionalista felfogásával, amely a haladás fő mozgatóerejét az emberi értelem fejlődésében és tökéletesedésében, az ismeretek felhalmozódásában, a felvilágosodás sikereiben látja.

Volgin könyve világosan megmutatja a XVIII. sz.-i társadalmi elméletek *idealista jellegét*, azt, hogy a kor gondolkodói végső soron az eszmei-ideológiai mozzanatok tartják döntőknek a történelemben. Emellett azonban rámutat azokra a törekvésekre is, amelyek, a fenti alaptendencia túlnyomó érvényesülése mellett, a történelemben érvényesülő *anyagi-gazdasági mozgatóerők* feltárására irányulnak. Ilyen törekvéseket mutat Turgotnak — aki egyébként a történelemben mindenekelőtt a felvilágosodásnak, az értelem sikerének növekedését látja — az emberi társadalom első szakaszairól adott fejlődési sémája, amely a gyűjtögetés, vadászat, állattenyésztés és földművelés egymás utáni kifejlődéséből magyarázza a társadalmi szervezet változását, a rabszolgaság kialakulását stb. An enciklopedisták közül Helvetius az, akinek társadalmi nézeteiben leginkább találhatók materialista tendenciák. Helvetiusnak a társadalom mozgatóerőivel kapcsolatos felfogását — mutat rá Volgin — kettősség jellemzi. Egyfelől megtaláljuk nála a felvilágosodás döntő szerepére vonatkozó szokásos racionalista elképzelést, másfelől viszont a társadalomban a — persze igen határozatlanul felfogott — érdekek harcát domborítja ki, amely harcban az erősebb győzedelmeskedik. Továbbá Helvetius a XVIII. sz.-i gondolkodók közül talán a legnagyobb erővel hangsúlyozza a népesség növekedésére mint a termelés előrehaladásának mozgatóerejére vonatkozó elgondolást. Nézetei más pontokban is sok tekintetben — bár határozatlanul — az uralkodó racionalista felfogással ellentétes, materialista történeletfelfogás felé mutatnak. Végül is azonban a racionalizmustól való minden elszakadási kísérlete után újból visszatér a racionalizmushoz, annál is inkább, mert az emberi társadalom múltjának józan és kíméletlen analizéséből rendkívül pesszimista következtetések adódnak számára a társadalom további fejlődési irányára vonatkozóan. Helvetiusnál mégis, végeredményben, győzedelmeskedik a jobb jövőbe vetett hit. De nem látván

olyan erőt, ami az érdekek harcában a számára eszményi — viszonylag egyenlő kistulajdonosokból álló — társadalmi rendet meg tudná teremteni, kénytelen visszatérni a felvilágosító álláspontra, amely szerint az igazság győzelme elkerülhetetlen.

Különösen jelentős a történetfelfogás fejlődésében Rousseau-nak az egyenlőtlenség eredetéről írt tanulmánya, amelyet Volgin igen részletesen ismertet és elemez. Bár Rousseau-nak ez a műve sem mentes kora társadalmi elméleteinek racionalizmusától és a természetjogi formuláktól, e formába azonban Rousseau új tartalmakat visz be. Volgin itt rámutat Rousseau felfogásának dialektikus mozzanataira, amelyekre egyébként már Engels felhívta a figyelmet. Rousseau meglátja a fejlődés antagonisztikus vonásait, rámutat, hogy a földtulajdon megjelenésétől az emberi haladás egyben az egyenlőtlenség haladása, észreveszi, hogy a történelemben az elért eredmény igen gyakran nem felel meg a kitűzött célnak stb. A külsőleg dialektikus konstrukciók iránti előszeretete Rousseau-t néha egészen paradox jellegű következtetésekhez vezet, amelyen például az a megállapítása, hogy az egyenlőtlenség szélsőséges kifejlődésével az emberek visszatérnek az egyenlőséghez — de a rabságban való egyenlőséghez.

Rousseau néha zseniálisan kitapintja a folyamatok valódi mozgatórugóit. Különösen érdekesek azok a megállapításai, melyekben az embert a történelmi fejlődés útján elindító erőket elemzi. A természeti állapotban szerinte nincs haladás, noha az ember a határtalan tökéletesedés noha az ember a határtalan tökéletesedés képességével rendelkezik. Az emberek elszaporodásával azonban kiélesedik a küzdelem a létfenntartásért, és ez az embereket új munkaszekőknek és a természet új fogásainak feltalálására sarkallja. És minden lépés ezen az úton új fokra emeli az embereket életük minden területén. Így a halászatra és vadászatra való áttérés megteremtí a családot és eredményezi a letelepedést, a fémolvasztás és a földművelés megjelenése pedig megteremtí a társadalmat, a földmagántulajdonnal, egyenlőtlenséggel és államhatalommal. Nagyon fontos, hogy Rousseau felfogásában a társadalmi élet valamennyi eleme minden korban mint meghatározott egység jelenik meg, s az egész történelmi folyamat egységes és törvényszerű. Joggal láthatjuk benne azt a gondolkodót — állapítja meg Volgin —, aki „a legvilágosabban fejezi ki a XVIII. sz.-ban azokat a materialista tendenciákat, melyek csak nagyon határozatlan formában jelentkeztek olyan

kortársainál, mint Turgot, vagy a Rousseau-nak sokat köszönhető Helvetius.” (220. o.) Az ilyen materialista tendenciák korlátozott jellegét mutatja ugyanakkor az a tény, hogy Rousseau nem képes a maga demokratikus társadalmi ideáljának történelmi megalapozást adni, és a társadalmi jelenségek dialektikus és materialista felfogásának felcsillanásai ellenére is, politikai rendszerét szigorúan racionalista módszerrel építi fel (lásd: Társadalmi Szerződés). Ezzel kapcsolatban megjegyzendő, hogy Volgin Rousseau elemzésének igen érdekes része az, amely az egyenlőtlenség eredetéről szóló értekezés és a „Társadalmi szerződés” közti elméleti-módszertani különbségeket mutatja ki. Ezek a különbségek annál tanulságosabbak, mivel bennük bizonyos mértékig általános törvényszerűség mutatkozik meg. A burzsoá világnézet korlátai, racionalista idealizmusa, felvilágosító illúziói ugyanis annál nagyobb mértékben ütözkönek ki, minél közelebb jutunk a burzsoá ideológia tanulmányozásában a társadalom átalakításának gyakorlati problémájához.

Fontos helyet foglal el Volgin könyvében a *társadalmi törvényszerűség* gondolata fejlődésének, illetőleg a törvényszerűséggel kapcsolatos állásfoglalások ellentmondásosságának feltárása. Még Montesquieu-nél is, aki a törvényt ma is helytálló módon szükség szerű viszonyként határozza meg, más szerzőknél (pl. Holbachnál és másoknál) méginkább, kettősség található a törvény felfogásában: a törvény hol objektív és meghatározó, minden körülmények között érvényesülő, hol pedig normatív jellegű, és ez a két felfogás keveredik, nem különül el egymástól. Kár, hogy Volgin nem vizsgálja meg ennek az ellentmondásnak kapcsolatát a determinizmus általános metafizikus felfogásával, úgy, ahogyan az a XVIII. sz.-i francia materialistáknál jelentkezik, és könyvében általában nem eléggé domborodik ki ez, hogy a kor gondolkodói nemcsak idealisták a társadalom magyarázatában, hanem egyben, ezzel szoros összefüggésben, a társadalmi jelenségek véletlenszerű felfogásától sem tudnak megszabadulni. Egyáltalán, azt lehetne mondani, hogy miközben az elemzésben élesen kidomborodik a tárgyalt történelemfelfogások idealizmusa, némileg háttérbe szorul metafizikus jellegük, illetőleg az idealizmusnak a metafizikával való összefüggése.

A törvényszerűség problémájával kapcsolatban még meg kell említeni, hogy Volgin könyve fontos különbségre mutat rá az „emberi természetből” fakadó „örök természeti törvény” felfogásában. Egyes

íróknál — pl. Diderot-nál — a „természeti törvény” mintegy *a priori* van meg az ember tudatában, míg másoknál — pl. Helvetiusnál — e törvény a tapasztalat, elmélkedés és ész termékeként jelentkezik. Sajátos módon éppen az előbbi felfogás az elterjedtebb és a kor polgári ideológiai szükségleteinek jobban megfelelő.

A tárgyalt mű érneyei közé tartozik az egyes eszmeáramlatok és elméleti megállapítások társadalmi gyökerei vonatkozó elemzéseinek pontossága és megbízhatósága. Figyelemre méltó pl. az az analízis, amit Rousseau-nak a vallással kapcsolatos állásfoglalása társadalmi összefüggéseiről ad. Rousseau-nak, a kispolgárság kiemelkedő teoretikusának társadalomfelfogása szélsőségesen individualista jellegű. Ez a kispolgári individualizmus nyomja rá bélyegét a jövő társadalmára vonatkozó utópiájára is, melyben az állam alapját az egymástól elszigetelt termelők alkotják, akik lényegében semmiféle társadalmi kapcsolatban nem állnak egymással, még politikai pártokat sem alkothatnak, sőt nem is tanácskozhatnak egymás közt. Teljesen érthető, hogy Rousseau ezt az amorf, belső kapcsolatokat nélkülöző alakulatot a vallási ösztönzőerők („polgári hitvallás”) cementjével akarja megerősíteni. „A kispolgári individualista utópia számára az állampolgári vallás elengedhetetlen, mint ellensúly az erejüket megőrzött és a kispolgári demokráciát szüntelenül létében fenyegető kapitalista tendenciákkal szemben, mint fék a gazdagok és vigasztalás a szegények számára.” (244. o.)

Volgin könyve *a kommunista gondolat* fejlődésére vonatkozóan is gazdag, nálunk részben ismeretlen anyagot tartalmaz. Meslier Testamentumának, Morelly és Mably munkásságának elemzése mellett például ismerteti az utópikus kommunizmus történetének egyik — nálunk talán teljesen ismeretlen — érdekes alakját, Dom Deschamps-t, akinek utópikus művét egyébként Diderot is ismerte és nagyra becsülte. A Benedek-rendi szerzetes Deschamps művének jellegzetessége abban van, hogy kommunizmusát egy skolasztikus-metafizikus rendszerrel kapcsolja össze és alapozza meg, másrészt pedig egészen szélsőséges formában tartalmazza a korai kommunista elméletekre jellemző reakciós aszkétikus tendenciákat. (Az ideális társadalomban megsemmisítik a „mesterséges” szükségleteket, megsemmisítik a szép-művészeteket, a könyveket és az írást, nem fogyasztanak sem húst, sem halat, sem sőt stb.) Érdekes és nálunk szintén kevésbé ismert anyagot tartalmaz Volgin

könyvében a forradalmat közvetlenül megelőző évek és hónapok politikai irodalmáról adott áttekintés.

A mű ismertetése során még feltétlenül fel kell hívni a figyelmet egy lényeges gondolatra, amit a szerző — könyve egyik központi eszméjeként — különös erővel hangsúlyoz. Volgin a különböző írók elemzésekor is kiemeli és a könyv zárszavában visszatér rá, hogy a XVIII. századi burzsoá ideológiában alapvető ellentmondás áll fenn *eszmény és valóság* elmélet és gyakorlat között. Az elmélet követelményeinek és a belőle fakadó eszményeknek (annak, ahogyan a történelemnek az „emberi természet” és a belőle fakadó tapasztalati és ésszerű elvek szerint le kellett volna és le kellene folynia) ellentmond a szomorú valóság (az az, ahogy a „téveszmék által félresiklott” történelem a valóságban lefolyt). Ellentmondás áll fenn továbbá az elméleti-elvi tételek és a belőlük levont gyakorlati következtetések között. Szinte valamennyi korabeli gondolkodóra jellemző, hogy nem tudja levonni saját elméleti előfeltevéseiből a logikus következtetéseket. A burzsoá gondolkodók a feudalizmus elleni, egyben osztálytársadalmi érdekekért is folyó harcukban olyan elméleti tételekkel lépnek fel, amelyek mintha aláásnák minden kizsákmányoláson és osztályérdekeken alapuló társadalom alapjait. A gyakorlatban azonban csupán egy idealizált osztálytársadalmat javasolnak, hűek maradva a magántulajdonhoz és a „gazdasági tevékenység szabadságához”.

Hasonló a helyzet a demokrácia elveinek alkalmazásával. Marat és néhány 1789-es pamfletíró kivételével, megrekednek a tulajdonosok demokráciájánál, a köztársasági eszményképekkel szemben pedig rendszerint a monarchia különböző válfajainál. Kettősség jellemzi általában a társadalmi forradalommal kapcsolatos korabeli állásfoglalásokat is. Elméletileg sokan elismerik a forradalom jogosultságát, gyakorlati elképzeléseikre azonban rányomja bélyegét a — habár határozatlan — félelem a tömegek forradalmi fellépésétől, aminek következményeképpen kívánatosnak és lehetségesnek tüntetik fel a fokozatosan elterjedő felvilágosodás eredményeként végbeműtött békés társadalmi átalakulást és hosszú ideig vissza-visszatérnek a „filozófuskirály” utópikus illúziójához.

Az elmélet és gyakorlat közti szakadék általában, habár más okokból, a kor kommunista irodalmára is jellemző. „A XVIII. sz. kommunistái, Meslier kivételével, aki az elnyomottakat nyíltan határo-

zott és kíméletlen haragra szólítja az elnyomók ellen, vagy egyáltalán nem vetették fel a társadalmi átalakulás módjainak kérdését (Morelly), vagy pedig áttérve a gyakorlati javaslatokra, lemondtak kommunista előfeltevéseikről (Mably).” (402. o.)

Befejezésül elmondhatjuk, hogy V. P. Volginnak a fentiekben ismertett könyve

mind tárgyát, mind a tárgy feldolgozásának színvonalát tekintve értékes, tartalmas munka, amelynek magyar nyelven való megjelentetése igen hasznos volna, annál is inkább, mert az korszakkal és e problémakörrel foglalkozó magas színvonalú marxista munkáknak nagyon is szűkében vagyunk.

Buk Pál

FOLYÓIRATISMERTETÉSEK

[VOPROSI FILOSZOFII 1960. 6. SZÁM

P. Baran (USA): Kapitalizmus és irracionalitás

A szerkesztőség P. Baran amerikai közgazdász-professzor cikkéhez fűzött előzetes megjegyzéseiben rámutat, hogy bár a cikk élesen bírálja a jelenkori kapitalizmus lélekromboló hatását és az ezen alapuló pszichológiai irányzatokat, negatívuma, hogy helytelenül értékeli Freudot, pozitív szerepet tulajdonít neki az emberi magatartás racionális magyarázatában.

*

A szerző, az általa „pszichologizmusnak” nevezett XIX. századi anti-marxista áramlatot két alapelve vezet vissza: 1. a társadalmi folyamatokat az egyes individuumból kiindulva kell vizsgálni. 2. az individuomot pszichikai erők irányítják. A „pszichologizmus”-t a felhalmozódott tudományos ismeretek fokozatosan háttérbe szorították. Felváltotta a freudi pszichoanalízis és egyes quasi marxista fogalmak keveréke, melyet „szociálpszichologizmus”-nak nevez. Ez — szemben a megelőző irányzatokkal — elismeri, hogy az egyén a társadalmi környezet hatásának is ki van téve, a társadalmat azonban mindig csak az egyén „környezeteként” értelmezi. — (Család, munkahely, lakóhely stb.)

A múlt századbéli absztrakt „pszichologizmus” szerint a történelmet a megmáshatatlannal emberi természet határozza meg. E szerint lehetetlen megszüntetni a kizsákmányolást, a háborúkat, stb. hiszen ezek az „emberi természet örök tartozékai”.

Kissé más következtetések adódnak a „szociálpszichologizmus”-ból: ha az emberi fejlődést a társadalmi „környezet” határozza meg, akkor az iskolák, kórházak,

családi kollektívák, stb. növelésével jelentős javulást érhetünk el az emberi együttélés körülményeiben.

A „szociálpszichológusok” szerint ez a kiút a mai társadalom emberének nehéz helyzetéből.

Ezekben az elméletekben torzított formában a kapitalista társadalom valóságos viszonyai tükröződnek vissza. A „pszichologizmus” világosan utal az egyén magányosságára, gyengeségére a kapitalizmusban és így sokkal jobban megközelíti az igazságot, mint a liberalizmus frázisai. Vagy amikor a „homo homini lupus” elvét az örök igazság rangjára emeli, sokkal mélyebben ragadja meg a kapitalizmus válságát, mint a különböző ájtatoskodó, filantróp doktrínák. Szintúgy a „szociálpszichologizmus”, amikor felfedi kultúránk borzalmait: oktatási rendszerünk siralmas állapotát, városaink szegénységét, a szinesbőrűek és munkanélküli fehérek életviszonyait — hibében tükrözi a kapitalista valóságot, mint a magánkezdeményezés lelkes apostolai. Amikor viszont ezeket a jelenségeket tudatlanságunknak, enerváltságunknak és más pszichikai tényezőknek a számlájára írja, akkor az igazi okok feltárásáról való lemondásának ad kifejezést és amikor gyógyítható betegségeknek tekinti a kapitalizmus rákfeneit; akkor a kapitalizmus vezéralakjainak szemlében jár el. Ily módon a „szociálpszichologizmus” alighanem a monopolkapitalizmus ideológiájának legfontosabb elemévé válik, mely igyekszik megtalálni a tőkés rend legkiáltóbb visszáságainak ellenszerét, oly módon, hogy közben megőrizze és megerősítse magát a tőkés rendszert.

A „szociálpszichologizmus” bírálatát azonban úgy kell folytatni, hogy ne keverjük össze a magot a konkollyal és használjuk fel azokat a tudományos nézeteket, melyeket a „szociálpszichologizmus” helytelenül értelmezett. Itt mindenekelőtt a freudi pszichoanalízisről van szó. A marxisták úgy vélik, hogy ez egészében tudománytalan elmélet. Ez a vélekedés onnan ered, hogy Freud törekvését az emberi magatartás irracionális indítékainak feltárására azonosítják az irracionális dicsőítésével. Bár Freudnál — különösen késői munkáiban — valóban igen erős ilyenirányú tendenciák vannak, nézetei valójában nem ezt a törekvést fejezik ki. Miután Freud elismerte azt a vitathatatlan ténytet, hogy az emberi magatartást túlnyomóan irracionális tényezők irányítják, minden erejével arra törekedett, hogy racionálisan magyarázza meg ezeket az irracionális motívumokat. Távol állt attól, hogy ezeket az irracionális tényezőket elérhetetleneknek tartsa a tudományos elemzés számára. Freud nem érte el célját, de sokkal messzebb jutott, mint bárki elődei vagy követői közül. Az emberi tevékenység racionális elméletét csak a marxizmus alkothatja meg, de ehhez fel kell tárnia és tovább kell fejlesztenie Freud kutatásainak minden értékes elemét. Másrésztől fel kell eleveníteni a marxizmus néhány elhanyagolt elemét.

A marxizmus tagadja az emberi természet változatlanságát (szemben a „pszichologizmussal”), de tagadja e változás tizedrangú tényezők hatására bekövetkező gyors lefolyását is (szemben a „szociálpszichologizmus”-sal). Az emberi természet kutatását a létet meghatározó alapvető tényezők megértésére kell irányítani. Ezek között kiemelkedő szerepet játszik a termelés és termelékenység növekedése. Ez maga után vonja a racionalitás növekedését mind a termelésben, mind a szellemi tevékenységben. A kapitalizmusban azonban ez csak részleges racionalitás, mely éles ellentétben áll a társadalom egészének irracionálisával. A részleges és általános racionalitás ellentétének alapja az ember elidegenedése a termelőeszközöktől, amely a jelenkori kapitalizmusban érte el legmagasabb fokát. Mindez nagyban befolyásolja az egyén pszichikai struktúráját is. A munkástól a technikai folyamat magasfokú képzettséget követel, de ugyanakkor

számára a folyamat eredménye értelem- és célnélküli. A „makroértelmetlenség” a „mikroértelmetlenséget” is negatív befolyásolja, miután a profit utáni hajszája hozza létre. Az intellektuális tevékenység mind gyakrabban pusztán operatív sémák, rek-lámócélok létrehozására irányul, vagy éppen a háború, tehát a pusztítás szolgál-tába van állítva.

Mindennek sokféle pszichológiai következménye van. Először is a lázadás a kapitalista racionalitás ellen, mely az irracionális könnyű zsákmányává teszi az embereket. Másrészt a termelőerők fejlődése az „emberi természet” legmélyebb átalakulását hozta létre. Mindez az ösztönös emocialitás, amit a megelőző századok korbács-fegyelme még meghagyott a dolgozóknak, az most a piac érzéketlen gépezetének sokkal szisztematikusabb s általánosabb nyomása alá került. A monopolkapitalizmusban e támadás tovább fokozódott. A szerelmet nemi kielégülésre, a szépséget „Miss Ameriká”-ra „racionálizálták” stb. Mindez a tőkés termelés belső lényegét fejezi ki. E folyamat döntő csapást mért arra, amit Freud és előtte Marx-Engels az emberi boldogság forrásának vélték: az egyéni fejlődés szabadságára és az ember társadalmi teljességének megvalósítására. Ami az emberi érzelmekből megmaradt, az agresszivitás medrébe terelték. Az ember elidegenedése önmagától: ez az alapja az emberi pszichikum sajátosságainak a kapitalista társadalomban.

Freud nem tudott idáig eljutni. Elméletének hézagait a „szociálpszichologizmus” nézeteivel igyekezett áthidalni és ez volt legkevesébe sikerült vállalkozása. A marxisták viszont (Pavlov jelentős eredményeinek hatására) fiziológiai tényezőkkel próbálták megmagyarázni az emberi magatartás sajátosságait és gyakran elhanyagolták a tudat szociológiáját. Bármily fontosak is a fiziológiai determinánsok, az alapvető mégis a kapitalizmus gazdasági és társadalmi rendje és az általa meghatározott elidegenedési folyamat. Az emberi tevékenységet csak akkor érthetjük meg, ha a biológiai és társadalmi tényezőket dialektikus kölcsönhatásukban vizsgáljuk, melyen belül az utóbbiak a meghatározók. Az az állítás, hogy a jellem struktúrája megváltoztatható a társadalmi rend megváltoztatása nélkül, a „szociálpszichologizmus” kódösítése.

N. N. Szemjonov : Tudomány és társadalom az atomkorszakban

A társadalmi haladást az jellemzi, hogy az ember, milyen fokot ért el a természet erői feletti uralomban, mennyire képes azokat az emberiség érdekében felhasználni. A problémák megoldásában igen fontos szerepet játszik a természet-tudomány, amely hozzájárul a természeti erők legyőzéséhez, a termelés tökéletesítéséhez, a munkatermelékenység emeléséhez.

A tudomány fejlődését végső soron a termelés fejlődésének szükségletei határozzák meg. Emellett a tudománynak saját külön feladata is van — a természet mély és sokoldalú tanulmányozása, a jelenségek belső mechanizmusának feltárása. A tudósok a fundamentális tudományos problémák megoldásával a természeti erők leigázásának újabb és újabb útjait hozzák létre.

Melyek a haladás hatalmas fegyverének, a modern tudomány fejlődésének az alapvető perspektívái?

Az ipari fejlettség színvonalának egyik alapvető mutatója a kitermelt energia, elsősorban a villamosenergia mennyisége. Az atom és termonukleáris energia termelésének megvalósítása óriási távlatot nyit meg az emberiség előtt. A szerző szerint a század végére a magosztézis lesz az egyik alapvető energiaforrás és ennek révén a XXI. század elejére legalább százszorosára emelkedik a villamosenergia termelés. Ez által lehetővé válik az ipari, mezőgazdasági és házi munkák összes formáinak villamosítása.

Az energia azonban a termelés folyamatának és az emberek anyagi szükségletei kielégítésének csak egyik feltétele. Másik fontos feltétele a nyersanyag, amely a technikai haladás legkonzervatívabb eleme. Az utóbbi években a tudósok hatalmas eredményeket értek el olyan anyagok létrehozásában, amelyek nem találhatók meg a természetben. Az eddigi eredmények azt mutatják, hogy a szintetikus anyagok termelésének és továbbfejlesztésének óriási lehetőségei vannak. Ahogy a történelemben beszélünk kő-, réz- és vaskorszakról, ugyanúgy beszélhetünk a szintetikus anyagok koráról, és napjainkat úgy lehetne jellemezni, mint a szintetikus anyagok korszakának előestéjét.

Beláthatatlan perspektíva áll az emberiség előtt az élelmiszerek termelése területén is. A tudományos fejlődés lehetővé teszi, hogy a termőföldek korszerűbb művelésével, új termelési módszerek bevezetésével többszörösére növeljék a mező-

gazdasági termelést. Emellett éppen az energiatermelés hatalmas növekedésével a ma meg nem művelt földeket is termővé lehet tenni, a kémia és biológia fejlődésével területeket lehet bekapcsolni az élelmiszer-új termelésbe.

Az utóbbi évtizedekben az orvostudomány fejlődése is meggyorsult. A halálos betegségek többségét már megszüntették, a még meglévőket ellen is egyre hatásosabban tudnak védekezni. Nincs már messze az az idő, amikor minden ember számára biztosítani lehet a teljesértékű, hosszú életet.

Napjainkban rohamléptekkel fejlődik az elektronika és telemechanika is. Ezek fejlődése mára közeljövőben lehetővé teszi a termelés önrányítását. Az automatizálás, az elektronikus számológépek fejlődésével magának a munkának a jellege is megváltozik. Ezek a modern gépek megszabadítják az embert az automatikus, nem alkotójellegű, sztereotípuszerű munkától, az emberi munka valóban alkotó jellegűvé válik.

Ezek azok a hatalmas lehetőségek, amelyeket a tudomány fejlődése feltár az emberiség előtt. Ezeknek az életben való megvalósítása azonban csak olyan társadalmi rendszerben lehetséges, amely biztosítja a termelőerők fejlődésének teljes lehetőségét, a tudományt a nép szolgálataiba állítja.

Ezután a szerző a tudományos haladás problémáját vizsgálja a kapitalizmus viszonyai között. Elmondja, hogy a burzsoá folyóiratokban élénk vita folyik a tudomány fejlődésének társadalmi következményeiről, és különösen nagy lökést adott ennek a vitának az atom-és termonukleáris energia gyakorlati felhasználásának lehetősége. A burzsoá tudósok, abból kiindulva, hogy a modern tudomány az emberek tömeges kipusztításának eszköze lehet, a tudomány egészének antihumanizmusáról, társadalomellenességéről beszélnek.

Ezek a pesszimista nézetek a tudomány társadalmi szerepére vonatkozólag abból következnek, hogy a burzsoá tudósok és szociológusok nem értik és nem látják azt a szoros belső kapcsolatot, amely a társadalom berendezkedése és a tudomány fejlődése és felhasználása között fennáll. Ők a kapitalizmusból indulnak ki, és itt a tudomány valóban ellentmondásos szerepet játszik. A kapitalizmus korunkban nemcsak hogy gátolja a termelőerők fejlődését, hanem gyakran hatalmas anyagi

értékek pusztulásához is vezet, a tudományt a monopolisták kis csoportja önző érdekeinek szolgálatába állítja.

A XX. század tudománya véglegesen megszünt egyes emberek személyes ügye lenni. Az utóbbi évtizedekben a tudomány fejlődésének egyik jellemző vonásává vált, hogy a tudósok munkáját ilyen vagy olyan formában a társadalom szervezi és irányítja. A bizonyítékok ellenére sok burzsoá tudós és szociológus tagadja ezt, és a tudomány, a tudomány fejlődésének függetlenségéről, a tudós „alkotási szabadságáról” beszélnek. Azt állítják, hogy a tudomány fejlődése csak a tudós alkotó kezdeményezésétől, „alkotási szabadságtól” függ, és nem tűr meg semmiféle külső beavatkozást a társadalom részéről. Ennek alapján ezek a tudósok fellépnek a tudományos kutatás bármiféle tervezése ellen. A kollektív kutatásban, a kutatások tervezésében a tudós és a tudomány szabadságának, az „alkotó szabadságnak” megsértését látják. Ez nem igaz, hiszen a tudományos kutatást nemcsak a Szovjetunióban, hanem a kapitalista országokban is irányítják, mert ha nem az állam, akkor az egyes monopóliumok határozzák meg a kutatás irányát, mégpedig saját érdekeiknek megfelelően. Másrészt éppen a tudományos kutatás tervezése és központi irányítása, a tudományos kollektívák széleskörű kiterjesztése teszi valóban lehetővé a szabad kutatást, a tudós tehetségének és képességeinek teljes kibontakozását, mert erre minden eszközt és lehetőséget biztosítanak. Ezt a gyakorlatban is bizonyítják azok a világraszóló sikerek, amelyeket a szovjet tudomány az utóbbi években elért.

M. T. Jovcsuk : A munkásosztály kulturális és technikai fejlődése a Szovjetunióban

A cikk első részében a szerző a munkásosztály kulturális és technikai felemelkedésének folyamatát és ennek elemeit vizsgálja. A Szovjetunióban folyó kommunista építés egyik legfontosabb feladata a szovjet társadalom, mindenekelőtt az egész munkásosztály kulturális és technikai színvonalának állandó emelése. E feladat megoldásában már eddig is óriási eredményeket ért el. Ma a Szovjetunióban 71,2 millió embernek van elemi iskolánál magasabb végzettsége. A kulturális és technikai színvonal állandó emelésének egyik új és nagy jelentőségű tényezője az adók megszüntetése és a 7, illetve 6 órás munkanapra való áttérés.

Mit értünk a „dolgozók kulturális és technikai színvonalán”? A szocialista társadalomban a dolgozók kulturális és tech-

nikai színvonalán a szó széles értelmében, a dolgozók társadalmi termelési tapasztalatainak, termelési és kulturális jártasságuknak, tudományos és kulturális látókörüknek, általános politikai és speciális technikai, a munka folyamatában — mindenekelőtt az anyagi termelés szférájában — megnyilvánuló felkészültségüknek összességét kell érteni. A szocializmus viszonyai között a dolgozók kulturális és technikai színvonalának emelése sokoldalú. Ez a sokoldalúság a dolgozók munkához való viszonyában, munkájuk termelékenységében, a technika és a tudományos technikai eredmények elsajátításában, a politikai, tudományos és általános kulturális látókörük kiszélesedésében fejeződik ki. A kulturális és technikai színvonal emelésének fényes példáit nyújtják a kommunista munkabrigádok.

1957—59-ben a Tudományos Akadémia Filozófiai Intézete által vezetett kollektív széleskörű vizsgálatot folytatott gazdasági szakemberek bevonásával a szverdlovski és Szverdlovszk környéki üzemekben a munkások kulturális és technikai színvonalának emelkedésével kapcsolatban. E folyamatot a következő összefüggésekben vizsgálták: műszaki haladás és szakmunkásképzés, a tudomány és a termelés együttműködése, a szocialista munkaverseny és a munkások műszaki alkotáskészsége, a munkások általános műveltségi színvonalának növekedése, a munkásfiatalok képzése és nevelése, a munkások kommunista nevelésének tartalma és formája a kapitalizmus maradványaival folytatott harcban, a munkásosztály hatása a szovjet falu kultúrájának növekedésére stb. A kutatás középpontjában az a szerep állt, amelyet a munkásosztály kulturális és technikai színvonalának növekedése játszik a szellemi és fizikai munka közötti lényeges különbségek leküzdésében.

A lefolytatott kutatások konkrét módon bizonyítják, hogy a szovjet munkások kulturális és technikai színvonala évről évre jelentős mértékben növekszik, és ma már a szakmunkások jó része cléri a technikusok színvonalát, sőt közeledik a mérnökök színvonalához. Egyre több olyan munkás van, aki nem egy, hanem több szakmát sajátít el. Pl. öt különböző iparágakhoz tartozó üzemben lefolytatott vizsgálat szerint a munkások 31—44%-ának kettő, 12—23%-ának három vagy ennél is több szakképzettsége van. Egyre több az olyan munkás, aki középiskolai végzettséggel rendelkezik. A szverdlovszki terület 1958-ban felvett fiatal munkásainak mindössze 25%-a végzett 7 vagy ennél kevesebb osztályt.

Az elvégzett kutatások lehetővé tették a kulturális és technikai színvonal emelése terén mutatkozó hiányosságok feltárását, megmutatták ezek leküzdésének útjait. Az egyik ilyen legfontosabb hiányosság, hogy az elért hatalmas eredményekellenére, a munkások kulturális és technikai színvonalára még nincs összhangban a műszaki haladás már elért színvonalával. Ennek megoldására az eddiginél sokkal több munkást kell bevonni a továbbképzésbe, differenciáltabbá és ugyanakkor sokoldalúbbá kell tenni az oktatást a különböző szintű üzemi iskolákban.

A cikk végén a szerző a kulturális és technikai színvonal emelésének további perspektíváival foglalkozik, és rámutat ennek a folyamatnak a szocializmusból a kommunizmusba való átnövése idején megnyilvánuló törvényszerűségeire. Megállapítja, hogy a dolgozók kulturális és technikai színvonalának (a fizikai munkának a szellemi munkához való közeledését és a köztük levő határok eltörlését jelentő, szüntelen és állandóan növekvő) emelkedése a szocialista társadalom fejlődésének törvényszerűségét képezi. Ez új törvényszerűség, mely a szocializmus győzelmének és a Szovjetunióban megvalósított kulturális forradalomnak eredményeképpen jött létre. Másik ilyen törvényszerűség, hogy a dolgozók kulturális-technikai színvonalának növekedése az új és régi közötti harcban, a maradiság, az emberek tudatában levő kapitalista csökevények ellen folytatott harcban valósul meg.

A szocialista társadalom haladó és törvényszerű tendenciája az is, különösen a szocializmusból a kommunizmusba való átnövés idején, hogy az értelmiség — tudósok, mérnökök, tervezők, kultúrunkások — száma és súlya a dolgozó tömegekhez viszonyítva állandóan növekszik.

Végül a szerző megállapítja, hogy a szocialista társadalom a technika fejlődésével, a munkatermelékenység állandó növekedésével biztosítja a munkanap csökkenését és ezzel a dolgozók szabadidejének növekedését, ami a dolgozók kulturális és technikai színvonalára állandó növekedésének egyik legalapvetőbb feltétele.

Maurice Cornforth : Látszat és lényeg

Megismerésünk a tényekkel és külső összefüggéseikkel való elsődleges megismerkedéstől a folyamatok, törvények és a tényeket meghatározó belső összefüggések megismerése felé halad. A megismerés e mozgása törvényeinek tanulmányozása a materialista dialektika egyik alapvető

problémája, igen fontos a filozófiai tudomány fejlődése, a mai burzsoá filozófia elemzése és bírálata szempontjából.

A „lényeg” fogalmának használata a filozófusokat gyakran megtévesztette. Úgy tűnik, mintha a megismerés célja valami végleges, önmagában elegendő lényeg felfedéséből állna, mely általában a dolgok, a végső lényeg ama oldala, mely nem hagy helyet valamiféle további megismerésnek. Minthogy pedig ilyenféle lényeget sohasem fedeztek fel, egyes filozófusok azt a következtetést vonták le, hogy a „dolgok lényege” nem megismerhető.

Tudásunk azonban sohasem lehet teljes. A lényeg kimeríthetetlen, s az, amit az adott pillanatban „lényegnek” nevezünk, a megismerésnek csak viszonylagos foka. Lenin ebben a vonatkozásban rámutatott arra, hogy a lényeg ismerete mindig relatív, csak egyik foka a tárgyról alkotott emberi tudás elmélyítésének.

A látszat, a jelenség igen gyakran ellentétes a lényeggel, ezért csak a látszat vizsgálata tévútra visz bennünket. Éppen, mert a látszat (az pedig, amiből a megismerésben ki kell indulnunk mindig a látszat, a jelenség) megtévesztő, mindig arra kell törekednünk, hogy felfedjük az annak alapján levő valóságot.

A dolog a kölcsönhatás folyamatában leplezi le a maga lényegét. Ebből kiindulva néhány filozófus arra a következtetésre jutott, mintha a „folyamat” bizonyos értelemben végleges, feltétlen realitás lenne, a „dolgok” viszont csak az elnevezésüknek megfelelő szimbólumok. Az ilyeneknek azonban semmi alapja sincsen. Ha igaz, hogy a dolgok folyamatokban lépnek fel, akkor igaz az is, hogy ezek a folyamatok, a maguk helyén, a dolgok kölcsönhatásainak folyamatai.

A megismerés folyamata mindig a jelenség ismeretétől a jelenség lényegének feltárása felé vezet. A dolgokat mindenekelőtt hatásuk szerint ítéljük meg, s csak azután térünk már át annak vizsgálatára, hogy mi idézte elő ezt a hatást. A látszat és a valóság, a forma és a szubsztancia, a külső és a belső okok viszonya: ennek feltárása a tudomány egyik fő feladata. Ha ezt nem értjük, akkor helytelenül értelmezzük a tudományok módszereit és következtetéseit.

A mai burzsoá filozófiában hiányzik a vizsgált lét és lényeg dialektikus kapcsolatának valamiféle koncepciója. Ennek a filozófiának tendenciája az egymással szemben álló iskolákra való bomlás, amelynek mindegyike hamis elvekben alapul. Így pl. vannak filozófusok, akik azt állítják, hogy ők valamely sajátos meg-

látás segítségével behatoltak, vagy behatolnak a dolgok lényegébe, és vannak olyan filozófusok, akik tagadják az ilyen behatolás lehetőségét. Mindkét irányzat képviselőire jellemző azonban, hogy nem tudják, hogyan lehet a léttől a lényegig eljutni a kutatás tudományos módszereinek segítségével. Az első iskola hívei azt állítják, hogy ők a lényegét valamilyen sajátos, a tudománytól független úton értik meg. Mások elismerik, hogy csak a tudományos módszerek adhatnak ismereteket, ugyanakkor azonban kikötik, hogy ezek az ismeretek nem mennek túl a megfigyelés külső adatainak és korrelációinak határain.

Így a burzsoá filozófiában polémia alakult ki egyrészt az „abszolút” és a „transzcendentális” eszmék hívei között, másrészt a szélső empirizmus és a szkepticizmus képviselői között. E vita alapja egészen hibás elhatárolás: vagy megértjük az abszolút realitást, a realitást végső fokon, valamiféle külön meglátás, hit vagy intuíció segítségével, vagy egyáltalán semmit sem tudunk, nem is tudhatunk a közvetlen tapasztalati adatokon kívül. A mai burzsoá filozófiát az a téveszme jellemzi, hogy szerinte tudományos módszerek segítségével nem lehet a léttől a lényeghez eljutni.

A kapitalizmus serkenti a természet-tudományokat, segíti a természettudományos felfedezéseket és a technikai fejlődést olyan mértékben, amennyire a tőkés termelés hasznát szolgálják a tudományos technikai eredmények, de ugyanezért szigorú korlátokat is emel a tudomány, mint egész sokoldalú fejlődése elé.

A tudomány fejlődésének korlátozását a kapitalizmusban tükrözi az a tény, hogy burzsoá irányzatokhoz tartozó filo-

zófusok — bár a legkülönbözőbb kérdésekben szemben állnak egymással, megegyeznek abban, hogy a tudomány lehetőségei korlátozottak. Megegyeznek abban, hogy a tudományos ismeret megismeretet bennünket egyfelől, de semmit sem tudhatunk meg a dolgok lényegéről.

A kapitalizmus negatív hatása a tudományos fejlődés egészére, a tudós tudományos vizsgálati és világnézeti módszerére különösen a mai társadalomtudományok terén nyilvánul meg. Ezt magyarázza, hogy a társadalom tudományos megismerése, mely természete szerint egyáltalán nem áll szemben a természet tudományos megismerésével és azzal egységes egészet alkot, hivatott a kapitalizmus ellentmondásainak feltárására és a szocializmusba való átmenet szükségességének bizonyítására.

A burzsoá társadalomtudományt nem véletlenül jellemzi az a törekvés, hogy tagadja vagy elködösítse a társadalmi változások belső okait, a társadalmi formák szubsztanciáját. A burzsoá „tudományfilozófia” tehát megfelel a burzsoá koncepcióknak és a burzsoá társadalmi gyakorlatnak, mely a jelenségek, meglévő formák és külső okok tanulmányozására szorítkozik. Ilyen a valóságban a burzsoá szociológia alapiránya. A burzsoá társadalomkutatás ilyen korlátozottságát abszolutizálják a mai „tudományfilozófia” képviselői. Az ő fogalmaik szerint ez az, ami a tudomány hivatása és ez minden, amit a tudomány tehet.

A cikk végén a szerző arról ír, hogy a burzsoá filozófiában uralkodó szubjektív idealizmus ma bizonyos mértékig módosul, ami abban nyilvánul meg, hogy egyre inkább eltávolodik régebbi legdurvább formáitól.

VOPROSI FILOZOFII 1960. 8. SZÁM

B. P. Gorszkij : A formállogikai és dialektikus azonosság problémája

Ismeretelméleti-metodológiai szempontból az azonosítás két folyamatát kell megkülönböztetnünk egymástól, amelyek az absztrakció különböző fajtáival függnek össze. E két folyamat: a tárgy azonosítása önmagával, valamint különböző tárgyak azonosítása. Amikor a tárgyat önmagával azonosítjuk, akkor nem teszünk semmi mást, minthogy kiemeljük az állandóan változó környezetünkől az egyes tárgyakat a maguk szigorú meghatározottságában. A különböző tárgyak azonosítá-

sánál már ezen előbbi folyamatra támaszkodunk. A cikk az azonosság e két fajtájától elvonatkoztat és az azonosság bizonyos közös vonásait tárgyalja.

Hogyan lehet definiálni a formális azonosságot? Tarski a következőképpen definiálja a leibnizi formulát: „ $X = Y$ akkor és csakis akkor, ha X rendelkezik mindazon tulajdonságokkal, amelyekkel Y , és Y rendelkezik mindazon tulajdonságokkal, amelyekkel X .” E meghatározás számos nehézséget tartalmaz. Először is

támaszkodik a „tulajdonság” fogalmára, amely szintén még nem tisztázott. Másodszor ez a meghatározás két különböző tárgy azonosságáról beszél és nem vonatkozik arra az esetre, amikor a tárgy azonos önmagával. A Leibnizi formulát többben is megkísérelték pontosabbá tenni, így pl. Zsegalkin, Reichenbach, Quine, Russell és mások. Mindezen kiegészítések felhasználhatók bizonyos feladatok megoldásánál, azonban egyik sem alkalmas egy abszolúte általános formula szerepére. Leibniz törvényéből könnyen levezethető logikailag egy sor más azonossági törvény, pl. a reflexív, szimmetrikus, tranzitív stb. logikai törvények. A kérdés Leibniz-féle megközelítése esetén egy absztrakt formális azonosságot kapunk.

Hogyan közelíti meg a dialektikus materializmus az azonosság problémáját? Már Herakleitosz folyó-példájánál felvetődött az ismeretelmélet egyik legfontosabb problémája, ti. hogy miként lehet az állandóan változó anyagi valóságot meghatározott, pontos fogalmakkal visszaadni. A marxizmus erre a kérdésre a következő megoldást adja: minden azonosság konkrét és nem absztrakt, amennyiben minden tárgy állandóan változik. Minden jelenség lehet önmaga és ugyanabban az időben más is, mert tartalmaz magában ellentétes oldalakat, tendenciákat. Ezen ellentétes oldalak pedig nemcsak kizárják, hanem fel is tételezik egymást, minthogy bizonyos momentumokban egybeesnek, azonosak, összefüggnek egymással. Ilyen egybeesés nélkül nincs dialektikus ellentmondás. Ahogyan beszélhetünk a valóságban viszonylagos nyugalomról, ugyanúgy beszélhetünk a konkrét állapotok meghatározottságáról, ami legalábbis a következőket jelenti: 1. A változások folyamata mindig determinált a változó tárgy megelőző állapota és azon feltételek által, amelyek között a változó tárgy létezik. 2. A tárgyak megváltozásának folyamata (illetve egyes tulajdonságaik megváltozása) az objektív valóságban nem kaotikusan megy végbe. Minden tárgy nem önkényesen változik, hanem mint Hegel kifejezte, „saját másává” lesz. Pl. egy és ugyanazon nevű tárgyakat csak úgy tudunk azonosítani, ha egy és ugyanazon tárgyat különböző viszonyokba hozzuk más tárgyakal és e különböző viszonylatokban vizsgáljuk.

Összefoglalva: Leibniz törvénye csakis a matematikai apparátussal dolgozó tudományokban használható fel. Ez a törvény nem azt jelenti, hogy maga az anyagi valóság alá lenne rendelve ennek és így jellegét tekintve metafizikus lenne.

V. A. Lektorszkij, V. N. Szadovszkij: A rendszerkutatások alapelveiről (Bertalanffy „általános rendszerelméletének” problémái)

Amikor jellemezzük az utolsó 100—200 év tudományos fejlődését, az eredmények mellett két fontos körülményre kell felhívni a figyelmet: egyrészt a konkrét tudományos diszciplínák speciális feladatainak fokozatosan bonyolultabbá válására; másrészt a tudósok előtt álló metodológiai problémák állandóan növekvő összetettségére. A modern tudomány egyik legfontosabb sajátossága, hogy a kölcsönösen összekapcsolt elemek rendszerbefoglalására, rendszeralkotásra törekszük. Napjainkban nincs egyetlen olyan tudomány sem, amely ne foglalkoznék a „rendszerjelenségek” metodológiai alapelveinek feltárással. A sok kísérlet közül igen nagy érdeklődésre tarthat számot Bertalanffy „általános rendszerelmélete”.

Bertalanffy a húszas évek végén megalkotta ún. „organicista” világnézetét, amely szerint az élő organizmus nem az egyes elemek konglomerátuma, hanem olyan meghatározott szisztéma, amely organizációval és egész-jelleggel bír. Bertalanffy álláspontja szerint az organicizmus olyan filozófiai koncepció, amely a modern biológia és egy sor ún. rendszert alkotó jelenségek analizisével foglalkozó tudomány alapján jött létre.

Bertalanffy kidolgozta a rendszerkutatások metodológiai alapelveit és kifejti ezeket az ún. „nyílt rendszerekről” és az „általános rendszerről” szóló elméleteiben.

A „nyílt rendszerek” elméletének kiindulópontja a „rendszer” fogalma, amely nem más, mint az egymással kölcsönhatásban levő elemek komplexuma. Kiindulva ebből a meghatározásból, a rendszereket ténylegesen azonosítja a tárgyak organikus halmazával. Azonban ez nem azt jelenti, hogy Bertalanffy tagadja azon nem organikus halmazok rendszer-jellegét, amelyeket a klasszikus fizika mutatott ki, csak ezeket a rendszereket ún. „zárt-rendszereknek” nevezi, amelyek funkcionálásának leírására már kidolgozott matematikai apparátus van. De a „zárt-rendszerek” csak sajátos esetei a rendszereknek általában. „Zárt rendszerről” akkor beszélünk, ha abba nem lépnek be, illetve abból nem válnak ki anyagok (illetve, amelyben csak energiák változása lehetséges). „Nyílt rendszerről” beszélünk akkor, ha abba állandóan belépnek és belőle kiválnak nemcsak energiák, hanem anyagok is.

Több mint egy évtizeddel később, a 40-es évek második felében Bertalanffy kiépíti „általános rendszerelméletét”, amely az organizációk általános elméletét alkotja. Bertalanffy véleménye szerint az általános rendszerelmélet köteles kidolgozni egyrészt bizonyos fogalmak („rendszer”, „organizáció”) logikai meghatározását és osztályozni az alapvető rendszertípusokat, másrészt néhány esetben megvalósítani az egyes rendszertípusok mennyiségi elemzését is. Mindezek alapján bevezeti a tudományok szintézisének koncepcióját, amelyet „perspektívizmusnak” nevez és szembeállít a „redukcionizmussal”. Bertalanffy a következő rendszerfelosztást javasolja: 1. A részek dinamikus kölcsönhatásán alapuló rendszerek. 2. Olyan rendszerek, amelyek alapját a „feed-back” kapcsolatok skémája képezi. 3. Az olyan rendszerek, amelyeket Ashby dolgozott ki.

Bertalanffy rendszere egy speciális tudományos diszciplína, amely bizonyos metodológiai funkciót teljesít. Lehetővé teszi speciális rendszerek meglehetősen széles köreinek formális apparátussal történő leírását és a rendszerek néhány osztálya objektív struktúrájának leírását.

A rendszer fogalma nála bizonyos, szintén nem meghatározott fogalmakon alapul, mint pl. az „elemek kölcsönhatása”. Az általa adott rendszer-klasszifikáció egyáltalán nem teljes, mert hiányzik belőle pl. a rendszerek egymás közötti kapcsolatainak kutatása, vagy azon feltételek kutatása, amelyek mellett a rendszer modifikálja saját formáit. Általános rendszerelmélete egyáltalán nem „univerzális tudomány”, amely felölelné a tudományos megismerés valamennyi területét. Bertalanffy mindenekelőtt egy meghatározott típusú rendszer organizációját elemzi és éppen ezért a problémának nem filozófiai megközelítését adja.

A rendszerkutatások metodológiai kérdései, ha nem is kifejezett formában, de már megvoltak a dialektikus materializmus klasszikusainak bizonyos munkáiban is. Marx elemezve a kapitalizmus gazdasági struktúráját, megfogalmazott néhány fontos metodológiai problémát az összetett rendszerek objektív kutatásával kapcsolatban. Rámutat, hogy egy olyan bonyolult objektumban, mint a gazdaság az elemek kapcsolatainak nem a viszonylag egyszerű típusai játsszák a főszerepet, hanem ezek bonyolultabb, egymásra épülő függőségei. Ezeknek a kapcsolatoknak a megléte feltételezi, hogy az ilyen típusú objektumok elemei csakis meghatározott rendszer keretein belül funkcionálhatnak, amely rendszer meghatározta helyüket és

szerepüket egyrészt, másrészt azonban maga is produktuma ezen elemeknek. Az ilyen rendszertípusok fejlődnek. Megtalálhatók bennük mind az egyidejű kapcsolatok, mind a keletkező elemek különböző idejű kapcsolatai. Ez utóbbiakat az egyiknek a másiktól való keletkezése jellemzi. Ezeket a rendszer-objektumokat Marx „organikus egésznek” vagy „dialektikusan felosztott egésznek” nevezte.

A. A. Zinovjev : Az összefüggés fogalmának meghatározása

A cikk az összefüggés problémájának azt az oldalát emeli ki, amely annak tisztán formális mozzanataira vonatkozik. A tárgyak összefüggését a következő módon lehet előzetesen meghatározni: Két különböző tárgy kapcsolatban van egymással, összefügg, ha az egyik bizonyos tulajdonságainak létezése vagy hiánya alapján következtetni tudunk a másik ilyen vagy olyan tulajdonságának meglétére vagy hiányára. (A tárgyak keletkezését és megszűnését mint határeseteket kezelhetjük.)

Az összefüggések segítségével a tárgyakat közvetve, más, velük ilyen vagy olyan kapcsolatban álló tárgyakon keresztül ismerjük meg. Felhasználva a visszautákrözés alapelvét, az ismeretek meghatározott struktúráján keresztül meghatározhatjuk, mi felel meg ezeknek az ismereteknek. Ennek megfelelően, meghatározva az összefüggésekről szóló kijelentéseket, mint a kijelentések sajátos típusát meghatározhatjuk magát az összefüggést is, mint ami visszautákröződik ezen típusú kijelentésekben.

A probléma ilyen megközelítése szükségszerűvé teszi mindenekelőtt, hogy meghatározzuk az összefüggésekről való ismereteink helyét az ismeretek rendszerében, vagyis körülhatároljuk azon ismeretek körét, amelyekkel foglalkozni kell.

Az ítéleteket és ítélet-csoportokat alkotó emberi ismereteket két csoportra oszthatjuk: 1. egy szubjektumú ítéletek (az egyes tárgyak tulajdonságainak meglétéről vagy hiányáról való kijelentések), 2. két vagy több különböző szubjektummal rendelkező ítéletek (olyan kijelentések, amelyekben két vagy több különböző tárgyról mondunk valamit). Bár e két típus átalakítható egymásba, az ítéletek logikai struktúráját és a velük való műveleteket illetően lényegesen különböznek. A második ítélet-csoportot szintén két alcsoportra oszthatjuk: 1. olyan típusú kijelentések, mint „A szám nagyobb mint B”, 2. olyan típusú kijelentések, mint „az adott tömegű gáz

hőmérsékletének emelkedésével a többi változatlan feltételek mellett megnövekedik annak nyomása is”, „érték nincs használati érték nélkül” stb. A második csoport második alcsoportja alkotja az összefüggésekről való kijelentések osztályát.

Ahhoz, hogy jellemezhessük ezen ítéleteket, a következő két absztrakciót kell megtenni: 1. El kell vonatkoztatni a nyelvi formák sokféleségétől és a tisztán logikai formát kell vizsgálni. Erre igen alkalmas az olyan feltételes ítéletforma, amely nem fejez ki logikai következményt. 2. A legegyszerűbb esetet kell venni: „ha X akkor Y”, mert minden esetben az alapvető metodológiai nehézséget az elementáris formák analízisében találjuk.

A fenti típusú ítéletet röviden a következő szimbólummal kell jelölni: xSy . Az Nx és Ny szimbólumok x és y tagadását jelölik. Az xSy ítéletet a következő sajátosságok jellemzik: 1. Ha igazak az xSy és x ítéletek, akkor igaz y ítélet is. 2. y igazsága nem következik önmagában még xSy igazságából és y igazsága nem következik önmagában csak x igazságából. 3. xSy és Ny igazságából még nem következik Nx

igazsága. Természetesen ez nem zárja ki azt, hogy xSy és Ny mindketten lehetnek igazak, valamint azt, hogy xSy és $NySNx$ szintén mindketten lehetnek igazak.

Miből következik az xSy ítélettípus ilyen jellege? Mindenekelőtt az világos, hogy xSy ítéletet nem lehet úgy felfogni, mint x és y ítéletnek a klasszikus ítéletkalkulusban ábrázolt igazságfunkcióját. xSy kijelentést el lehet gondolni mint a következő kijelentés rövid leírását: „vagy (x és y), vagy (Nx és Ny)”. Ehhez még két feltételt is kell teljesíteni. Az olyan logikai jeleket, mint „és”, „nem”, „vagy” stb. olyan axiómarendszerrel kell meghatározni, hogy az biztosítsa a két ítélet igazságából az y igazságát. A kijelentések rendezésére pedig olyan korlátozásokat kell bevezetni, hogy azok törvényszerűvé tegyék az első pontban meghatározott következtetés levezetését. A kijelentések rendezését úgy lehet interpretálni, mint a tárgyak olyan tér- és időbeli rendezettségének visszatükrözését, amely a fentebbi kijelentés-típusban megtalálható.

Ezután a cikk az összefüggések egy sajátos példáján, a „megfelelés” összefüggésén keresztül illusztrálja a fentieket.

VOPROSZI FILOSZOFII 1960. 9. SZÁM

A. L. Szubbotyin: A matematikai logika mint a formális logika fejlődési foka

A matematikai logika létrejöttével és kidolgozásával a formális logika fejlődésének új szakaszába lépett, s a hagyományos logika addig előtérben álló problematikája — nevezetesen a szillogisztika, — háttérbe szorult. Ezt a körülményt az indokolja, hogy egyrészt a matematikai logika a szillogisztikánál sokkal általánosabb és alapvetőbb logikai rendszereket dolgozott ki, másrészt az új logikai kutatások iránya a legszorosabban összefüggött a matematikai, később pedig más technikai feladatok megalapozásával. A matematikai logika így olyan effektív alkalmazást nyert a konkrét tudományos kutatás apparátusaként, amelyre a hagyományos formális logika természetszerűen nem tehetett szert.

A logika fejlődésének mai foka képessé tesz bennünket arra, hogy megértsük a hagyományos és matematikai logika viszonyát. E feladat megoldásánál az első nehézség a köztudatban lévő „hagyományos logika” kifejezés meghatározásának nehézsége. A hagyományos logikán rendszerint a lényegüket és keletkezésüket tekintve különböző logikai tanításokból el-

fogadott elméletek halmazát értik, amelyet az iskolai oktatás céljaira formáltak egészé. A klasszikus logikai örökségből mindenek előtt az arisztoteleszi szillogisztikát vették át, s ez a hagyományos logika jelentős részét alkotta. Ha megvizsgáljuk a matematikai logika és a hagyományos logika viszonyát, mindezekelőtt a matematikai logika és az arisztoteleszi szillogisztika kapcsolatát kell feltárni.

Ezután a szerző a jelenkori formális logika jellegzetességeit vázolja a következő főbb vonásait emeli ki.

1. A logikai kutatás lényegében a formalizáció, a logikus gondolkodás megmintázása, a formula-nyelv logikai alkalmazására alapozott formális rendszerben vagy logikai kalkulusban való megmintázásának módszerével történik. A logikai objektumok, összefüggések és viszonyok megadott szabályok alapján végrehajtott tisztán formális átalakításoknak alávetett formulákban fejeződnek ki.

2. A jelenkori logika magában foglal egy sor formállogikai rendszert, amely

rendszerek mindegyike a logikai folyamat különálló oldalainak idealizált, absztrakt modellje. Ennek következtében meg kell különböztetni az emberi gondolkodás objektív, tartalmi logikáját a formállogikai rendszerektől. E tartalmis logika egyes folyamatait vagy oldalait mint a formális rendszerek interpretációi jelennek meg, maguk a formális rendszerek pedig e tartalmis logikai folyamatok elméleti modelljei.

3. A formalizmusok leírásának és alapos vizsgálatának feladata más jellegű tartalmis logikai eszközök, nevezetesen a metalogika eszközeinek igénybevételét teszik szükségessé. A metalogika a jelenkori formális logika fontos részét alkotja és a formalizmusok, valamint a logikai szemantika mellett annak alapvető elméleti tartalmát képezi.

Ha mindezek figyelembevételével nézzük a klasszikus szillogisztikát, megállapíthatjuk, hogy Arisztotelesznek köszönhetjük a logika első formális vizsgálatát. Szillogisztikája az első kísérlet logikai for-

malizmus kiépítésére. Igaz ugyan, hogy ez igen tökéletlen, s nem is szorosan vett formalizmus volt. S bár az ókorban történetek kísérletek más logikai rendszerek megalkotására (az ítéletek logikájának kidolgozása, ami a sztoikusoktól csak töredékesen maradt ránk) a hagyományos logika csak egyetlen formállogikai rendszert ismert, nevezetesen a szillogisztikát, amelyre a fentiekben kívül jellemző az is, hogy a formális apparátus eszközeit nem különböztette meg a metalogika eszközeitől.

A szerző szerint a jelenkori formális logika és az aristoteleszi szillogisztika közti viszonyt a csíra és a fejlődő ifjú szervezet viszonyához lehetne hasonlítani.

Sajátos helyzete van a hagyományos logikának. Ha mint kompilatív diszciplínát tekintjük, művelődési jelentősége szempontjából kell elsősorban értékelni. Ugyanakkor, ha a hagyományos logikát klasszikus logikai öröksége szempontjából nézzük, akkor a mai matematikai logika egyik előzményeként kell tekintenünk.

I. Sz. Narszkij: A neopozitivizmus igazságkritériumának bírálata. A verifikáció problémája. (Második rész)

Az első cikk a Voproszi Filozofii 1959/9. számában jelent meg a Magyar Filozófiai Szemle 1960/1. számában ismertette. A második cikk azokkal a változásokkal foglalkozik, amelyek 1935—36 óta a verifikáció elvének értelmezésében mentek végbe. Ez az elv a neopozitivizmus ismeretelmélete szerint az ítéletek tudományos értelmességének kritériuma. Mivel ez a tudományos értelmesség egyben az ítélet igazságának előfeltétele is, a verifikáció elve a neopozitivista ismeretelméletben egyben igazság és hamisság kritériuma. Az említett változások ezen elv értelmezésében a pozitívista táboron belüli, de főleg azon kívüli kritikák hatására következtek be, s a verifikáció elve szubjektív-idealista jellegének kijavítását célozták.

Ezek a javítások elsősorban abban fejeződtek ki, hogy a neopozitivisták többé nem tartják fenn az ítélet értelmességének és ellenőrizhetőségének azonosságát. Ha valamely ítéletet nem ellenőrizhet az adott szubjektumok halmaza, ez nem jelenti azt, hogy az adott ítélet teljesen értelmetlen volna. A verifikálhatóság fogalma ezáltal két különböző fogalomra tagolódott: értelmesség és ellenőrizhetőség fogalmára.

Értelmesség és ellenőrizhetőség azonosságának feladása a neopozitivizmuson belül két vonalon ment végbe.

E fenti gondolatokat először R. Carnap mondta ki, aki megkülönböztetést tett

egyrészt az ellenőrizhetőség (ami egy adott tétel konkrét ellenőrzésének módját jelenti) és megerősíthetőség között, mely utóbbi az érzéki tapasztalás lehetőségét jelenti, s amely arra szolgál, hogy megerősítse az adott ítélet igazságát vagy hamisságát érzéki úton, abban az esetben is, ha az ilyen tapasztalás konkrét útja előttünk ismeretlen. Ez az igazság objektív jellegének elismerése felé vezető lépés volt, amit a neopozitivisták azonban szabályként nem rögzítettek, nyíltan nem ismertek el, csak a materializmusnak tett akaratlan engedményük volt a verifikáció elvének kijavítása útján. Ez a nyíltan-el-nem-ismerés azután újabb homályosságokra és szubjektivistá értelmezésekre vezetett, s újabb tévedések forrása lett.

A verifikáció elvének másik „kijavítása” a verifikáció elve szószentírti értelmezésének (a rendszer mondatainak kölcsönös megfelelése) formalista korlátait oldotta föl. Ismét visszatérték a verifikáció: a mondat és az általa rögzített tény megfelelése értelmezéshez. Ez a változás a logikai szemantika létrejöttével volt kapcsolatos. A verifikáció értelmezését a szemantikai igazság-fogalommal hozták összefüggésbe.

Ezt a lépést A. Tarski tette meg, aki felhasználta a szemantikai igazságfogalmat, s aki egyben a logikai szemantika megalapítója volt. Tarski az adott tétel ér-

zéki úton való ellenőrizhetőségét úgy tekintette, hogy ez független a tétel elfogadásának tényétől, következésképpen nem eshet egybe a tétel igazságával. A szerző szerint ez a megközelítés szűk logikai határok között jogosult, de pozitívista abszolutizálása téves konkluziókhoz vezetett, ami abban is kifejezre jutott, hogy a gyakorlat és elmélet viszonyának kérdését az ismeretelmélet, mint elmélet szempontjából közömböset elutasították, Így a logikai szemantika elvei az igazság feltételeinek a ténybeli ellenőrizhetőséggel való azonosságának elutasításához vezettek. Természetesen, valamely elmélet tételeinek gyakorlati ellenőrzése valóban nem ennek az elméletnek a feladata, hanem általában a tudomány feladata, elméleti megalapozása pedig a materialista ismeretelméletre hárul.

A továbbiakban a cikk utal arra, hogy az igazság feltételei és az ellenőrizhetőség közti különbség még jobban kihangsúlyozódott, mikor megkülönböztetést tettek a mondat ellenőrizhetősége és az ítélet igazsága között. E kérdés vizsgálatának pozitívista filozófiai aspektusa nyilvánvalóvá válik, mikor ezt a megkülönböztetést mint soronkövetkező „kényelmes” konvenciót tekintik. Ezzel kapcsolatban a szerző rámutat arra, hogy a verifikáció konvencionalista értelmezése, amely az egész neopozitívizmusra jellemző, a logikai szemantikában is megtalálható.

Ezután a szerző azokat a változásokat vizsgálja, amelyeket a verifikáció elvének értelmezésében annak valószínűségi felfogása útján vezettek be, majd megállapítja, hogy e valószínűségi felfogás csak

az irányzaton belüli agnosztikus vonások megerősödéséhez vezettek.

Végül a szerző általánosítja megállapításait és levonja a következtetéseket. Megállapítja, hogy bár a verifikáció problémája a szimbólikus logikában valóban létezik (mint összetett mondatok logikai értelmességének függése az egyszerű mondatok értelmességétől), ezt meg kell tisztítani a neopozitívista interpretációtól és a materialista ismeretelmélet alapjaira kell helyezni, de ilyen minőségben sem „veheti fel a versenyt” a gyakorlat ismeretelméleti kritériumával. Ami a verifikáció elvét, mint a neopozitívizmus igazság-kritériumát illeti, azt el kell utasítani.

A verifikáció elvének, mint filozófiai alapelvnek bírálatát megnehezíti az a tény, hogy az utóbbi két évtizedben ugyanazok fejlesztették a logikai szemantikát, akik egyben a neopozitívizmus propagandájában is részt vettek. A logikai szemantika eredményeit a pozitívizmus számlájára írják, tagadják hiányosságainak összefüggését a pozitívizmussal, a materializmusnak tett akaratlan engedményeket mint a pozitívizmus tökéletesítését tüntetik fel. Nem szabad azt hinni, hogy a mai neopozitivisták közelednének a materializmushoz, ellenkezőleg: harcolnak ellene egyrészt a dialektikus materializmus álláspontjának elhallgatásával, másrészt pedig azért, hogy elavultnak tartják minden filozófia dilemmáját. Ezen belül, a pozitívista dilemmát is elavultnak minősítik, mivel a logikai szemantikát, — amelyet jogtalanul azonosítanak a neopozitívizmussal — nem filozófiai, hanem speciális diszciplínának tartják.

Ju. I. Rubinszkij: A technokrácia elmélete Franciaországban

Az utolsó két év folyamán a francia burzsoá és reformista szociológiai irodalomban igen elterjedt az ún. technokrácia elmélete. Ez az elmélet, mint ismeretes, a 20-as években az Egyesült Államokban keletkezett és azt hangoztatta, hogy a tőke és a tőkével való gazdálkodás elválása a technikai szakemberek — a „menedzserek”, a „termelés szervezői” — uralmához vezet. Ennek a reakciós elképzelésnek sikere a francia burzsoá értelmiség körében összefügg a parlamenti rendszer válságával, az állammonopolista tendenciák nagyarányú növekedésével és a francia finánc-tőke szerkezetében végbement bizonyos változásokkal.

A technokrata elméletek francia variánsainak fontos megkülönböztető vonása, hogy szoros kapcsolatban áll az állam, a

politikai hatalom problémáival. Ezen elmélet híveinek központi gondolata, hogy a technikai előrehaladásnak megfelelően a gazdasági életben jelenleg aktívan résztvevő állam igazgatása egyre komolyabb szakképzettséget követel. A hivatásos politikusok szerepe egyre inkább csökken a hivatalnokok, mérnökök, pénzügyi szakemberek szerepéhez képest. S ebből arra következtetnek, hogy az államapparátus szerepe egyre kevésbé lesz politikai jellegű és gazdasági adminisztrációban merül ki.

A szerző ezen nézetek igazi osztálytartalját meggyőzően bizonyítja a technokrácia elmélete franciaországi történetével. Ezek az elképzelések egyrészt sajtós keveredései a reakciós amerikai szociológusok koncepciójának, valamint Saint-Simon és Proudhon politikai doktrínái leggyengébb

oldalainak. Másrészt azonban hiba lenne egyszerűen amerikai importot látni ebben az elméletben, hogy már a háború előtt is arra szolgált, hogy a politikai kérdéseket háttérbe szorítsa, elavultaknak nyilvánítsa azokat, és ezáltal utat nyisson a munkáltatók egyesülése és a szakszervezetek közvetlen, effektív együttműködését hirdető fasiszta elképzelésnek. Ez az együttműködés valamely korporatív rendszerben valósulna meg, amely rendszer lényeges eleme az erős állam, mely a munka és a tőke közti konfliktusokat részrehajlás nélkül simítaná el. A háború után ezek az elméletek akkor kerültek újra forgalomba, mikor a gyarmati rendszer válsága és a külső piacokért folyó konkurenciaharc kiéleződése a burzsoá államtól a pozícióért folyó harc új eszközeit követelte meg. A technokrácia elméletének újbóli elterjedése összefügg a monopoltőke és az állam összenövésének — személyi hatalom formájában létrejött — változatával, amelynek ideológiai alátámasztását szolgálja.

Az állam politikája az uralgó osztály koncentrált gazdasági érdekeinek kifejezője. Az állam csak akkor válik az adminisztráció, a gazdasági irányítás eszközévé, ha egyéb funkcióit elhanyagolja. De amíg a kapitalizmus fennáll, addig az állam az marad, ami volt minden kizsákmányoló társadalomban: az osztályelnyomás szerve. Épp ezért tarthatatlan a technokrácia elméletének azon tétele, miszerint az állami politikai funkciói háttérbe szorulnának.

A szerző ezekután a technokrácia elméletének azon tételeit vizsgálja és bírálja, amelyek szerint a mai kapitalista társadalomban a magántulajdon állítólag eltűnik. Ezt a tételt azzal indokolják, hogy egyrészt az állam gazdasági szerepe nő és a soklépcsős részvénytársaságok kialakulásával bizonyos változás állott be a banktőke szerepében, másrészt pedig azzal, hogy a részvénytőke egy részének kis tőkések kezén való koncentrálódása a nagy pénzcsoportok hatását az ártermelésre semlegesíti, és ennek eredményként a két fél sűrűlődsait kiegyenlítő „technokrata” — mintegy legyőzve a magántulajdont, —

O. G. Drobnickij: A marxista etika kötelesség kategóriájának kérdéséhez

A szerző abból indul ki, hogy a kommunizmus építésének kibontakozása egyre nagyobb követelményeket állít a marxista-leninista etika, a kommunista nevelés módszertani alapja elé. A szerző a kötelesség kategóriáját, — amely szerinte a marxista etika egyik méltán központi he-

llenőrzi azt. Továbbá, abból a tényből kiindulva, hogy ezek a technokraták jövedelmük nagy részét mint fixfizetést kapják, arra következtetnek, hogy nemcsak a magántulajdon, hanem a kapitalista profit is eltűnik. A technokraták tevékenységének célja csakúgy, mint a burzsoá államé, a tőkés termelés gazdasági hatékonyságának növelése.

A cikk tényeket hoz fel, amelyek meggyőzően bizonyítják, hogy a kapitalista állam állami szektorának a magánszektor függelékévé való átalakulásának folyamata messze előrehaladt. Ugyanakkor a részvénytőke koncentrálódása kis részvényesek kezén nem csökkenti azt a kiváltságos szerepet, amelyet a kapitalista osztály egészében játszik. Éppen ellenkezőleg, fokozza az értéktöbblet újrafelosztását a burzsoázia között és felhalmozódását — a részesedési és beruházási társaságok rendszere által — az ipari és pénzmágnások egy szűk csoportjának kezében. Esetleges változás csak az értéktöbblet formájában következik be, amelynek elsajátítása örösi bérek, osztalékok stb. formájában történik.

Végül a cikk a franciaországi technokrata elméletek reformista és revizionista értelmezését elemzi. Ezek szándéka, — bármilyen formában vagy mezben jelentkezzenek, — hogy elméletileg megszüntessék a munka és tőke közötti osztályantagonizmust. Viszont a jelenkor valósága özöges ellentétben áll a kapitalizmus ezen legújabb apologetái elméleti elképzeléseivel. Az Egyesült Államok acélipari munkásainak múlt évi sztrájkja egyrészt bebizonyította az osztályharc élességét a legfejlettebb kapitalista viszonyok között is, másrészt a burzsoá állam osztályjellegét.

A szerző rámutat arra, hogy a tények az „igazgatási forradalom” híveinek valamennyi alapvető tételét megdöntik. Az állam a magas profit megszilárdításával egyre inkább az átlagprofitráta süllyedő tendenciája elleni harc eszközévé válik; nemcsak gazdasági síkon, hanem a dolgozók elleni politikai intézkedések útján is fokozódóan igyekszik biztosítani az uralgó osztályok céljainak elérését.

lyet elfoglaló kategóriája, — két vonatkozásban vizsgálja.

Egyik feladatának annak kiemelését tartja, hogy az egyén kötelességének a szocialista társadalomban sajátos erkölcsi tartalma van. Az erkölcsi kötelesség (amely az objektív társadalmi törvények követel-

ménye, de a társadalmi tudatban mint a társadalom követelménye jelenik meg) és az egyéni érdek a társadalmi törvények követelményeinek az emberi cselekvésben megnyilvánuló két leggyakoribb formája. E két forma amely egybe is eshet, de ellentétes irányban is hathat, a szocializmusban mindinkább egy irányba hat, mivel az egyéni és társadalmi érdek a kommunizmus felé vezető fejlődés folyamán egyre inkább egybeesik. Ennek megfelelően az erkölcsi kötelesség fogalma a szocialista társadalomban jelentősen kiszélesedik, s a kommunizmus építésének megfelelően, az egyén előtt áll sajátos feladatok, különböző társadalmi (a foglalkozással kapcsolatos, szülői, stb.) kötelezettségek formáját ölti. Azonban, ezen túlmenően az erkölcsi kötelesség sajátos vonásokkal is rendelkezik. Ugyanakkor, amikor közvetlen tartalma ilyen értelemben konkrét, az erkölcsi kötelesség fogalma általánosabb ezeknél a kötelességeknél, és bármilyen konkrét formát öltön is, minden esetben ki lehet mutatni összefüggését a társadalmi érdekekkel, az egyénnel a társadalommal szembeni kötelességével.

P. D. Puzikov: A dolgok minőségeinek különböző rendűségéről

A szerző szerint problematikus a minőségek az a tankönyvekben (pl. „A marxista filozófia alapjai” címűben) és más munkákban is található meghatározása, amely szerint (ti. a dolognak) teljessége és tulajdonságainak egybefüzdője, s amely meghatározás szerint a minőség megváltozásával a tárgy mint olyan, megszűnik létezni. E meghatározás több kérdést vált ki: mi a különbség a dolog (tárgy) és a minőség, valamint a lényeg kategóriái között, s hogyan kell érteni a minőségi változások sokféleségét. Az e kérdésekre adott feleletekből az tűnik ki, hogy a dolog és minőség, minőség és lényeg egymással azonosak, vagyis a dolgok — egyminőségűek.

E véleménynel szemben mind gyakrabban hangsúlyozzák — továbbfejlesztve Engels ismert gondolatát — a dolgok minőségeinek különbözőrendűségét vagy sokaságát. Épp ezért a szerző elérkezettnek látja az időt e vitatott kérdések tisztázására.

A „dolog”, „minőség”, „mennység” kategóriáit aszerző először a Marx előtti filozófia tükrében vizsgálja. Arisztotelesz nézeteinek vizsgálatával kapcsolatban hivatkozik Lenin gondolatára, miszerint a minőség és mennyiség kategóriái alá vannak rendelve a dolog, mint a szemlélet objektuma kategóriájának.

A cikkben felvetett másik kérdés az erkölcsi kötelesség megnyilvánulásának különböző formáival kapcsolatos, ezeket vizsgálja a szerző az erkölcsi feladat megoldásának és az egyéniség erkölcsi fejlődésének különböző fokain. Az erkölcsi kötelesség, amely nemcsak megelőzi és lehetővé teszi a cselekedetet, hanem végrehajtásánál is jelen van, s mint kritérium szerepet játszik a már végerhajtott cselekedet értékelésénél, különböző változásokon megy át és különböző formákat ölt az erkölcsi feladat megoldásának mértéke szerint.

Az erkölcsi feladat megoldásának mozzanatait vizsgálva a szerző rámutat a társadalmi követelmények formájában megjelenő erkölcsi normáknak — a társadalmi viszonyokban gyökerező — szociális meghatározottságára, majd a tett erkölcsi értékelésének különböző összetevőit elemzi. A cikk a felvetett problémákkal kapcsolatos burzsoánézetekeket bírálja, és a továbbiakban felhívja a figyelmet az erkölcsi kötelesség azon új formáira, amelyek a kommunista munkabrigádokban a munkához való kommunista viszony alapján alakulnak ki.

A minőség és mennyiség hegeli meghatározásait vizsgálva a cikk kimutatja, hogy azok nem igazolják a dolgok egymínó, ségűségéről alkotott véleményeket, sőt ellentmondanak annak. A szerző hivatkozik Csernisevszkijre, aki a dolgok minőségén határozományaik sokaságát értette, s a minőség és mennyiség fogalmát a dolgokra vonatkoztatta.

Ezekután a megismerésnek — a meghatározatlan valamitől a dolgok minőségének megismerése felé haladó — útját vizsgálva leszögezi egyrészt, hogy a minőség kategóriája segítségével a megismerés rögzíti a dolgok határozományainak sokaságát, másrészt, hogy ezen a fokon a megismerésnek tetszőleges határozományait (a dolog lényegét, annak tartalmát, tartalmát vagy formáját stb.) rögzíti e kategória. A megismerés folyamata ezek után egyrészt a minőség mennyiségi kifejezése, másrészt ezzel együtt a lényeg megismerése felé halad. Ezen a fokon jelennek meg mennyiség és lényeg, a dolog kategóriájának alárendelt kategóriái.

Mindebből a szerző arra a következtetésre jut, hogy nem a minőség „teremt” a dolgot, hanem a dolgok rendelkeznek sokféle minőséggel. A dologról nem mint minőségek összegéről, hanem a dolog külön-

bőzőrendű (mélység, terjedelem, típus, jellegszerinti) minőségeiről kell beszélni.

Ezek után a marxizmus klasszikusaira hivatkozva a minőséget úgy határozza meg, hogy az a dolgok és jelenségek, azok tulajdonságainak és oldalainak, jegyeinek és sajátosságainak, viszonyainak és rendeltetésüknek, állapotainak és fejlődési fokuknak bármely határozománya, amely rendűségének megfelelően vagy érzetekben, vagy fogalmakban, vagy ítéletekben, meghatározásokban fejeződik ki. A mennyiség kategóriájának meghatározásával kapcsolatban a szerző Hegelre hivatkozva kimerítőnek tartja azt a definíciót, amely szerint a mennyiség a minőség számszerű kifejezése.

A szerző helytelennek tartja a mennyiség és minőség kategóriáinak mint a dolgok önálló határozományainak a felfogását, mivel e felfogás nem veszi figyelembe a kategóriák viszonylagosságát, amely nélkül nem lehetne dialektikus a megismerés. A dolgoknak önálló határozományaik nincsenek, csak különbözőrendűek, amelyek egy bizonyos vonatkozásban mint minőségek jelennek meg, más vonatkozásban mint mennyiségek fejeződnék ki.

A szerző ezekután megjegyzéseket fűz a mennyiségi változások minőségiébe való átsapása törvényének „A marxista filozófia alapjai”-ban s más művekben található értelmezéséhez, rámutat az „egymínőségűség” formula és ezen összefüggés értelmezésére, s ezzel kapcsolatban a törvény elfajta értelmezésének hibáira. E formula elterjedése egyrészt olyan fölfogáshoz vezetett, amelynek értelmében a minőségi változás tartalmilag dolgok, formailag pedig minőségek megsemmisülése és teremtődése, másrészt a minőségi változások, a

természet és társadalom jelenségei bonyolult, sokoldalú fejlődésének különböző oldalait tükröző kategóriák sajátos egységsítése irányában hatott. A mennyiségi változás folyamatát először a mennyiségi és minőségi változások két önálló szakaszára bontják, figyelmen kívül hagyva önállóságuk viszonylagos voltát majd a mennyiségi változásokat fokozatosaknak és evolúciósoknak nevezik, a minőségeket pedig ugrásszerű és revolúciós változásoknak tartják. Ezen egyszerűsítő értelmezésekkel szemben a szerző három kifogást emel:

1. Szerinte ugyanis vannak olyan, szintén minőségi változások, melyek nem vezetnek ugyan a dolgok változásához, e dolog szempontjából nem gyökeres változások, de minőségi változások, amennyiben változás következik be a dolog állapotában, viszonylataiban, összefüggéseiben.

2. Ennek megfelelően pontosabbá kell tenni az evolúciós fejlődés fogalmát, amely a szerző szerint szintén minőségi, ha nem is gyökeres, a dolog egészét megváltoztató revolúciós változás.

3. Nincs szükség az egyik minőségről a másikra való „átmenet” és az „ugrás” azonosítására, a minőségi változások formáinak, mint ugrásoknak a felfogására. Ezzel nem tesszük dialektikusabbá a fejlődés koncepciójának felfogását, mivel az átmenet fogalma is jól tükrözi a dolog lényegét, a minőségi változások formái pedig sokfélék. Az ugrások — fordulópontok, csomópontok a fejlődésben.

A materialista dialektika kidolgozásának feladata feltételezi kategóriáinak tökéletesítését, azok tartalmának pontosabbá tételét és azogdagítását a megismerés előrehaladásának és elmélyülésének megfelelően.

CERCETARI FILOZOFICE 1960. 4. szám

Ath. Joja: A dialektika és a logika kezdetei

A szerző rámutat arra, hogy a korai görög gondolkodók nem tekintették a világot a dolgok egyszerű halmazának, hanem rendszernek (— *kósmos* —) s ez a rendszer számunkra folyamat is volt. A ioniai bölcselők szerint a dolgok és jelenségek e rendszerben anyagi alapelveikből (*arché*) alakulnak ki és abba olvadnak vissza. Ezzel az álláspontjukkal szembehelyezkedtek a különböző mitológiai magyarázatokkal. A világ anyagi egységének alapját azonban ők még valamilyen meghatározott anyagban keresték.

Anaximandrosz az *apeiron* fogalmának bevezetésével túlhaladja ezt az álláspontot; az *apeiron* már nem az anyagnak egy különleges fajtáját, hanem magát az anyagot jelenti. Megjelenik tehát az anyag elvont, filozófiai fogalma. A logikai elvonatkoztatással egyidejűleg pedig megjelenik maga a logika. Az *apeiron* fogalma bizonyos fokig dialektikus fogalom, mert magában foglalja az általánost és az egyest; a differenciálatlan és meghatározatlan, a végtelen és általános egyúttal a véges, meghatározott és konkrét formák hordozója.

A szerző szerint ez a fogalom már a dialektikus logika sejtje.

A milétozsiak felfogása után a tanulmány a pitagoréus iskola elemzésére tér rá. Ezzel kapcsolatban tagadja, hogy a pitagoréusok a valóságot eleve valami immateriálisra vezették volna vissza. Kezdetben az immateriális fogalma még nem létezett: ez éppen a pythagoreusoknál kezd kialakulni. Ők is anyaginak fogták fel a világot, csak hogy kiemelték az egyik viszonyulását, a számot, azt önállóvá s az anyagi dolgok lényegévé tették. A számok kezdetben anyagi valóságot képviseltek: a *tetractys*-ben: térbeli pontok összességét. Később szakították el a számokat az anyagi világtól, ami a platoni *eidostan* előzménye lehetett. A pythagoreusok ezzel megnyitották az utat az idealizmus számára, ám ugyanakkor jelentős lépést tettek a szenzualistól a logikai és az absztrakció felé. Áttértek a világ minőségi felfogásáról a mennyiségi magyarázatára. A milétozsiak folyamat-szemlélet helyét nálunk a harmónia fogalma foglalja el, amelyben az ellentétek megmerevednek és statikussá válnak. Ez a metafizikus szemlélet kezdete a filozófiában.

A szerző Herakleitosz filozófiai nézeteit elemelve kimutatja, hogy filozófiája alapvetően materialista, miután az örökélő tűz anyagi szubsztancia, és nem ideális folyamat, mint ahogyan azt Hegel és nyomában Lassalle állították.

A tanulmány legnagyobb része Herakleitosz dialektikájával foglalkozik. Kimutatja, hogy Herakleitosz kétféle gondolkodási módot különböztetett meg. Az egyik az *idia phronésis*, amely a dolgok felszínes, hétköznapi szemléletét jelenti és nem képes a jelenségeket egységükben, egészükben, mozgásukban és ellentéteikben felfogni. Így ez nem más, mint metafizikus gondolkodási mód. A másik, a *xynós lógos*, ezzel ellentétben a valóság helyes képét nyújtja és arra tanít, hogy a dolgok összefüggésükben léteznek, minden ellentétek harcából születik és hogy ami önmagából differenciálódik, az önmagával összhangban van. Ez tehát a dialektikus szemléletmód, amely megállapítja: *a*) a jelenségek egységét és kölcsönös függését, *b*) autodifferenciálódását és önmozgását, *c*) az ellentétek harcát, mint egyetemes mozgásforrást.

A *xynós lógos* és az *idia phronésis* ilyen magyarázata alapján világos, hogy Herakleitosznál nemcsak a dialektikus szemlélet jelenik meg, de a dialektika és metafizika logikai és metodológiai megkülönböztetése is — mégpedig először az emberi gondolkodás történetében.

A *xynós lógos* helyességének alapja a herakleitoszi koncepció szerint, hogy megfelel a dolgok *lógos*ának. Herakleitosznál a fogalmi *lógos* az egzisztenciális *lógos* tükröződése. (Tekintetbe kell venni ugyanakkor, hogy a szubjektív gondolkodás fogalma ekkor még nem létezett a görög bölcseletben.)

A továbbiakban a szerző a herakleitoszi *Éris ton enantion* fogalmat elemzi. Az efezosi bölcselőnél az ellentétek harca általános, törvényszerű, szükségszerű; ez az összes dolgok szülője, a létezés feltétele, amely létezés önmagában ellentétes harmóniát alkot. Az ellentétek egysége így a létezés alaptörvénye. Herakleitosznak ezek a megállapításai elsősorban a valóságra vonatkoznak, azonban nem kis jelentőségűek a logika — névszerint a dialektikus logika — kialakulása szempontjából. „A *lógos* nem válik logikává Herakleitosznál, de ez a *lógos* a logika hordozója”. Annak alátámasztására, hogy a herakleitoszi koncepció, bár latensen, de magában foglalja a dialektikus logika alapelemeit, a szerző a többi közt Arisztotelész Herakleitosz-ellenes érvelésére is hivatkozik. Arisztotelész ugyanis a logikai síkon megfogalmazott ellentmondásmentesség törvényéből indul ki akkor, amikor cáfolni próbálja Herakleitosznak a valóságról, a létről szóló ellentmondás-tanát. Arisztotelész ezt a tanítást illogikusnak nevezte. Az ellentmondásmentesség tételéről szólva a szerző rámutat arra is, hogy maga Arisztotelész sem alkalmazta ezt teljes következetességgel. Ezt csak az eleaták merték megtenni. Az $A=A$ tétel konzekvens alkalmazása ugyanis szükségképpen a mozgás tagadásához vezet.

A szerző végül kifejti, hogy a modern tudomány fejlődése állandóan igazolja Herakleitosz zseniális megsejtését és határozottan követeli annak az *organum dialecticum*-nak kidolgozását, amely képes a világ végtelen, sokoldalú, változó, önellentmondó lényegének kifejezésére.

Kurt Rödel : Az alapvető ellentmondás Németországban és az NSZEP politikája ennek megoldására

A tanulmány azt az elméleti problémát veti fel, hogy lehetséges-e az antagonisztikus ellentmondás békés úton, fokozatosan történő megoldása, különös tekintettel a német kérdésre. A szerző már a bevezetésben leszögezi, hogy igennel válaszol a feltett kérdésre. Mindenekelőtt utal azokra a történelmi eseményekre, amelyek a második világháború után végbementek. A népi demokráciák fejlődése gyakorlati bizonyítása volt ennek a megoldásnak. Hivatkozik továbbá a marxizmus klaszszikusainak álláspontjára ezzel a problémával kapcsolatosan. Marx rámutatott arra, hogy egyes országokban megvan a lehetősége annak, hogy a munkások békés úton érjék el a céljukat. Ugyanakkor természetesen hangsúlyozta, hogy az országok többségében az erőszakhoz kell folyamodni. Lenin áprilisi téziseiben a forradalom békés úton való végigvitelével számolt. Általában ki lehet mondani, hogy a kommunisták mindig a békés utat választják, ha azt a harc feltételei lehetővé teszik, és csak akkor folyamodnak erőszakhoz, ha erre az ellenség kényszeríti rá őket.

A szerző ezekután rátér Németország konkrét problémáinak elemzésére. Németországban jelenleg az alapvető ellentmondás egyfelől a német nép békeszerető erői, másrészt a militarista erők között áll fenn. Az a kérdés mármost, hogy lehetséges-e ennek az antagonisztikus ellentmondásnak békés eszközökkel történő megoldása. A Német Szocialista Egységpárt politikájának fő célkitűzése éppen abban áll, hogy megteremtse a feltételeket a békés és fokozatos átmenetre. Ezen feladat megoldásának legfontosabb feltétele a béke megvédése. Ez lehetővé teszi a testvérháború elkerülését a két német állam között. A demokratikus

Németország a maga részéről azzal járul hozzá a leghathatósabban a német kérdés megoldásához, hogy egyrészt következetes békepolitikát folytat, másrészt minden erővel gyorsítja a gazdasági tervek teljesítését. A szocializmus győzelme a Német Demokratikus Köztársaságban nagy vonzóerőt fog jelenteni Németország minden dolgozója számára.

Kurt Vetter : A katolicizmus álláspontja a háborúval kapcsolatban

A szerző előláróban történelmi áttekintést nyújt arról, hogy milyen változásokon mentek át az évszázadok során a katolicizmus nézetei. Az újtestamentum a háború megítélését illetően meglehetősen ellentmondásos. Egyaránt lehet benne találni a háború elítélésére, illetve helyeslésére vonatkozó megállapításokat. Az őskereszténység korában előtérbe került a háborúellenes álláspont. Tertullianus például határozottan megtiltotta, hogy a keresztények részt vegyenek a háborúban. Amilyen mértékben a katolicizmus államvallássá lett, úgy szűnt meg fokozatosan a háborúval szembeni elutasító magatartás. Az arlesi zsinat már kiközösítéssel fenyegette azokat, akik szembehelyezkedtek a hadviseléssel. A háború isteni rendeltetésére vonatkozó teológiai felfogást Augustinus alapozta meg. Ezt fejlesztette tovább Aquinói Tamás, amikor jogosnak nyilvánította azt a háborút, amely a törvényes felsőbbbségtől indul ki, azzal hogy annak igazságos oka és helyes szándéka van. Kisebbs-nagyobb módosításokkal ma is ez a katolikus felfogás elméleti alapja. A szerző a továbbiakban elemzi a katolicizmus álláspontját a védekező, a támadó és a preventív háborúval kapcsolatban.

STUDIA FILOZOFICZNE 1960. 1. SZÁM

A. Schaff : A nem-éles kifejezések és pontossá tételük határai

Nem-éleseknek nevezzük azokat a terminusokat, amelyek több tárgyat jelölnek, de úgy, hogy ezek osztálya nincs világosan és egyértelműen elhatárolva. Ha pl. a „folyó” nevet vizsgáljuk, úgy nem egy tárgy akad majd, amelyről nem tudjuk egyértelműen eldönteni, vajon megnevezhető-e ezzel a terminussal avagy sem.

(Hol kezdődik a „kis folyó” és végződik a „nagy patak”? Az ilyen terminusoknak „széle” van, az ilyen terminus és kiegészítő terminusának („folyó” és „nem-folyó”) terjedelme nem meríti ki az univerzumot. Az ilyen kifejezések konvenció útján való „kielezése” nem oldja meg a problémát — ha én elhatározom, hogy

minden 5 méternél szélesebb folyóvizet „folyónak” fogok nevezni, csak összehb-szorítottam a „szél” határait, de nem likvidáltam azt, ugyanis vannak tárgyak, amelyekkel kapcsolatban nem tudom eldönteni, szélesebbek-e avagy sem 5 méternél.

A kifejezések „nem-éles” volta egyike azoknak a tényeknek, amelyek leginkább felelősek a nyelv helytelen értelmezéséért és használatáért. Honnan ered azonban ez a jelenség, milyen jellege van — szubjektív vagy objektív? A szerző határozottan az utóbbi értelemben válaszol e kérdésre. Az általánosítást kifejező szavak absztrakció eredményei. Ez az absztrakció klasszifikáció eredményeképp alakul ki, amely során a tárgy egyes tulajdonságait vesszük csak figyelembe s a többit, mint lényegtelen, elvetjük. Épp ezért a szavak statikusak és merevek, jelentésükben megmerevítik a valóságot, amelyet kifejeznek (beszéljenek akár a mozgásról), nem-elasztikus keretek közt tükröznek vissza annak jelenségeit. Minél pontosabb valamely terminus, annál élesebben lép fel nála ez a tulajdonság. A valóság azonban állandó mozgásban és változásban van, jelenségeit az átmenetek és kapcsolatok végtelen száma köti össze egymással. Amikor e változásoktól és összefüggésektől szükségszerűen elvonatkoztatunk, a valóságnak csak anatómiai preparátumát kapjuk meg. Épp ezért a valóságnak nyelvben való tükrözése nem egyértelmű. A valóság jelenségei nem mindig férnek be a nyelvi klasszifikáció merev kontúrjai közé — innen a „nem-éles” terminusok megjelenése. A terminus kiélezésével szűkíthetjük az elhajlások mértékét, de nem tudjuk végleg megszüntetni azokat. Ez azonban nem jelent valamiféle áthatolhatatlan akadályt a valóság megismerésében. A mű-

szert segítségével végzett mérésnél bizonyos hibák elkerülhetetlenek. Elégséges azonban ismernünk az eltérések határait, hogy gondolatilag fel tudjuk mérni következményeiket. A helyzet itt is analóg — elégséges tudnunk, milyen jellegű hibák adódhatnak a valóságnak a nyelv kifejezéseiben való visszatükrözése során, hogy ezeket a hibákat, a szükséges mértékben, más kifejezések segítségével ellensúlyozzuk. Minden esetben lehetséges a hiba határát hátrább szorítani, csökkenteni mindaddig, ameddig az idealizáció nemcsak gyakorlatilag, hanem elméletileg megengedhető lesz.

Az itt kifejtett elméleti alapokról bírálja a szerző B. Russell és L. Wittgenstein koncepcióját a tökéletes nyelvről, amelyben „nem-éles” kifejezések nem szerepelhetnek. Ha pedig a logikában szereplő formalizált nyelvekről van szó, ezek valóban megengedik a terminusok kivételes kiélezését, azonban ez csak annak következtében lehetséges, hogy ezek mesterséges konstrukciók, amelyek absztrakció és általánosítás segítségével leegyszerűsített módon képviselnek bizonyos, a nyelvben fellépő fontos viszonyokat. Az ilyen konstrukciók használata igen gyümölcsöző lehet — *meghatározott* célok érdekében, de csakis ezek határain belül.

Mindig emlékezni kell arra, hogy a terminusok kiélezése, amit bizonyos célok megkövetelhetnek, nem cél önmagában. Ha valaki arra a gondolatra jut, hogy precizíz tegye a kifejezéseket a precízió kedvéért, teljes gondolati terméketlenség fenyegeti. Ugyanis e folyamatoknak sehol sem lehet véget vetni, s így sziszifuszi munkára lenne ítélve. Elvetve az *abszolút* pontosság követelményét, ennek helyére az adott célnak megfelelő *optimális* pontosság követelményét kell állítani.

LA PENSÉE 1960. 92. SZÁM

Lucien Sève : A mai francia filozófia körképe (5. rész). A harmadik utak — Következtetések

A szerző cikksorozatának befejező részében megállapítja, hogy az alapvető filozófiai irányzatok között, a materializmus és az idealizmus közt elhelyezkedő „harmadikutas” irányzatok sokkal több filozófusban találtak hívet, mint valaha is. Ennek a „harmadik út”-keresésnek egyik elvi alapja az arisztotelészi középfogalomból és Hegelnek a „meghaladással” kapcsolatos koncepciójából származik. Harminc év óta divatos a hegeli „meghaladás” kategóriájának alkalmazása az idealizmusra és a materializmusra, és ez alatt a

harminc év alatt is a marxizmust is nemegyszer „haladták meg”. Csakhogy nem minden dialektikus ellentmondás oldódhat fel szintézisben. Vannak olyanok is, amelyek nem egy harmadik fogalom old fel, hanem az egyik győzelme a másik felett. Ez például a tudomány és a vallás közötti ellentmondás esete is, amint arra Marx a hegeli jogbölelet bírálatában rámutatott.

A szerző ezután a materializmus és az idealizmus közti szintézis problémáját fejtegeti. A metafizikus materializmus és idealizmus között lehetséges volt olyan

filozófia, amely mindkettőt meghaladta. De Marx után, akinek munkásságával a materializmus az absztrakt spekuláció szférájából kiemelkedett és tudománnyá lett, az idealizmus már nem reális ellentéte a materializmusnak, hanem — amint Lenin is jellemzi — vadhajítás az emberi megismerés fáján. Ma — bár az idealista filozófusok egy-egy területen létre is hozhatnak valami értékeset — az idealizmus mint olyan, nem tölt be pozitív szerepet a materializmussal szemben, hanem a filozófia Marx előtti szakaszának egy maradványa csupán. Ha mégis továbbra is megkísérlik a materializmus és az idealizmus kibékítését, ennek nem elméleti, hanem csak társadalmi és politikai oka van. A harmadik út keresése a filozófiában jellemző a középosztályokra, éppen úgy, ahogyan egy harmadik erő keresése is jellemzi őket a politikában. Ez volt a szerepe a XX. században a pozitívizmusnak, amely a mai francia filozófiában már nem élő irányzat. A természettudományokban azonban elterjedt a pozitívizmus, sőt lehet mondani, hogy ez még a fő irányzat. (Ez a helyzet többek közt a politikai gazdaságtanban, pszichológiában is.) Ennek fő oka az, hogy a természettudományos szakemberek nem kapnak megfelelő filozófiai képzést. Továbbá maga a kapitalista rendszer teljesen utilitarisztikusan fogja fel a tudományos kutatást, és abban az irányban hat a természettudósokra, hogy lemondjanak a természettudomány forradalmi hivatásáról.

Egyes polgári tudósok is fellépnek a pozitívizmus ellen. Gurvitch például rámutat arra, hogy a szociológiában az elmélet megvetése lehetetlenné teszi a magyarázatot. A pozitívista szellem elleni küzdelemben a szerző szerint különösen figyelemre méltó szerepet játszik egy kiváló materialista epiztemológus, Bachelard.

A tulajdonképpeni filozófián belül a „harmadik utak” tengelye az utóbbi harminc évben erősen balra helyeződött át. Ennek fő oka, hogy maguknak a filozófiával foglalkozóknak anyagi bázisa rendült meg a kapitalizmus előrehaladásával. Amint a szerző már az előző cikkeiben kifejtette, megkezdődött a filozófusok proletarizálódása és a filozófia demokratizálódása.

Ezek a „harmadikutas” filozófiák az alapvető filozófiai irányzatok közti erőviszonyok változásának köszönhetik a létüket. Mindenekelőtt érezhető rajtuk az, hogy van egy erőteljes és szilárd marxista irányzat és ugyanakkor az idealizmus hanyatlal és szétesik. Ilyen körülmények között nem csoda, hogy a „harmadik út”

a két pólustól nem egyforma távolságra helyezkedik el, hanem sokkal közelebb van a marxizmushoz. Ez az első oka annak, hogy Sartre és tanítványai, vagy a perszonalista Mounier és mások szívesen határozzák meg önmagukat a marxizmushoz való vonatkozásukban. Röviden szólva, álláspontjukat „marxizmus, de...”-vel lehetne jellemezni. Elfogadják a történelmi materializmust, de elvetik a dialektikus materializmust. Elfogadják a szocializmust, de elvetik a proletariátus diktatúráját stb. A szerző e „harmadikutas” irányzatok közt megkülönbözteti az ateista és a vallásos irányzatokat, és felsorolja, hogy egy sor ilyen „harmadikutas” irányzat jellemzi a mai francia filozófiát.

A XIX. századeleji hivatalos burzsoá filozófia irányzatai és a „harmadikutas” filozófiák között nagy eltérés van és jelentős haladás mutatkozik. A haladás abban áll, hogy ezek az irányzatok kritikusan állnak szemben a kapitalizmussal, és velük a filozófia megszűnt a kapitalista világ jó lelkiismeretét lenni. Továbbá ezek az irányzatok megpróbálnak szakítani azokkal a spekulációkkal, amelyek a gyakorlati konzervatívizmus igazolását teszik lehetővé a hivatalos filozófiai irányzatok számára. Ezek a „harmadikutas” irányzatok már nem beszélnek transzcendens és változatlan metafizikai lényegekről, vagy a tiszta gondolatról, amely a világon túl uralkodik. Másrészt megállapítják azt is, hogy az ember és a társadalom között levő ellentmondást csak a társadalmi emberrel és az emberi társadalommal lehet megoldani, s ezzel elismerik, hogy a humanizálás és a társadalmasítás elválaszthatatlan egymástól. A marxizmusnak ezzel kapcsolatos összes tételeit ugyan nem fogadták el, de kétségkívül egyes baloldaliak e téren a fiatal Marx felfogását vallják a magukénak. Éppen ezért ezekkel a „harmadikutas” irányzatokkal lehetséges és hasznos is a vita.

Mindamellett a marxizmussal való közös kiindulópontok ellenére sem nehéz észrevenni a „harmadikutas” filozófiák és a marxizmus eltérő vonásait. E filozófusok szerint ugyanis a dialektikus materializmus háromszorosan is téved, amikor a természet, a társadalom és az emberi gondolkodás tudományos alapelveit tárja fel. A természetre vonatkozólag ugyanis nem lehet dialektikáról beszélni, mert a dialektika az öntudat mozgása. Ha tehát a természettel kapcsolatban dialektikáról beszélünk, akkor visszatérünk a naiv realizmushoz, a kriticizmus előtti gnoszeológiához, a természet metafizikus szemléletéhez. Továbbá az is helytelen szerin-

tük, hogy a marxisták a történelmi folyamatokat a természet történelmi folyamatainak mintájára fogják fel. A történelmi determinizmus nem számol egy visszavezethetetlen emberi tényezővel, hiszen az emberi cselekedet az öntudaton keresztül megy végbe. Ennek következtében szerintük a marxizmus tagadja az ember szerepét a történelemben, és a történelmi elméletet sematizmussá változtatja. Maga a szocializmus is inkább utópia szerintük, mint tudomány. Azt tartják, hogy miután a marxizmus a kommunista pártok és a szocialista államok filozófiája lett, új dogmatizmussá változott, és épp oly természetlenné lett, mint minden más dogmatizmus. A marxizmus szerintük megszűnt filozófiá lenni.

A marxizmussal szembeni ellenvetéseket összefoglalhatjuk abban is, hogy a „harmadikutas” irányzatok szerint a marxizmus megfelelkezett az emberről, mint a megismerés alanyáról és a történelem alkotójáról. Ezért igen fontos annak tisztázása, igazuk van-e harmadik utasoknak ebben a vonatkozásban. Sartre és a többi „harmadikutas” szerző egyszerűen vagy nem érti meg, vagy figyelmen kívül hagyja mindazokat a marxista szövegeket, amelyekben az ember szerepéről van szó. Sartre például Engelsnek azt a meghatározását, mely szerint a materializmus azt jelenti, hogy a természetet úgy fogjuk fel, ahogy van, minden tőle idegen hozzá-tétel nélkül, úgy magyarázza, hogy az emberi szubjektivitást Engels ki akarja küszöbölni, mivel az is idegen a természet-től. A marxista meghatározás azonban nem a szubjektivitást, hanem a szubjektivizmus kiküszöbölését célozza, a tudományos objektivitás szellemében.

Tehát Franciaországban egy egész sor olyan irányzat van, amely elítéli a burzsoá idealizmust, elismeri a marxizmus értékét, de alapvető fenntartásai vannak a marxizmussal szemben, és azt tartják, hogy másutt kell a kornak megfelelő filozófiát keresni. Szerintük a marxizmus megfelelkezett arról a célkitűzéséről, hogy a modern korszak humanizmusa legyen és megfelelkezett az emberről minden területen. A szerző szerint ezeknek a fenntartásoknak oka elsősorban az, hogy mindezek a filozófusok a marxizmust az osztályharcok félhomályában ismerték meg. A marxizmust ma Franciaországban a párton kívül csak autodidakta módon lehet tanulmányozni. Egy autodidakta azonban nem Robinson, és nem tanítómesterek nélkül alakítja ki a véleményét, és, noha ennek nincs tudatában, az uralkodó ideológiák

befolyása alatt áll. Így tehát ezeket a „harmadikutas” filozófusokat a marxizmus megértésében elsősorban maga a polgári társadalom zavarja meg. Ezek a filozófusok többé-kevésbé áldozatai az uralkodó antikommunista előítéleteknek. Filozófiai és politikai előítéleteik kölesönösen erősítik egymást, és ez süketé teszi őket a marxizmus egyedül hivatott tanítómestere, a kommunista párt iránt.

Ehhez járul hozzá a marxizmus renegátjainak káros hatása is. A filozófiai renegátoknak nagy tekintélyük van a nem kommunista filozófusok előtt, mint olyanoknak, akik egy nagy útról tértek vissza. Így tehát ezek a polgári filozófusok, amit nem tanulhattak meg az egyetemen, és amit előítéleteik folytán nem akartak megtanulni a kommunista párttól, azt szívesen tanulják meg a renegátoktól. Ez a helyzet Lefebvre-vel is, aki — miután renegáttá vált — a burzsoázia számára nagy marxista filozófussá lett. Így tehát a „harmadikutas” filozófia alakulásában a filozófusok burzsoá képzettségük és a marxizmus csábítása között keresnek egy harmadik utat.

Így érthető az az ellenvetésük is a marxizmussal szemben, amely szerint a marxizmus megfelelkezett az emberről. Az az ember, akiről szerintük a marxizmus megfelelkezett, nem más, mint a burzsoá társadalom és a burzsoá filozófia „embere”.

A szerző ezután rámutat arra, hogy az egzisztencializmus és a perszonalizmus egyaránt igen kevésbé ismeri a kor természettudományát. A marxista dialektikát elvető Sartre a Hegel előtti természettudomány színvonalán áll, tehát legalább 150 évvel később el. Így tehát mindazok az ellenvetések, amelyeket Sartre tesz Engelsnek, a XVIII. század mechanikus és empirikus koncepcióin alapulnak.

Az ehhez hasonló példák igazolják Hamelin-nek azt a régi megállapítását, amely hibájával rója fel a filozófusoknak a természettudományos képzettség hiányát. Ez végzetes következményekkel jár a filozófiában, mert lehetővé teszi a burzsoá gondolkodás, a teológia, de mindenekelőtt a szubjektivistá relativizmus behatolását. Az egzisztencialista ismeretelmélet fenomenológiai redukciója nem más, mint szubjektivizmus, amellyel nem lehet megérteni a mai tudományok problémáit.

Sartre szerint — aki egyik cikkében megállapítja, hogy korunk filozófiája a marxizmus — az egzisztencializmus azért őrizhette meg vele szemben az autonómiáját, mert a marxizmus az emberi élet minden konkrét meghatározottságát a

véletlen oldalára helyezte, s így tehát az egzisztencializmusnak a marxizmus antropológiájának kell lennie, mivel a marxizmus elutasítja egy antropológia felállítását. A szerző rámutat arra, hogy a Sartre-féle értelemben vett antropológia: az emberről szóló tudomány — a XVIII. századbeli értelemben. Valóban, sem a dialektikus, sem a történelmi materializmus nem „antropológia”. Ha az lenne, ez azt jelentené, hogy visszatértünk ahhoz az értelmezéshez, amely szerint a pszichológia a filozófia egy ága, és ahhoz a felfogáshoz, hogy a történelemnek mint tudománynak megalapozásához pszichológiára van szükség. A szerző ezután bírálja Sartre-t, mert a Sartre-féle antropológia elsősorban a személyiség pszichoanalitikus vizsgálatát jelenti. Ez a pszichoanalitikus vizsgálat pedig csak ürügy arra, hogy ne foglalkozzanak alaposan a személyiség fejlődésének fiziológiai, ökonomiai, politikai, kulturális tényezőivel. A marxizmus védelmezi a személyiségekről való tudományt, azt az eszmét, hogy a személyiség kifejlődésének objektív törvényei vannak. Ezzel szemben az egzisztencialista antropológia az idealista hagyományokhoz maradt hű, mert szerinte nem objektív törvényekről, hanem szabad választásról van szó olyan értelemben, hogy a szabadság kizárja a szükség-szerűséget. Az az ember tehát, amelyről a marxizmus állítólág elfelejtkezik, végső soron a hagyományos polgári spiritualizmus értelmében vett ember.

A szerző ezután rámutat, hogy a perszonalizmus, amely azzal vádolja a marxizmust, hogy benne a csoport mögött eltűnik az egyéniség, a totalitarizmus igazolásává lesz. A perszonalizmus a személyiség szent értékéről beszél és a morál transzcendenciájáról a történelemre vonatkozólag. Ha azonban a morált a történelmen kívül helyezük, akkor megengedjük azt is, hogy a történelem a morálon kívül legyen. Ezáltal létrejön az ősi metafizikus dilemma a célok utópikus tisztasága és az eszközök reális csúfsága között. Ez az, amit a perszonalizmus nem tud megoldani. A marxizmus szerint az igazi morál akkor kezdődik, amikor a konkrét immoralizmussal szemben, üres moralizálás helyett, a gyakorlati forradalmi cselekvés útjára lépünk, amikor meg akarjuk szüntetni a társadalom embertelenségét. A marxizmus a morális problémák mélyén felfedi a politikai problémákat és ezáltal a politikának morális tartalmatis ad. Így tehát a marxizmus nem feledkezik meg az emberről. Az igazi perszonalizmus a marxizmus, mert a személyiséget egyedül ez védelmezi.

A szerző végül megállapítja, hogy a „harmadik út” filozófusainál végső fokon a proletárpárt szelleme hiányzik. Szembehelyezkednek minden „kötöttséggel” és „szabadon” akarnak állást foglalni. A „harmadik út” filozófusai nem értik meg, hogy a proletariátus a nemzeti kultúra örököse, és semmi nem vész el a burzsoá társadalom által létrehozott értékekből a proletariátus kezén. A „harmadik út” filozófusainak „szabad állásfoglalása” azonban a tehetetlenség jele, nem tudnak választani a proletárpárt szelleme, illetve a reakciós ideológia között. Ez azonban nagy erővesztéset jelent a baloldal számára és erősíti a jobboldalt.

A szerző következtetéseiben megállapítja, hogy a burzsoázia uralma a múlt század eleje óta csődbe juttatta a francia polgári filozófiát. Ma már a francia filozófia lelke a marxizmus, mert a munkásosztály és élcsapata, a párt vette kezébe a nemzet sorsát és készíti elő jövőjét. Ez filozófiai területen egy nagy társadalmi változás előjele, és ennek következtében bevezetője a francia filozófia egy új korszakának. Ez a helyzet két fontos kérdést vet fel. Az első a marxizmusnak és azoknak a filozófiáknak a viszonya, amelyek nem akarnak azonosulni a reakciós idealizmussal. A második a távoli jövő kérdése a filozófiában, tehát a marxista filozófia sorsa egy szocialista társadalomban, ahol ez a filozófia a nemzeti kultúra örököse. A szerző ezután a filozófia sorsának a kérdésével foglalkozik. A marxizmus a hagyományos értelemben vett filozófia végét jelenti, mivel a hagyományos filozófiai problémák tudományos megoldását tartalmazza. Nagy különbség van azonban aközött, hogy hogyan értelmezi a marxizmus és hogyan a pozitívizmus a filozófia végét. A marxizmus szerint ugyanis ez a vég a filozófia egy történelmi korszakának a vége, de ugyanakkor egy új korszak kezdete, és távolról sem a pusztulását jelenti. Új formában még nagyobb szerep vár a filozófiára, mint amelyet eddig betöltött. A filozófiának csak a tudományok előtti korszaka fejeződik be. A dialektikus materializmus ugyanis azáltal, hogy a filozófia alapkérdését, a gondolkodás és a lét viszonyát megoldotta, és tudományos ismeretelméletet adott, lehetővé teszi, hogy, mint minden tudomány, a filozófiai tudomány sem spekulatív, hanem tudományos alapon fejlődjék. A marxizmus az emberi gondolkodás végeleges terméke, de nem adja meg minden dolog végeleges magyarázatát. Az emberiség a jövőben hallatlan mértékben kifejlesztheti a tudományt és a technikát,

de ugyanakkor új nehézségek és lehetőségek előtt is áll. Ez az új fejlődés szükségessé és lehetővé teszi az ismeretelmélet és a dialektikus materializmus fejlődését. Ezért a jövő filozófiájától egészen mást várunk, mint amit a burzsoázia várt el a filozófusaitól.

Ma két feladata van a filozófiának. Az egyik az, hogy egyes tudományok művelőit — mint pl. a pszichológusokat — segítse abban, hogy leküzdjék az idealista hatást, és így a pszichológia materialista módon értelmezze az emberi egyéniség fejlődésének tudománya legyen. Ugyanez a helyzet az etika területén is. Ezenkívül a filozófia igen hasznos szerepet tölt be

a pozitivista és reakciós irányzatok elleni harcban.

A szerző ezután a nem marxista irányzatokkal való vita kérdésével foglalkozik. Megállapítja, hogy az utóbbi 40 évben a tömegmozgalmak nagy előretörése jelentősen elősegítette a marxizmus elterjedését is. Ez azonban nem jelenti, hogy a vitákra nincs szükség. Ezek a viták az osztályharc mozzanatai és a nemzeti filozófiai szellem előrehaladásának alapvető tényezői. A marxista és a nem marxista filozófusok közti vita tehát a társadalmi fejlődés objektív szükségszerűségeiből következik.

CAHIERS DU COMMUNISME 1960. 7—8. SZÁM

Munkásosztály és középosztályok

A Francia Kommunista Párt elméleti folyóirata 7—8. számának nagyobb részét a középrétegek problémájának szenteli. Bevezető cikkében *Waldeck Rochet* rámutat arra, hogy a *demokráciáért folytatott harcban a munkásosztály és a középosztályok szövetsége* egyike a legfontosabb kérdéseknek. A folyóirat részletesen elemzi a mai Franciaország osztályszerkezetének változásait, bő tényanyaggal megcáfolja azokat a burzsoá és reformista állításokat, miszerint a munkásosztály, mint osztály, eltűnően van és feloldódik a középosztályokban. A valóságban a munkásosztály vezető társadalmi-gazdasági szerepe növekvőben van. A középrétegek, amelyekre egyre nagyobb súllyal nehezedik a monopóliumok nyomása, csak a munkásosztállyal szövetségben és a munkásosztály vezetésével alatt képesek megvédeni alapvető érdekeiket.

Gilbert Mury: *A középrétegek tudományos meghatározásáért* című cikkében rámutat arra, hogy a városi középrétegek helyzetében két irányú változás tapasztalható: a monopolkapitalista fejlődés egyrészt azt eredményezi, hogy a kisiparosok fokozatosan kiszorulnak a valóban produktív tevékenységből, miközben a kereskedelmi tőke koncentrációja a kiskereskedőket sújtja. Másrészt azonban az ún. új középrétegek növekednek: a mai kapitalizmus szaporítja a tisztviselőket, alkalmazottakat, mérnököket, technikusokat, művezetőket, az értelmiségiek számát és nagymértékben növeli a parazita rétegeket, a többi közt a hivatásos hadsereg és a rendőrség létszámát. A középrétegek fogalmának helyes meghatározásánál a lenini osztályfogalomból, elsősorban e rétegek-

nek a társadalmi termelésben elfoglalt helyéből kell kiindulni: a munkát, a termelési folyamatot és nem az elosztás szféráját kell alapul venni, figyelmeztet a szerző. A középosztályokat vagy középrétegeket az jellemzi, hogy a két alapvető osztály között foglalnak helyet. A mérnökök, technikusok, művezetők rétegét a műszaki fejlődés hozta létre, társadalmi helyzetük igen bonyolult azért is, mert sok tekintetben összefonódnak a tőkés osztállyal. Egy részük azonban objektíve a munkásosztály részét képezi. Az alkalmazotti rétegekhez tartoznak objektíve azok a bérből élő dolgozók, akik improduktív munkát végeznek annál fogva, hogy a termelési folyamaton kívül esnek, idejüket nem az érték termelésére, hanem a tőkés cserefolyamat megvalósítására fordítják. A szerző megjegyzi, hogy a vasutasok pl. produktív munkát végeznek, hiszen a szállítás a termelési folyamat része. Az alkalmazottak tömege ténylegesen a bér munkásokéhoz hasonló helyzetben van és sorsuk közvetlenül a munkásosztállyal van összekötve. A szerző hosszan foglalkozik a termelőmunka marxi értelmezésével és rámutat arra, hogy a produktív és improduktív munka fogalma nem esik egybe a fizikai és szellemi munka fogalmával. A szerző ezután az állami tisztviselőket, a kisiparosokat, a kiskereskedőket, a kisrésztvevőket társadalmi helyzetével foglalkozik. A falusi középrétegeket, a kisbérlőket helyzetét is egyre jobban veszélyeztetik a monopóliumok. Ezen az alapon alakul ki a középrétegek és a munkásosztály érdek-közössége a monopolkapitalizmus elleni harcban. Ez képezi reális alapját a munkásosztály szövetségi politikájának.

M. Bouvier-Ajam cikke a franciaországi új „középosztályokkal”, J. Flavien tanulmánya pedig a dolgozó parasztság proletarizálódásával foglalkozik. A folyóiratban érdekes tanulmányok olvashatók még az állami tisztviselők rétegéről, G.

Frischmann tollából, a technikusok, mérnökök és művezetők társadalmi helyzetéről (R. Houet cikke) és végül a monopóliumoknak a kiskereskedelemre gyakorolt hatásáról (R. Ballanger cikke).

THE BRITISH JOURNAL FOR THE PHILOSOPHY OF SCIENCE 1960. 41. szám

P. G. Morrison : Az ok és okozat részleges azonosságáról

Az okság tradicionális felfogása szerint a kauzatív esemény korábban kezdődik, mint az okozat s befejeződik, mikor az okozat megkezdődik. Ugyanakkor nem egy biológiai processzus leírása önként kínál kauzális magyarázatot, mely során viszont fel kell tételezni, hogy az ok jelentős része nemcsak időben esik egybe az okozattal, de része is annak. Pl. valamely izom összehúzódása esetében az energiát-felszabadító foszfortartalmú vegyületek gyors felbontását jelölhetjük meg okként. Azonban ez a kauzatív esemény maga is fokozatos folyamat, amelynek jelentős része már az effektus tartama alatt játszódik le. Ha tehát az okság tradicionális felfogását fenn kívánjuk tartani, e két egységes folyamatot nagyszámú részfolyamatra kell bontanunk, amelyeknél az ok már valóban nem fedi le időbelileg, részlegesen sem, az okozatot.

Azonban az ilyen eljárás igen bonyolulttá teszi e folyamatok leírását s épp ezért nem kívánatos.

Mivel a hasonló esetek száma (biológiában, kibernetikában stb.) igen jelentős, a szerző indokoltnak tartaná, az okozati összefüggés eredeti értelmezésének fenntartás mellett egy új, szélesebb kategória, az *eredmény* kategóriájának bevezetését. Ez utóbbit a következőképp határozza meg: x akkor és csak akkor eredménye y -nak, ha adva van az események két azonos számosságú osztálya, f és g , és g minden egyes eredmény oka f egy és csak egy eseményének, és x individuális összege f -nek, y pedig g -nek. Az okozat fogalma az eredmény fogalmának speciális esete: abban az esetben, amikor az okozatok összessége nem fedi át az okok összességét, maga az eredmény is okozat lesz.

THE BRITISH JOURNAL FOR THE PHILOSOPHY OF SCIENCE 1960. 42. szám

E. H. Hutten : Fizika és biológia

Ma már a legtöbben világosan látják — nem várhatjuk el, hogy a biológiában az elméletek és törvények ugyanazon típusai lépjenek fel, mint a fizikában. Megtanultuk, hogy a mozgó részecskék modellje nem felel meg az életfolyamatok leírásánál. Ugyanakkor egyesekben még él a hit, hogy a biológiai elméletek legalább logikai és szemantikai vonatkozásban a fizikai elméletekkel azonos jegeket fognak mutatni, például kifejezhetők lesznek másodfokú differenciálegyenletekben, mint a mechanika, s csak ezek interpretációja lesz különböző. Az ilyen várakozás azonban téves. A másodfokú differenciálegyenletekből, ha adva vannak a kezdeti s hatásfeltételek, egyértelmű eredményt kapunk megoldásként, amelyet a mechanikában úgy interpretálunk, mint ami meghatározza a részecské szükségszerű és egyedüli mozgáspályáját. Ha azonban

emlékezünk arra, hogy az életfolyamatok esetében többszörös, multiplikatív oksági determinációval állunk szemben, máris beláthatjuk, hogy az ilyen egyenletek keresése a biológiában terméketlen. A logika és a matematika — formális tudományok, abban az értelemben, hogy bármely tárgyra alkalmazhatók; de hogy a formalizmusok közül konkrétan melyiket kell használni, az már magától a tárgytól függ.

A biológiai elméletek (fiziológia, morfológia, genetika) logikai struktúrája is eltérő a fizikai elméletektől. Az előbbiek inkább klasszifikatorikus, az utóbbiak oksági jellegűek. Az előbbiek nem használnak fel túl sok matematikát s nem alkalmasak a fejlett formális tárgyalás számára. Általában véve a numerikus számítások itt legfeljebb a kísérlet lebonyolításához, de nem a szorosan vett elmélet-hez tartoznak. Végül a biológiai elméletek

célja nem egyes tér-időbeli események leőre való megállapítása, megjósolása s nem is ellenőrizhető ily módon, hanem csakis a leírt jelenségre vonatkozó magyarázó erejük, koherenciájuk alapján.

Ugyanakkor a szerző aláhúzza, hogy a fizika területén is találhatunk egyes elméleteket, amelyeknek struktúrája a biológiai teóriákra emlékeztet — ott, ahol az elmélet tárgya egyes olyan vonásokat mutat, amelyekkel az élők körében találkozunk. Az élet alapvető jellegzetességeként két tulajdonságra mutat rá: 1. az életfolyamatok valóban dinamikus, vissza nem fordítható (irreverzibilis) változások; 2. a biológiai objektumokra jellemző a részegész egy speciális viszonya. Ennek megfelelően az élő sejt alapvető tulajdonságai a következők: 1. minden sejt időbeli kiterjedéssel bír — kezdete és vége van az időben s ezek nem esnek egybe; 2. bár-

mely sejt kezdete vagy része egy előbb létező sejt végének, vagy pedig két előbb létező sejt egyesülése által jön létre; 3. minden sejt részekkel bír, amelyeknek léte függ a többi lététől; 4. minden sejtnek van környezete. Ha most a radioaktív atomokat vagy nem-stabil elemi részecskéket tekintjük, ezek rendelkeznek a felsorolt négy tulajdonság közül az első hárommal. A különbség az ilyen részecskék és a sejtek közt e vonatkozásban abban van, hogy tér-időbeli jellemzőik mennyiségileg különböznek, s hogy az elemi részecskék felbomlása teljesen független a külső környezet hatásától. Ezek a hasonlóságok magyarázzák azt, hogy a radioaktivitás fizikai elmélete, vagy legalább is ennek egyes fejezetei, logikai struktúrájuk tekintetében lényeges hasonlóságot mutatnak a biológiai elméletekkel, elsősorban a genetikával.

BIBLIOGRÁFIA

Az 1959. évi külföldi filozófiai irodalom bibliográfiája

Általános jellegű művek

- Briggs, M. H.*: Handbook of Philosophy. New York: Philosophical Library. 214 p.
- Czeżowski, T.*: Główne zasady nauk filozoficznych. Wyd. 3. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich. 240 p.
- Fragmety filozoficzne. Seria II. Księga pamiątkowa ku uczczeniu czterdziestolecia pracy nauczycielskiej na Uniwersytecie Warszawskim Tadeusza Kotarbińskiego.* Warszawa: PWN. 330 p.
- Główne zagadnienia i kierunki filozofii. Wykłady na Uniwersytecie Warszawskim 1957–58.* Warszawa: PWN. 150 p.
- Kreyche, R. J.*: First Philosophy. An Introductory Text in Metaphysics. New York: Holt. XVIII + 328 p.
- Krikorian, Y. H. and Edel, A. (eds.)*: Contemporary Philosophic Problems. Selected Readings. New York: Macmillan. XI + 712 p.
- Mead, H.*: Types and Problems of Philosophy. Ed. 3. New York: Holt. XIV + 460 p.
- Peterson, H. (ed.)*: Essays in Philosophy. New York: Pocket Library. 509 p.
- Die Philosophie im XX Jahrhundert. Eine Enzyklopädische Darstellung ihrer Geschichte, Disziplinen und Aufgaben* Hrsg. von F. Heinemann. Stuttgart: Klett. XII + 600 p.
- Runes, D. D.*: Dictionary of Thought. New York: Philosophical Library. 152 p.
- Salzburger Jahrbuch für Philosophie und Psychologie.* Hrsg. v. d. Professoren d. Philos. Inst. in Salzburg. München—Salzburg—Köln: Pustet. 244 p.
- Sprague, E. and Taylor, P. (eds.)*: Knowledge and Value: Introductory Readings in Philosophy. New York: Harcourt, Brace. XV + 717 p.
- Totok, W.*: Bibliographischer Wegweiser der philosophischen Literatur. Frankfurt/M.: Klostermann. 35 p.
- Tulane Studies in Philosophy. Vol. VIII. Centennial Year Number.* The Hague: Nijhoff. IV + 121 p.
- Willmann, O.*: Abriss der Philosophie. Philosophische Propädeutik. Mit einem Vorwort von M. Müller. 5 Aufl. Freiburg/Br.: Herder. VIII + 492 p.
- ### Dialektikus és történelmi materializmus
- Altmüsbaev*: O nekotorüh öszobennosztjah formü perehoda narodov Szrednej Azii k szocjalizmu. Frunze. 98 p.
- Andreev, I. D.*: Osznovnue zakonü i kategorii materialiszticeszkoi dialektiki. Moszkva: Moszkovszkij Rabocsij. 292 p.
- Andreev, I. D.*: Osznovü teorii poznanija. Otv. red. Csertkov. Moszkva: Izdat. Akad. Nauk. SzSzSzR. 358 p.
- Bom, D. (Bohm)*: Pricsinnoszt' i szlucsaenoszt' v szovremennoj fizike. Obscsaja red. i prediszlovie: Terleckij. Moszkva: Izdat. Inoztr. Lit. 248 p.
- Cernea, M.*: Filozofia marxist-leninistă — materialismul dialectic și istoric. Bucu-rești: Edit. politică. 124 p.
- Chaschacich, F. I. (Haszhaasih)*: Materie und Bewusstsein. 7. Aufl. Berlin: Dietz-Verl. 227 p.
- Cvekl, I.*: Über materialistische Dialektik. Eine Studie. Berlin: Dietz-Verl. 139 p.
- Csesznokov, D. I.*: Dialektika proizvoditel-nüh szil i proizvodstvennüh otnosenij v period razvernutogo sztroitelsztva kommunizma v SzSzSzR. Moszkva: Znanie. 45 p.
- Csolakov, N.*: Marksziisztko-leninszkata filozofija i principut na determinizma. Szofija: ISZUL. 60 p.
- Deborin, A.*: Wstęp do filozofii materializmu dialektycznego. Warszawa: Książka i Wiedza. XLVIII + 348 p.
- Dialekticeszkij materializm. Ucebnoe posobie dlja sztudentov.* Moszkva. 157 p.

- Drapač, L.*: Hmota, formy její existence a podstata vědomí. Praha: SNPL. 109 p.
- Eichorn, W.*: Über die Widersprüche beim Aufbau des Sozialismus. Berlin: Deutscher Verl. d. Wissenschaften. 78 p.
- Filosofija*. Vüp. 2. Alma-Ata. 188 p. (Učsonüe zapiszki Kazahszkogo Goszud. Univ. im. Kirova. T. 40.)
- Filosofszkie* voproszü esztesztvoznanija. Tom 2. Nekotorüe filosofszko-teoreticeszkie voproszü fiziki, matematiki i himii. Red. kol. Rübnikov i dr. Moszkva: Izdat. Moszk. Univ. 248 p.
- Filosofszkie* problemü szovremennogo esztesztvoznanija. Trudü Vszeszojuznogo Szovescsanija po filosofszkim voproszam esztesztvoznanija. Red. kol. Fedoszeev i dr. Moszkva: Izdat. Akad. Nauk SzSzSzR. 664 p.
- Filosofszkie* voproszü szovremennoj fiziki. Pod red. Kuznecova, I. V. i Omeljanovszkogo, T. Z. Moszkva: Izdat. Akad. Nauk. SzSzSzR. 427 p.
- Garaudy, R.*: Umanismul marxist. București: Edit. politică. 252 p.
- Garodi, R.* (Garaudy): Marksizszskij gumanizm. Pjat' polemiceszkih ocserkov. Prediszlovie i obsesaja red. Iovcsuka M. T. Moszkva: Izdat. Inozstr. Lit. 248 p.
- Gropp, R. O.*: Über Kausalität, Notwendigkeit und Zufälligkeit. Leipzig: Verl. Enzyklopädie. 18 p.
- Grundlagen* der marxistischen Philosophie. Berlin: Dietz-Verl. 739 p.
- Gubanov, N. I.*: Otecesztvo i patriotizm. Moszkva: Goszpolitizdat. 143 p.
- Gurev, G.*: Darvinizm i ego znacsenie. Moszkva: Učpedgiz. 337 p.
- Hrzal, L.*: Uloha lidavých mas a osóbnosti v dějinách. Praha: SNPL. 100 p.
- Karavaev, G. G.*: Isztoriceszskij materializm—szosztavnaja csaszť marksizszszkoj filosofii. Leningrad. 70 p.
- Klaus, G.—Kosing, A.—Redlow, G.*: Dialektischer Materialismus. Berlin: Dietz-Verl.
- 1 — Der dialektische Materialismus—die Weltanschauung des Sozialismus — 95 p.
 - 2 — Die Materie und ihre Daseinsweise. — 70 p.
 - 3 — Das Verhältnis von Quantität und Qualität in der Entwicklung der Materie. — 66 p.
 - 4 — Einheit und Kampf der Gegensätze. — 54 p.
 - 5 — Wie erkennen wir die Welt? — 76 p.
- Kniga* V. I. Lenina: „Materializm i empiriokriticizm” — vazsnejsij etap v razvitii marksizszszkoj filosofii. Moszkva: Izdat. Moszk. Univ. 450 p.
- Kol'man, E.*: Lenin i novejsaja fizika. Moszkva: Goszpolitizdat. 152 p.
- Kondakov, V. V.*: Put' k kommunizmu. O konkretnüh formah perehoda k kommunizmu v SzSzSzR. Perm: Knizsnoje Izdat. 116 p.
- Leont'ev, L. A.*: O rabote Marksza (Marx) „K kritike politiceszkoj ekonomii”. Moszkva: Goszpolitizdat. 135 p.
- Mao, Tse-tung*: Über die richtige Lösung von Widersprüchen im Volke. — *Tschou En-lai*: Entscheidende Siege des Sozialismus in China. 3. Auf. Berlin: Dietz-Verl. 95 p.
- Martel, K.*: Marksistowski materializm a filozoficzna koncepcja czlowieka społecznego. Warszawa: Książka i Wiedza. 86 p.
- Marx, K.*: A World without Jews. New York: Philosophical Library. XII + 51 p.
- Marx, K. and Engels, J.*: Basic writings on Politics and Philosophy. Ed. by L. S. Feuer. New York: Doubleday Anchor Books. XXI + 497 p.
- Marx, K.*: Economic and Philosophic Manuscripts of 1844. London: Lawrence and Wishort. 210 p.
- Marxistická* filosofie a nasé dnešni politika. Materiály z konf. o. Leninové knize „Materialismus a empiriokriticizmus”. Praha: SNPL. 79 p.
- Mel'nikov, V. M.*: Do pitanija pro prirodu filosofszzkich kategorij. Kűjiv: Vid. Akad. Nauk. Ukrainszkoj SzSzR. 212 p.
- Nekotorüe* voproszü filosofii. Mezsuvuzovszkij filosofszkij szbornik. Kisinev: Kisinevskij Goszud. Univ. 144 p.
- Nekotorüe* voproszü marksizszszko-lenin-szkoj teorii. Szbornik sztat'ej. Voronezs: Izdat. Voronezszskogo Univ. 107 p.
- Neszterenko, G. Ja.*: Obscsesztvennoe szoznanie i ego formü. Moszkva: VPS. i AON. 104 p.
- Osznovü* marksizszma-leninizma. Učseбноje poszobie. (Avtorszkoj kol. Rukovoditel' O. V. Kuuszinen) Moszkva: Goszpolitizdat. 774 p.
- Osznovü* marksizszszkoj filosofii. Red. Konzsztantinov. Moszkva: Goszpolitizdat. 672 p.
- Philosophische* Probleme der revolutionären Praxis. Berlin: Deutscher Verl. d. Wissenschaften. 222 p.
- Platonov, G. V.*: Darwin, darvinizm i filosofija. Moszkva: Goszpolitizdat. 431 p.

- Plehanov, G. V.*: Osznovnue voproszú marksizma. Moskva: Goszpolitizdat. 104 p.
- Rutkevics, M. N.*: Dialekticeszkij materializm. Moskva: Szocekgiz. 598 p.
- Sahnazarov, G.*: Szocializm i ravensztvo. Moskva: Goszpolitizdat. 80 p.
- Saff, A. (Schaff)*: Ob'ektivnūj harakter zakonov isztorii. Nekotorie problemū marksizsztszkaj metodologii i isztorio-grafii. Obscsaja red. i. vsztup. sztat'ja Kozlova. Moskva: Izdat. Inosztr. Lit. 495 p.
- Selsam, H.*: Revolution in der Philosophie, von der blassen Interpretation der Welt zum weltverändernden Marxismus. Berlin: Dietz-Verl. XXIV + 201 p.
- Szaczkov, Ju.*: O materialisztszeszskom isztolkovanii kvantovoj mehaniki. Pod red. Kuznecova I. V. Moskva: Goszpolitizdat. 176 p.
- XXI-űj Sz'ezd KPSZSZ o teoreticeszkih voproszah sztroitel'sztva kommunizma v SzSzsR. Szbornik sztat'ej.** Harkov: Izdat. Hark. Univ. 150 p.
- Szviderszkij, V. I.*: Protivorecsivoszt' dvi-zsenija i eje projavlenija. Leningrad: Izdat. Leningr. Univ. 141 p.
- Tavazse, I. K. i Kalendarisvili, G. M.*: V. I. Lenin o „Nauke Logiki” Gegela (Hegel). Tbiliszi: Izdat. Akad. Nauk Gruz. SzSzsR. 314 p.
- Terjaev, G. V.*: Dve fazū kommunisztszeszskogo obscsesztva i zakonomernoszti pererasztanija szocializma v kommunizm. Moskva: VPS i AON. 96 p.
- Tulenov, Zs.*: Zakon kak filozofszkaja kategorija. Alma-Ata: Kazgoszizdat. 210 p.
- Velikoe proizvedenie voinsztvujuscsego materializma. O knige V. I. Lenina „Materializm i empiriokriticizm.”* Moskva: Szocekgiz. 194 p.
- Vil'nic'kūj, M. B.*: Dejaki filozofs'ki pütannja szpecial'noji teoriji vidnosznoszti. Kūjiv: Akad. Nauk Ukrainszk. SzSzsR. 194 p.
- Filozófiatörténet, a filozófia klasszikusainak művei**
- Abeljar, P. (Abelard)*: Isztorija moih bed-sztvij. Moskva: Izdat. Akad. Nauk SzSzsR. 793 p.
- Alekszandrov, G. F.*: Isztorija szociologi-cseszkih uczenij. Drevnij Vosztok. Moskva: Izdat. Akad. Nauk SzSzsR. 598 p.
- Alekszandrov, G. F.*: Ocserk isztorii szo-cial'nūh idej v drevnej Indii. Minszk: Izdat. Akad. Nauk Beloruszszkaj SzSzsR. 301 p.
- Allen, E. L.*: From Plato to Nietzsche. Ideas that shape our lives. New York: Assn. Press. 254 p.
- Antoni, C.*: From History to Sociology. The Transition in German Historical Thinking. With a Foreword by Benedetto Croce. Detroit: Wayne State Univ. Press. XXVIII + 249 p.
- Aristote*: Ethique a Nicomaque. Introduction par J. Tricot. Paris: Vrin. 540 p.
- Aristoteles*: Ars Rhetorica. Ed. W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press. VIII + 206 p.
- Aristoteles*: Die Lehrschriften. Hrsg. von Paul Gohlke. Paderborn: Schöningh. III/2 Poetik — 118 p. III/3 Rhetorik an Alexander — 110 p. VII/4 Politik — 376 p. VIII/2 Über die Glieder der Geschöpfe. 254 p.
- Aristoteles*: O vyjadrováni. Poznámkový komentár napisali dr. A. Křiž a dr. K. Berka. Praha. 65 p.
- Aristoteles*: Werke in deutschen Übersetzung. Hrsg. v. E. Grumach. 13 Bd.: Über die Seele. Berlin: Akademie-Verl. 156 p.
- Aristotle*: Selections. Ed. by W. D. Ross. New York: Scribner's Sons. XXXII + 359 p.
- Augustin, Saint*: La Cité de Dieu. Paris: de Brouwer. Vol. I. Livres I—V. Impuissance Sociale du paganisme. — 872 p. Vol. II. Livres V—X. Impuissance spirituelle du paganisme. — 680 p. Vol. III. Livres XI—XIX. Formation des deux cités. 576 p.
- Augustinus, A.*: Der Lehrer. Paderborn: Schöningh. XXVIII + 101 p.
- Avicenna*: De Anima (Psychological Part of Kitab Al-Shifa). In Arabic. ed. E. Rahman. Durham Univ. Press — Oxford Univ. Press 312 p.
- Bacon, F.*: Eseje. Slowo wstepne Tadeusz Kotarbiński. Warszawa: PWN. XV + 278 p.
- Bacon, F.*: Neu-Atlantis. Eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von F. A. Kogan-Bernstein. Berlin: Akademie Verl. X + 101 p.
- Bastien, H.*: Philosophies et philosophes américains. Montréal: Les Frères des Écoles Chrétiennes. 250 p.
- Béquin, A.*: Blaise Pascal in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Den dokumentar. und bibliogr. Anhang bearbeitete P. Raabe. Hamburg: Rowohlt. 171 p.

- Belinskij*, V. G.: Polnoe szobranie szoczenij. t. 13. Moskva: Izdat. Akad. Nauk SzSzsR. 826 p.
- Betjaev*: Obscesztno-politicesztkaja i filozofszkaja myszl' v Roszszii v pervoj polovine XVIII v. Red. Vaszcckogo i dr. Szaranszk: Mordavszkoe Knizsnoe Izdat. 428 p.
- Berkeley*, G.: Essay. Principles Dialogues with Selections from Other Writings. Ed. by M. W. Calkins. New York: Scribner's Sons. LVI + 480 p.
- Bevan*, E.: Stoics and Skeptics. New York: Barnes and Noble. 152 p.
- Bieler*, A.: La pensée économique et sociale de Calvin. Préf. de A. Babel. Genève. 580 p.
- Boisset*, J.: Sagesse et sainteté dans la pensée de J. Calvin. Paris: Press. Univ. de France. 450 p.
- Bor'ba marksizma-leninizma protiv filozofsckogo revizionizma v konce XIX v. nacsale XX v.* Leningrad. 200 p.
- Bracken*, H. M.: The Early Reception of Berkeley's Immaterialism. The Hague: Nijhoff. 123 p.
- Brady*, I.: A History of Ancient Philosophy. Milwaukee. The Bruce Publishing. XIV + 261 p.
- Brochard*, V.: Les Sceptiques Grecs. Paris: Vrin. 432 p.
- Brun*, J.: L'épicurisme. Paris: Press. Univ. de France. 124 p.
- Burgelin*, P.: Commentaire du Discours de Métaphysique de Leibniz. Paris: Press. Univ. de France. 313 p.
- Callot*, E.: Questions de Doctrine et d'histoire de la Philosophie. T. 1—2. Annecy: Gardet. T. 1 — Histoire — 251 p. T. 2 — Doctrine — 142 p.
- Clagett*, M. (ed.): Critical Problems in the History of Science. Univ. of Wisconsin Press. XIV + 555 p.
- Clark*, M. T.: Augustine, Philosopher of Freedom. A Study in Comparative Philosophy. With a Foreword by V. I. Bourke. New York: Desdee. 273 p.
- Condillac*, É. B. de: Die Logik oder die Anfänge der Kunst des Denkens. Hrsg. v. G. Klaus. Berlin: Akademie Verl. LXXVIII + 274 p.
- Copleston*, F.: A History of Philosophy. Vol. V: From Hobbes to Hume. London: Burns Oates and Washbourne 440 p.
- Crocker*, L. G.: An Age of Crisis: Man and world in Eighteenth-Century French Thought. Baltimore: The Hopkins Press. XX + 495 p.
- Csagin*, V. A.: Bor'ba marksizma-leninizma protiv filozofsckogo revizionizma v konce XIX nacsale XX vekov. Leningrad: Izdat. Leningr. Univ. 201 p.
- Csalojan*, V. K.: Isztorija armjanskoj filozofii (Drevnij i szrednevekovij period.) Erevan: Izdat. Akad. Nauk Armjan. SzSzsR 374 p.
- Darlington*, C. D.: Darwin's Place in History. Basil: Blackwell. LX + 101 p.
- Descartes*, R.: Règles pour la direction de l'esprit. Paris: Vrin. 160 p.
- Descartes*, R.: Selections. Ed. by R. M. Eaton. New York: Scribner's Sons. XLI + 403 p.
- Dibon*, P. (ed.): Pierre Bayle. Le Philosophe de Rotterdam. Études et documents. Amsterdam: Elsevier. Paris: Vrin. XX + 255 p.
- Diderot*, D.: Pensées philosophiques. Lettres sur les aveugles. Suite de l'Apologie de l'Abbé de Pracles. Commentées par J. Varloot. Paris: Éd. Sociales.
- Diderot*, D.: Pensées sur l'interprétation de la nature. La Pensée de Diderot dans l'Encyclopédie. Présentées par J. Varloot. Paris: Éd. Sociales.
- Diem*, H.: Kierkegaard's Dialectic of Existence. London: Oliver and Boyel. VIII + 218 p.
- Drake*, H. L. (ed.): Plato's Complete Works. Patterson: Adams. XXIII + 633 p.
- Durkheim*, E.: Socialism and Saint-Simon. Routledge and Kegan. XXIX + 240 p.
- Ehrhardt*, A.: Politische Methaphysik von Solon bis Augustin. Bd. 1—2. Tübingen. Mohr.
- 1 — Die Gottesstadt der Griechen und Römer. X + 323 p.
- 2 — Die christliche Revolution. IX + 307 p.
- Facets of the Renaissance*. Ed. W. H. Werkmeister. Los Angeles: Univ. of Southern California Press. VIII + 112 p.
- Ferguson*, J.: Moral Values in the Ancient World. New York: Barnes and Noble.
- Feuerbach*, L.: O istocie chrześcijaństwa. Warszawa: PWN. XI + 479 p.
- Filozofia XVII w.* Wybrane teksty z historii filozofii. Francja, Holandia, Niemcy. Wyboru dokonał, ustępmi przypisami opatrzył L. Kolakowski. Warszawa: PWN. 419 p.
- Fortin*, E. L.: Christianisme et culture philosophique au cinquième siècle. La querelle de l'âme humaine en occident. Paris. 196 p.
- Fujisawa*, Chikao: Zen and Shinto. New York: Philosophical Library. 92 p.
- Gabaraev*, Sz.: Mirovozzrenie Koszto Heta-gurova. Moskva: Szoczekiz. 243 p.
- Garlandus*: Compositista, Dialectica. Assen: Gorcum. LXXX + 204 p.

- Gerzen*, A. I. (Herzen): Szobranie szocsinenij v tridcati tomah. T. 18. — Sztat' iz „Kolokola” i dr. proizvedenija 1864—1865 gg. Moszkva: Izdat. Akad. Nauk SzSzSzR. 751 p.
- Gegel* (Hegel) Szocsinenija. T. 4. — Szisztéma nauk cs. I — Fenomenologija duha. Red. Itkin. Moszkva: Szcoekgiz. 440 p.
- Gerder*, I. G. (Herder): Izbrannüe szocsinenija. Vsztup. sztat'ja i primecsanija Zsirmunszkogo. Moszkva—Leningrad: Goslitizdat. LIX + 392 p.
- Gilson*, E.: Duch filozofii sredniowiecznej. Warszawa: Pax. 440 p.
- Gilson*, E.: Johannes Duns Scottus. Einführung in die Grundgedanken seiner Lehre. Düsseldorf: Schwann Verl. 710 p.
- Guillon*, J.: Le Temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin. Paris: Vrin. 430 p.
- Gutten*, M. (Hutten): Dialogi, publicisztika, pisz'ma. Vsztup. sztat'ja M. M. Szmirnova. Moszkva: Izdat. Akad. Nauk SzSzSzR. 522 p.
- Hartmann*, G. M.: Der Materialismus in der Philosophie der griechisch-römischen Antike. Berlin: Akademie-Verl. 49 p.
- Hegel*, G. W. F.: Encyclopedia of Philosophy. New York: Philosophical Library. 287 p.
- Hegel*, G. W. F.: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften 1830, neu herausgegeben von F. Nicolin und O. Pogeller. Hamburg: Meiner. 506 p.
- Hegel*, G. W. F.: Selections. Ed. by J. Loewenberg. New York: Scribner's Sons. XLIII + 468 p.
- Helwecjusz* (Helvetius): O umyśle. Wstepem poprzedził J. Legowicz. Warszawa: PWN. T. I — XVII + 402 p. T. II — 283 p.
- Hijmans*, B. L.: ΑΣΚΗΣΙΣ. Notes on Epictetus' Educational System. Assen: Gorcum. VH 109 p.
- Hildebrandt*, K.: Platon. Logos und Mythos. 2. Aufl. Berlin: de Gruyter. 396 p.
- Himmerich*, W.: Eudaimonia. Die Lehre d. Plotin v. d. Selbstverwirklichung d. Menschen. Würzburg: Triltsch. 216 p.
- Holbach*, P.: Ausgewählte Texte. Eingeleitet und kommentiert von M. Nauman. Berlin: Akademie-Verl. VIII + 320 p.
- Hrušovskij*, I.: Tri iniciativy v dejinach filozofie. Bratislava: SAV. 216 p.
- Ionidi*, P. P.: Mirovozzrenie D. I. Mendeleeva. Otv. red. Sosztakovszkij i Baszkov. Moszkva: Izdat. Akad. Nauk SzSzSzR. 376 p.
- Isztorija* filozofii v 6 tomah. Pod red. B. M. Kedrova, M. B. Mitina, T. I. Ojzermana, A. F. Okulova. Moszkva: Izdat. Akad. Nauk SzSzSzR. T. 3 — 614 p. T. 4 — 672 p.
- Iz isztorii* formirovanija i razvitija marksizma. Moszkva: Goszpolitizdat. 392 p.
- Izbrannüe* proizvedenija bolgarszkich revolucionnüh demokratov. Moszkva: Szcoekgiz. 666 p.
- Jean de la Croix*, St.: Oeuvres complètes. Paris: de Brouwer. 156 p.
- Johnson*, A. B.: A Treatise on Language. Ed. by D. Rynin. Berkeley: Univ. of California Press. 312 p.
- Kant*, I.: Kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie, Ethik und Politik. Hrsg. v. K. Vorländer. Hamburg: Meiner. LXIII + 226 p.
- Kant*, E.: Primi principi metafisici della natura: Introd. L. Geymonat. Bologna: Capelli. XXXV + 159 p.
- Kant*, I.: Selections. Ed. by Th. M. Greene. New York: Scribner's Sons. LXXXI + 526 p.
- Karljuk*, A. Sz.: Bor'ba materializma i idealizma v otecsesztvennoj fizike (2-aja polovina XIX, nacsalo XX vv.) z. I. Minsk. 151 p.
- Kaszumov*, M. M.: Ocserki po isztorii peredovoj filozofszknoj i obscesztvenno-politicseszknoj müszli azerbajdzszanskogo naroda v XIX v. Red. E. Ahmedov. Baku: Izdat. Azerbajdzs. Univ.
- Kierkegaard*, S.: Either/Or. 2 Voi. New York: Doubleday. 1. — 472 p. 2. — 390 p.
- Kierkegaard*, S.: Gesammelte Werke. Abt. 20: Christliche Reden 1848. Düsseldorf—Köln: Diederichs. IX + 342 p.
- Kierkegaard*, S.: Gesammelte Werke. Abt. 34: Der Augenblick. Aufsätze und Schriften des letzten Streits. Düsseldorf—Köln: Diederichs. XV + 364 p.
- Kierkegaard*, S.: Theologisch-Philosophische Schriften. Bd. 3.: Philosophische Brosamen und Unwissenschaftliche Nachschrift. Köln—Olten: Hegner. 1031 p.
- Körner*, F.: Das Sein und der Mensch. Die existentielle Seinsentdeckung des jungen Augustin. Freiburg—München: Alber. XXVI + 256 p.
- Kruithof*, J.: Het Mitgangspunt van Hegel's Ontologie. Brugge: Edit. de Tempel. 350 p.
- Leibniz*, G. W.: Opera philosophica quae extant Latina, Gallica, Germanica omnia. Instruxit J. E. Erdmann. Durch

- weitere Textstücke ergänzt und mit einem Vorwort versehen von R. Vollbrecht. Faksimile-Druck der Ausgabe von 1840. Aalen: Scientia XLIV + 868 p.
- Leibniz*, G. W.: Selections. Ed. by Ph. P. Wiener. New York: Scribner's Sons. LI + 606 p.
- Leroy*, A. L.: George Berkeley. Paris: Press. Univ. de France. 282 p.
- Locke*, J.: Selections. Ed. by S. P. Lamprecht. New York: Scribner's Sons. LV + 349 p.
- Loen*, J. H.: Parmenides, Melissus, Gorgias. Assen: Gorcum. 207 p.
- Lynch*, W. F.: An Approach to the Metaphysics of Plato through the Parmenides. Georgetown Univ. Press. XIII + 255 p.
- Maimonide*: Le Guide des Égarés. Trad. sur l'original arabe et accompagné de notes par S. Munk. Paris: Besson et Chantemerle.
Vol. 1 — XVI + 464 p.
Vol. 2 — XVI + 383 p.
Vol. 3 — XXIV + 532 p.
- Marc Aurel* (Marcus Aurelius): Selbstbetrachtungen. Stuttgart: Kröner. 204 p.
- Maréchal*, P. S.: Ateisti. Bratislava: Slovenské vydavateľstvo politickej literatúry.
- Marrou*, H.: Saint Augustin et la fin de la culture antique. Paris: de Boccard. 736 p.
- Mc Keon*, R. (ed.): Selections from Medieval Philosophers. New York: Scribner's Sons.
Vol. 1.: Augustine to Albert the Great.
Vol. 2.: Roger Bacon to William of Ockham.
- Mehring*, F.: K dějinám filosofie. Doslov napísal I. Dubskij. Praha. 410 p.
- Müll*, J. S.: Utylitaryzm i O wolności. Słowo wstępne napisał T. Kotarbiński. Warszawa: PWN. X + 292 p.
- Momdshian*, Ch. N.: Helvetius. Ein streitbarer Atheist des XVIII Jahrhunderts. Berlin: Deutscher Verl. der Wissenschaften. 467 p.
- Moreau*, P.: A la recherche de l'Aristote perdu. Le dialogue „Sur la Justice”. Louvain: Nauwelaerts. XII + 184 p.
- Müller*, G.: Die Darstellung der Kinetik bei Lukrez. Berlin: Akademie-Verl. 130 p.
- Müller*, G.: Hegel. Denkgeschichte eines Lebendigen. Bern—München: Francke. 400 p.
- Nietzsche*, F.: Vorspiel einer Philosophie der Zukunft. Aus dem Nachlass. Briefe. Ausgewählt und eingeleitet von Löwith. Frankfurt/M—Hamburg: Fischer-Bücherei. 215 p.
- Oduev*, Sz. F.: Reakcionnaja szuscenoszt' niceansztva. Moszkva: VPS i AON.
- Okulov*, A. F.: Bořba V. I. Lenina protiv filosofii reformizma. Moszkva: Szocekgiz. 420 p.
- Ong*, W. J.: Ramus Method and the Decay of Dialogue. London: Oxford Univ. Press.
- Ovszjannikov*, M. F.: Filozofija Gegela (Hegel). Moszkva: Szocekgiz. 305 p.
- Patzig*, G.: Die aristotelische Syllogistik. Logischphilologische Untersuchungen über das Buch der „Ersten Analytiken”. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht. 206 p.
- Plato*: Gorgias. A Revised Text with Introduction and Commentary by E. R. Dodds. Oxford: Clarendon Press. VII + 406 p.
- Plato*: Selections. Ed. by R. M. Demos. New York: Scribner's Sons. XXXVIII + 448 p.
- Platon*: Charmides i Lyzisz. Wstępem objaśnieniami i ilustracjami opatrzył W. Witwicki. Warszawa: PWN. 171 p.
- Platon*: Menon. Wstępem, objaśnieniami i ilustracjami opatrzył W. Witwicki. Warszawa: PWN. 209 p.
- Platon*: Sämtliche Werke. Hrsg. W. F. Otto, E. Grasi, G. Plamböck. Bd. VI: Nomoi. Hamburg: Rowohlt. 327 p.
- Platon*: Teajtet. Wstępem, objaśnieniami i ilustracjami opatrzył W. Witwicki. Warszawa: PWN. 209 p.
- Plotyn*: Enneady. Wstępem poprzedził A. Krokiewicz. Warszawa: PWN.
T. I — LXXXVI + 441 p.
T. II. — 708 p.
- Polevoj*, J. Z.: Zaroźdenie marksizma v Rosziji. 1883—1894 gg. Otv. red. Volin. Moszkva: Izdat. Akad. Nauk SzSzsR. 567 p.
- Putincev*, V.: A. N. Ogarev. Kritikobiograficeszkij ocserk. Moszkva: Goszpolitizdat. 175 p.
- Puzinov*, P. D.: Filozofszkie osznovü evolucionnogo ucenija Darwina. Red. G. Sz. Vaszeckij. Minszk: Izdat. Akad. Nauk Belorusz. SzSzsR. 223 p.
- Radhakrishnan*, S.: Eastern Religions and Western Thought. New York: Oxford Univ. Press. XIII + 396 p.
- Radhakrishnan*, S.: Filozofia indyjska. T. I. Słowo wstępne oraz dodatkowe przypisy i terminologię opracował dr. E. Stuszkiewicz. Warszawa: Pax. 676 p.
- Raditschew*, A. N.: Ausgewählte Schriften. Hrsg. I. J. Stschipanow. Berlin: Akademie-Verl. VIII + 501 p.

- Rasszel*, B. (Russell): Isztorija zapadnoj filozofii. Obscsaja red. i poszleszlovie V. H. Aszmusza. Moskva: Izdat. Inoztr. Lit. 935 p.
- Rehmké*, J.: Grundriss der Geschichte der Philosophie. Neu hrsg. u. fortgef. v. F. Schneider. Bonn: Athenäum-Verl. 382 p.
- Reinhardt*, K.: Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie. 2. Aufl. Frankfurt: Klostermann. 263 p.
- Ritzel*, W.: Jean-Jacques Rousseau. Stuttgart: Kohlhammer. 158 p.
- Robbers*, H.: Antieke wijsgerige opvattingen in het Christelijk denkleven. Romen: Roermond. 163 p.
- Rohde*, P. (ed.): Sören Kierkegaard in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Den dokumentar. u. bibliogr. Anhang bearb. P. Raabe. Hamburg: Rowohlt. 172 p.
- Rousseau*: Oeuvres Complètes. T. I.: Confessions, Dialogues, Rêveries du promeneur solitaire. Fragments autobiographiques publiés par B. Gagnebin, R. Osmart, M. Raynard. Paris: Gallimard. 2092 p.
- Ruben*, W.: Das Panschatantra und seine Morallehre. Berlin: Akademie-Verl. 305 p.
- Rudniański*, S.: Z dziejów filozofii. Warszawa: Książka i Wiedza. 484 p.
- Runes*, D.: Pictorial History of Philosophy. New York: Philosophical Library.
- Runes*, D. (ed.): Treasury of World Philosophy. Patterson: Adams. XXIV + 1270 p.
- Russell*, B.: Wisdom of the West. London: Macdonald. 320 p.
- Ruszkaja* progressivnaja filozofszkaja müszl' XIX v. 30—60 gg. Szb. sztat'ej. Red. Vaszeckogo. 478 p.
- Sambursky*, S.: Physics of the Stoics. London: Routledge and Kegan. XII + 153 p.
- Schelling*, F. W. J.: Werke. Nach der Originalausgabe in neuer Anordnung hrsg. v. M. Schröter. 2. Aufl. Bd. V. VI. München: Beck.
Bd. V. — Schriften zur geschichtlichen Philosophie. XIII + 772 p.
Bd. VI. — Schriften zur Religionsphilosophie (1841—1854). X + 759 p.
- Schierbeck*, B.: De tuinen van Zen. Een essay over het Zen Buddhisme. Amsterdam: De Bezige Bij. 126 p.
- Schiller*, F.: Ausgewählte Werke. Bd. 5. Schriften zur Philosophie und Kunst. München: Goldman. 227 p.
- Schneider-Hermann*, G.: Hoelderins „Friedensfeier“ und der griechische Genius. Eine Deutung. Zürich: Origo-Verl. 93 p.
- Sertillanges*: La Philosophie de S. Thomas d'Aquin. Nouvelle éd. Paris: Ed. Montaigne. 2 vol.
1 — VI + 282 p.
2 — 301 p.
- Sesztakov*, M. G.: Bor'ba Lenina protiv idealizticseszkaj szociologii narodnicsesztva. Moskva: Szocekgiz. 218 p.
- Siewerth*, G.: Die Abstraktion und das Sein nach der Lehre des Th. v. Aquin. Salzburg: Müller. 97 p.
- Siewerth*, G.: Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger. Einsiedeln: Johannes-Verl. 519 p.
- Socyn*, F.: Listy. Oprac. L. Chmaj. Warszawa: PWN. T. I — 348 p. T. II — 362 p.
- Spies*, W.: Recht und Staat bei Saint-Simon. Bonn: Bouvier. 131 p.
- Spinoza*, B.: Kurze Abhandlung von Gott dem Menschen und seinem Glück. Htsg. v. C. Gebhardt. Hamburg: Meiner. XXVIII + 156 p.
- Spinoza*, B.: Selections. Ed. by J. Wild. New York: Scribner's Sons. LXI + 479 p.
- Stallmach*, J.: Dynamis und Energia. Untersuchungen am Werk des Aristoteles zur Problemsgeschichte von Möglichkeit und Wirklichkeit. Meisenheim am Glan: Hain. 246 p.
- Stambaugh*, J.: Untersuchungen zum Problem der Zeit bei Nietzsche. Den Haag: Nijhoff. XX + 235 p.
- Staszic*, S.: Ród ludzki. Wersja brulionowa, po raz pierwszy ogłoszona drukiem według rękopisu, opracował Z. Dankowski. Przedmowę napisał B. Suchołolski. Warszawa: PWN.
T. I — XL + 294 p.
T. II — 344 p.
T. III — 552 p.
- Steinmann*, J.: Pascal. Stuttgart: Schwaben-Verl. 414 p.
- Stenzel*, J.: Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. XI + 191 p.
- Studia* nad arianizmem. Praca zbiorowa pod red. L. Chmaja. Warszawa.
- Synesion* (Kyrenaios) von Kyrene: Dion Chrysostomos oder vom Leben nach seinem Vorbild. Griechisch u. deutsch v. K. Treu. Berlin: Akademie-Verl. 66 p.
- Szemenov*, J. V.: Predmet i zadacsi isztorii filozofii kak nauki. Szaratov: Izdat. Szaratovszkogo Univ. 97 p.
- Szokolov*, V. V. i *Ovszjannikov*, M. F.: Isztorija domarkszisztszkaj zarubezs-

- noj filozofii. Moskva: Izdat. Moszk. Univ. 169 p.
- Timosenko, V. E.*: Materializm Demokrita. Moskva: Izdat. Akad. Nauk SzSzSzR. 96 p.
- Toynbee, A. J.*: Hellenism. The History of a Civilization. London—New York: Oxford Univ. Press. XIV + 255 p.
- Trahtemberg, O. B.*: Ocserki po isztorii filozofii i szociologii Anglii XIX v. Moskva: Izdat. Moszk. Univ. 116 p.
- Tscizewskij, D.*: Das heilige Russland, Russische Geistesgeschichte. Bd. 1. Hamburg: Rowohlt-Verl. 170 p.
- Tvorczestwo, A. I.* Gercena (Herzen) Red. Kol. Gruzdev i dr. Ucsenüe zapiszki Leningr. Goszud. Pedagogičeskizkogo Insztituta im. Gercena T. 196. Leningrad. 480 p.
- Vogel, C. de.* Greek Philosophy. A Collection of Texts with Notes and Explanations. Vol. III.: The Hellenistic Roman Period. Leiden: Brill. XVI + 669 p.
- Walicki, A.*: Osobowość a historia. Warszawa: PWN. 487 p.
- Watts, A.*: The way of Zen. New York: The New American Library of World Literature. XIV + 224 p.
- Wąsik, W.*: Historia filozofii polskiej. T. I — Scholastyka, Renesans, Oświecenie. Warszawa: Pax. 424 p.
- Wehrli, F.*: Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentar. Heft X: Hieronymos von Rhodos. Kritolaos und seine Schüler. Rückblick. Der Peripatos in vorchristlicher Zeit. Basel—Stuttgart: B. Schwabe. 200 p.
- Wollheim, R.*: F. H. Bradley. Harmondsworth: Penguin Books. 288 p.
- Wolzogen, L.*: Uwagi do Medytacji metafizycznych René Descartesa. Wstępem i przypisami opatrzył L. Chmaj. Warszawa: PWN. XXVII + 63 + 24 p.
- Zoher, R.*: Kants Grundlehre. Erlangen: Verl. Universitätsbund. 163 p.
- Quiring, H.*: Heraklit. Worte tönen durch Jahrtausende. Griechisch — Deutsch. Berlin: de Gruyter. 164 p.
- science. Amsterdam—London: North-Holland Publishing. 741 p.
- Black, M.*: The Nature of Mathematics: A critical Survey. Patterson: Adams. XIV + 219 p.
- Blaha, O.*: Das unmittelbare Wissen. Wien: Herder 114 p.
- Bochenski, J. M.*: A Précis of Mathematical Logic. Holland: Reidel. 100 p.
- Bochenski, J. M.*: Die zeitgenössischen Denkmethode. 2. Neubearb. Aufl. Bern: Francke. 150 p.
- Brain, Sir Russel*: The Nature of Experience. London: Oxford Univ. Press. 73 p.
- Broad, C. D.*: Scientific thought. Patterson: Adams. 555 p.
- Bronowski, J.*: Science and Human Values. New York: Harper and Brothers. 94 p.
- Brutjan, G. A.*: Teorija poznaniya obscejj szemantiki. Erevan: Izdat. Akad. Nauk Armjanszkoi SzSzR. 319 p.
- Bunge, M.*: Causality. The Place of the Causal Principle in Modern Science. Cambridge: Massachusetts: Harvard Univ. Press. XX + 380 p.
- Bunge, M.*: Metascientific Inquiries. Springfield: Thomas. Oxford: Blackwell Scientific Publications. XIV + 313 p.
- Carnap, R.*: Introduction to Symbolic Logic and Its Applications New York: Dover Public.; London: Constable. XIV + 241 p.
- Carnap, R.*: The Logical Syntax of Language. Patterson: Adams. XIV + 352 p.
- Carnap, R. und Stegmüller, W.*: Induktive Logik und Wahrscheinlichkeit. Wien: Springer. VII + 261 p.
- Daque, E.*: Vom Sinn des Naturerkennens. Sonderausg. Darmstadt: Wissenschaftl. Buchgesellschaft. 60 p.
- Fearnside, W. and Holther, W.*: Fallacy the Counterfait of Argument. Englewood Cliffs: Prentice-Hall. VI + 218 p.
- Fogarasi, B.*: Logika. Vsztup. sztat'ja Popova. Moskva: Izdat. Inosztr. Lit. 496 p.
- Gellner, E.*: Words and Things. London: Gollancz. 270 p.
- Gordon, M.*: Z zagadnień poznawalności świata. Warszawa: Książka i Wiedza. 90 p.
- Gortari, W.*: Vvedenie v dialektičeskizkiju logiku. Obscsaja red. i vsztup. sztat'ja E-K-Vojšvillo. Moskva: Izdat. Inosztr. Lit. 365 p.
- Greenwood, D.*: The Nature of Science. New York: Philosophical Library. 95 p.
- Greniewski, H.*: Elementy cybernetyki sposobem niematematycznym wyłożone. Warszawa: PWN. 207 p.

Logika és ismeretelmélet

- Alekszeev, M. N.* Dialektika form müsleniya. Moskva: Izdat Moszk. Univ. 282 p.
- Apostel, L.*: Logika en Geesteswetenschappen. Rijks Universiteit te Gent, werken witgegeven door de Faculteit van de Letteren en Wijsbegeerte, 123 — e aflevering. Brugge: De Tempel. 172 p.
- Beth, E. W.*: The foundations of mathematics. A study in the philosophy of

- Günther, G.*: Idee und Grundriss einer nicht-aristotelischen Logik. Bd. 1. Hamburg: Meiner. XXII + 417 p.
- Hartmann, M.*: Die philosophischen Grundlagen der Naturwissenschaften. 2 überarb. Aufl. Stuttgart: Fischer.
- Heyting, A.* (ed.): Constructivity in Mathematics. Proceedings of the Colloquium Held et Amsterdam 1957. Amsterdam: North Holland Publishing. 297 p.
- Hirst, R. J.*: The Problems of Perception. London: Allen and Unwin. 330 p.
- Hull, L.*: History and Philosophy of Science; an Introduction. London—New York—Toronto: Longmans, Green. VIII + 340 p.
- Kedrov, B. M.*: Filozofskij analiz pervüh trudov D. M. Mendeleeva o periodičeszkom zakone. Moskva: Izdat. Akad. Nauk SzSszR. 296 p.
- Kemény, J. G.*: A philosopher looks at science. Princetown: Nostrand. XII + 209 p.
- Körner, S.*: Conceptual thinking. London: Dover Publications. VII + 301 p.
- Krępiec, M. A.*: Realizm ludzkiego poznania. Poznań: Pallotinum. 652 p.
- Lerner, D.* (ed.): Evidence and Inference. Glencoe: Free Press. 164 p.
- Logiceszkie issledovanija.* Szbornik szta-tej. Red. Kol. E. Kolman, G. N. Povarov, P. V. Tavanec, Sz. Ja. Janovszkaja. Moskva: Izdat. Akad. Nauk SzSszR. 466 p.
- Logish-philosophische Studien.* Mit Aufsätzen von J. M. Bochenski, P. Banks. Herg. A. Menne. Freiburg—München: Alber. VII + 152 p.
- Lukaszevics, J.* (Lukasiewicz): Aristotelevszkaja szillogisztika sz tocski zrenija szovremennoj formalnoj logiki. Obscs. red. i vsztup. sztat'ja P. Sz. Popova. Moskva: Izdat. Inosztr. Lit. 310 p.
- Mahulkar, D. D.*: The Groundwork of Modern Logic. Baroda: East and West Book House. VI + 60 p.
- Maritain, J.*: The Degrees of Knowledge. London: Bles. 496 p.
- Martin, R. M.*: The Notion of Analytic Truth. London: Oxford Univ. Press. XV + 124 p.
- Mercier, A.*: Thought and Being. An Inquiry into the Nature of Knowledge. Final Texte Rendered by A. Bloch. Basel: Verl. für Techn. und Gesellschaft. IX + 156 p.
- Nagel, E.* and *Newman, J.*: Gödel's Proof. London: Routledge and Kegan. 118 p.
- Narszkij, I. Sz.*: Voprocü dialektiki poznania v „Kapitale” Marksza. Moskva: Izdat. Moszk. Univ. 42 p.
- Novikov*: Elementü matematiceszkaj logiki. Moskva: Fizmatgiz. 400 p.
- Osborn, A. F.*: L'Imagination constructive. Principe et processus de la pensée créative „Brainsforming”. Paris: Dunod. XXIV + 337 p.
- Pap, A.*: Semantics and Necessary Truth. London: Oxford Univ. Press. XII + 456 p.
- Parker, F. H.* and *Veatch, H. B.*: Logic as a Human Instrument. New York: Harper and Brothers. XVIII + 422 p.
- Pasch, A.*: Experience and the Analytic. London: Cambridge Univ. Press.
- Pawłowski, T.*: Z metodologii nauk przyrodniczych. Warszawa: PWN. 127 p.
- Planck, M.*: The New Science. New York: Merrideon Books. XXIV + 237 p.
- Plenk, H.*: Das Metaphysische in Mathematik, Physik und Biologie. Wien—München: Verl. Herold. VII + 294 p.
- Popov, A. I.*: Vvedenie v matematiceszkiju logiku. Leningrad: Izdat. Leningr. Univ. 107 p.
- Popper, K. R.*: The Logic of Scientific Discovery. New York: Basic Books. London: Hutchinson. 480 p.
- Problemü dialekticeszkaj logiki.* Szb. szta-tej. Pod red. V. I. Malceva. Moskva: Izdat. Moszk. Univ. 107 p.
- Protaszenja, P. F.*: Proiszhozozdenie szoznania i ego oszobennoszi. Minszk: Izdat. Belorusz. Univ. 310 p.
- Régis, L. M.*: Epistemology. New York: Macmillan. XII + 550 p.
- Reichenbach, H.*: Modern Philosophy of Science. With Foreword by R. Carnap. London: Routledge and Kegan. X + 214 p.
- Rivier, W.*: Science et jeux. Neuchâtel. La Neuveville. Éd. du Griffon. Distribution pour la France: Dunod. 94 p.
- Schaff, A.*: Z zagadnień marksistowskiej teorii prawdy. Warszawa: Książka i Wiedza. 484 p.
- Schipper, E.* and *Schun, E.*: A First Course in Modern Logic. New York: Holt. XVIII + 398 p.
- Schmidt, F.*: Logic der Syntax. 2. Aufl. Berlin: Deutscher Verl. d. Wissenschaften. 128 p.
- Schneider, F.*: Drei Hauptprobleme der Erkenntnistheorie. Mit besonderer Berücksichtigung der Naturwissenschaften. München—Basel: Reinhardt. 112 p.
- Scholz, H. D.*: Abriss der Geschichte der Logik. 2. Aufl. Freiburg—München: Alber. VII + 78 p.
- Spann, O.*: Ganzheitliche Logik. Klosterneuburg: Stifterbibliothek. 430 p.
- Stebbing, L.*: Thinking to Some Purpose. Baltimore: Penguin Books. 95 p.

Steiner, R.: Die Stufen der höheren Erkenntnis. Schweiz: Steiner. 81 p.

Szlivko, A. Sz.: Materialü k kurszu lekcii po logike. Omszk. 79 p.

Waismann, F.: Introduction to Mathematical Thinking. The Formation of Conception Modern Mathematics. New York: Harper and Brothers. X + 260 p.

Wald, H.: Introducere in logica dialectică. București: Edit. Academiei R. P. R. 229 p.

Whitehead, A. W.: Symbolism, Its Meaning and Effect. New York: Putnam's Sons. VIII + 88 p.

Wolf, A.: A History of Science. Technology and Philosophy in the 16-th et 17-th Centuries. Vol I et Vol II with the cooperation of F. Dannemann and A. Armitage. New York: Harper and Brothers. I — XVI + 340 p.
II — XV + 350—686 p.

Márkus Mária

Az 1960-ban magyar kiadásban megjelent filozófiai irodalom bibliográfiája

Ákos Károly: Érzékeink világa. (Élet és Tudomány Kiskönyvtára 17.) Gondolat. 291. o.

Ákos Károly: Gondolkodnak-e az állatok? (Gondolattár) Gondolat. 80 o.

Alpári Gyula: Válogatott írásai. Kossuth. 499 o.

A filozófia története II. köt. Gondolat. 896 o.

A kultúra világa IV. köt. Irodalom, filozófia, nevelés. Minerva 1031 o.

A marxizmus-leninizmus alapjai. Kossuth. 879 o.

Az erkölcspolitikai tényező a jelenkori háborúban. (Tisztek könyvtára 6.) Zrínyi. 386 o.

Bagramov Ed.: Régi fajvédő „elméletek“ új köntösben. Kossuth. 145 o.

Batsányi János: Összes művei. II. Prózaí művek I. köt. Akadémiai Kiadó. 653 o.

Bohm Dávid: Okság és véletlen a modern fizikában. (Studium könyvek 20.) Gondolat. 249 o.

Borzsák István: Az antikvitás XVI. századi képe. Akadémiai Kiadó. 588 o.

Cauldwell Chr.: Illúzió és valóság. Gondolat. 346 o.

Diderot D.: Mindenmindegy Jakab meg a gazdája. (Világirodalom klasszikusai) Európa. 352 o.

Engels F.: Válogatott katonai írásai I. köt. Zrínyi. 548 o.

Erasmus, Rotterdami: A balgaság dicsérete. Magyar Helikon. 195 o.

Erdélyi János levelezése I. köt. (A magyar irodalomtörténet forrásai) Akadémiai Kiadó. 520 o.

Filozófiai szöveggyűjtemény. Egyetemi segédkönyv 2. köt. A XVII. század végétől Marxig. Tankönyvkiadó. 365 o.

Földesi Tamás: Az akaratszabadság problémája. Gondolat. 349 o.

Fukász György: A magyar polgári radikalizmus. Gondolat. 528 o.

Galántai József: Egyház és politika 1890—1918. Kossuth. 258 o.

Grotius Hugo: A háború és béke jogáról I—III. köt. (Az állam- és jogtudomány úttörői. I—III.) Akadémiai Kiadó. 327, 572, 367 o.

Hegel G. W. F.: Előadások a filozófia történetéről III. köt. Akadémiai Kiadó. 615 o.

Jakobszon P. M.: Az érzelmek pszichológiája. (A szocialista pedagógia könyvtára) Tankönyvkiadó. 418 o.

Jaroslavszkij I. M.: Hogyan születnek, élnek és halnak meg az istenek? Kossuth. 234 o.

Klaus G.: Jezsuiták, isten, anyag. Kossuth. 444 o.

Kon I. Sz.: Kik és miért félnek a történelem törvényeitől? Kossuth. 99 o.

Konsztantynov F. T.: A szocialista országok átmenete a kommunizmusba. Kossuth. 74 o.

Koselevszkij: A bibliai legendák alkonya. Kossuth. 55 o.

Kölcsey Ferenc: összes művei I—III. köt. Szépirodalmi Kiadó. 1339, 1060, 888 o.

Kriveljov I. A.: Az evangéliumi legendákról. Kossuth. 183 o.

Kriveljov I. A.: Könyv a Bibliáról. Kossuth. 410 o.

Kulesár K.: A jogszociológia problémái. Közgazdasági és Jogi Kiadó. 269 o.

Kun Béla: Irodalmi tanulmányok. Magvető. 174 o.

Landler Jenő: Válogatott beszédek és írások. Kossuth. 579 o.

Laue Max v.: A fizika története. (Studium Könyvek. 17.) Gondolat. 178 o.

Leneman I. A.: A kereszténység eredete. Gondolat 269 o.

Lenin V. I.: „Baloldaliság” a kommunizmus gyermekbetegsége. Kossuth. 192 o.

Lenin V. I.: Lev Nikolajevics Tolsztojról. Kossuth. 64 o.

- Leonardo da Vinci* : Tudomány és művészet. Magyar Helikon. 352 o.
- Luxemburg Rosa* : Válogatott beszédek és írások II. köt. Kossuth. 544 o.
- Marx Károly* : Louis Bonaparte Brumaire tizennyolcadikája. Magyar Helikon. 160 o.
- Marx K.* — *Engels F.* művei III. köt. Kossuth. 607 o.
- Marx K.* — *Engels F.* művei IV. köt. Kossuth. 667 o.
- Marx K.* — *Engels F.* művei. V. köt. Kossuth. 788 o.
- Mátyás Antal* : A polgári közgazdaságtan főbb irányzatai a marxizmus létrejötte után. Közgazdasági és Jogi Kiadó. 251 o.
- Miller A.* : A realizmusról. (Korszerű színház) Színháztörténeti Intézet 69 o.
- Nyesztruh M. V.* : Az ember származása. Gondolat. 400 o.
- Oparin A. I.* : Az élet keletkezése a földön. Gondolat. 370. o.
- Révai József* : Válogatott irodalmi tanulmányok. Kossuth 447 o.
- Roznij V. A.* — *Pavlov T.* — *Szavnov I. V.* : Művészet és tudomány. Színháztörténeti Intézet. 146 o.
- Rubinsztein Sz. L.* : Gondolkodáslelektani vizsgálatok. (Studium könyvek 19) Gondolat. 161 o.
- Russell Bertrand*: Miért nem vagyok keresztény? Kossuth. 39 o.
- Sándor Pál*: A filozófia története Marxtól Leninig I—II. Felső okt. jegyzet ell. soksz. 269, 228 o.
- Schiller Friedrich* : Válogatott esztétikai írások. Magyar Helikon. 409 o.
- Sedelmayr H.* : Forradalom a művészetben. (Studium könyvek) Gondolat. 160 o.
- Szabó Kálmán* : A szocialista tervszerűség elméleti kérdései. Kossuth. 431 o.
- Szij Rezső* : Várpalota. Gondolat. 643 o.
- Togliatti* : Az Olasz Kommunista Párt. Kossuth. 136 o.
- Trencsényi-Waldapfel Imre* : Vallástörténeti tanulmányok. Akadémiai Kiadó. 581. o
- Tyeplov B. M.*: A zenei képességek pszichológiája. Tankönyvkiad. 380 o.
- Varga Tamás* : Matematikai logika. Tankönyvkiadó. 160 o.
- Vörös Márton* : A nagy kísérlet. (Magyar Világ) Gondolat. 226 o.
- Wehrli M.* : Az irodalom tudománya. (Studium könyvek) Gondolat. 208 o.
- Weszprémi István* : Magyarország és Erdély orvosainak rövid életrajza. Medicina. 479 o.

Tordai Zádor

СОДЕРЖАНИЕ СТАТЬИ

<i>П. Н. Федосеев</i> : Коммунизм и философия	1
<i>Дьёрд Фукас</i> : Некоторые философские проблемы развития нашей системы образования	13
<i>Тибор Элек</i> : Место и значение измерений и наблюдений при помощи прибора в процессе познания в области физики.	32
<i>Эдит Рожсахедаи</i> : Общие и индивидуальные черты развития стран народной демократии	48

ОБОЗРЕВАТЕЛЬ

Введение к русскому изданию книги «Логика» Бела Фогараши (<i>П. С. Попов</i>)	71
Критическая оценка в СССР исследований Георга Томсона по истории философии (<i>Янош Шомодьи</i>)	80

КОНСУЛЬТАЦИЯ

О политике (<i>Бела Веси</i>)	87
---------------------------------------	----

РЕЦЕНЗИИ

<i>М. И. Руткевич</i> : Диалектический материализм (<i>Йозеф Хорват</i>)	92
<i>Бохенски—Чёрч—Гудмен</i> : Спор об универсалиях (<i>Дьёрдь Маркуш</i>)	95
<i>Детерминизм и свобода</i> в эпоху современных наук (<i>Тамаш Фёльдеси</i>)	102
<i>И. П. Волгин</i> : Развитие общественной мысли в XVIII веке во Франции (<i>Пал Бук</i>)	106
Рецензии журналов	111

БИБЛИОГРАФИЯ

Библиография по иностранной философской литературе 1959 года, I часть (<i>Мария Маркуш</i>)	134
Библиография по философской литературе 1960 года на венгерском языке (<i>Задор Тордаи</i>)	143

CONTENTS

ESSAYS

<i>P. N. Fedoseev</i> : Communism and Philosophy	1
<i>György Fukász</i> : Some Philosophical Problems of the Development of the Hungarian Educational System	13
<i>Tibor Elek</i> : The Role and Significance of Instrumental Observation in Physical Cognition	32
<i>Edít Rózsahegyí</i> : Common and Characteristic Features in the Development of Countries of Peoples Democracies	48

OBSERVER

Introduction to the Russian Edition (1959) of Béla Fogarasi's „Logic” (<i>P. S. Popov</i>)	71
Critical Echo of Georges Thomson's Historical Studies in the Soviet Union (<i>János Somogyi</i>)	80

CONSULTATION

On Policy (<i>Béla Vészi</i>)	87
---------------------------------------	----

REVIEW

<i>M. I. Rutkevitch</i> : Dialectical Materialism (<i>József Horváth</i>)	92
<i>Bochenski—Church—Goodman</i> : Discussion about the Universals (<i>György Márkus</i>)	95
<i>Determinism and Freedom</i> in the Age of the Modern Sciences (<i>Tamás Földesi</i>)	102
<i>V. P. Volgin</i> : Development of the Social Thought in France in the 18 th Century (<i>Pál Buk</i>)	106
Reviews of Periodicals	111

BIBLIOGRAPHY

Biography of Foreign Philosophical Literature for 1959 (1 st Part) (<i>Mária Márkus</i>)	134
Biography of Hungarian Philosophical Literature for 1960 (<i>Zádor Tordai</i>)	143

Ára : 10,— Ft

Előfizetés egy évre 32,— Ft

SOMMAIRE

ETUDES

<i>P. N. Fédoseiev</i> : Communisme et philosophie	1
<i>György Fukász</i> : Quelques aspects philosophiques du perfectionnement du système de l'enseignement en Hongrie	13
<i>Tibor Elek</i> : Place et importance de la mesure et de l'observation à l'aide d'instruments dans le processus de la connaissance en physique	32
<i>Édit Rózsahegyí</i> : Traits communs et particularités du développement des pays de démocratie populaire	48

LA VIE SCIENTIFIQUE

Introduction à l'édition russe (1959) de la „Logique” de Béla Fogarasi (<i>P. S. Popov</i>)	71
Echos critiques des études historiques de Georges Thomson en Union Soviétique (<i>János Somogyi</i>)	80

CONSULTATION

De la politique (<i>Béla Vészi</i>)	87
---	----

LES LIVRES ET LES REVUES

<i>M. I. Routkevitch</i> : Matérialisme dialectique (<i>József Horváth</i>)	92
<i>Bochenski—Church—Goodman</i> : Discussion sur les universaux (<i>György Márkus</i>)	95
Déterminisme et liberté à l'époque de la science moderne (<i>Tamás Földesi</i>)	102
<i>V. P. Volguine</i> : Développement de la pensée sociale en France au 18 ^{ème} siècle (<i>Pál Buk</i>)	106
Revue des revues	111

BIBLIOGRAPHIE

Bibliographie de la littérature philosophique de l'étranger parue en 1959 (1 ^{ère} partie) (<i>Mária Márkus</i>)	134
Bibliographie de la littérature philosophique parue en Hongrie en 1960 (<i>Zádor Tordai</i>)	143

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 1242

Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI INTÉZETÉNEK FOLYÓIRATA

FŐSZERKESZTŐ
SZIGETI JÓZSEF

ÖTÖDIK ÉVFOLYAM
2. SZÁM
1961

Tartalomból:

SÁNDOR PÁL

Marx és Engels a vallásról

HEGEDŰS ANDRÁS

A marxista szociológia tárgyáról és
helyéről a társadalomtudományok
rendszerében

TARJÁN REZSŐ

Neuronális automaták

TAMÁS GYÖRGCY

Objektív és szubjektív ellentmondás



Budapest
Nat. Bibl.



10

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének folyóirata

Szerkesztő bizottság

ELEK TIBOR, FUKÁSZ GYÖRGY, GEDŐ ANDRÁS, KISS ARTÚR, MÁTRAI
LÁSZLÓ, MOLNÁR ERIK, PÁL LÉNÁRD, SÁNDOR PÁL, SZIGETI JÓZSEF,
WIRTH ÁDÁM

Főszerkesztő

SZIGETI JÓZSEF

TARTALOMJEGYZÉK

TANULMÁNYOK

<i>Sándor Pál</i> : Marx és Engels a vallásról.....	145
<i>Hegedűs András</i> : A marxista szociológia tárgyáról és helyéről a Társadalomtudományok rendszerében	166
<i>Tarján Rezső</i> : Neuronális automaták	184
<i>Tamás György</i> : Objektív és szubjektív ellentmondás.....	205

VITA

Hozzászólás P. Sz. Popov Fogarasi „Logika” c. könyvének bírálá- tához (<i>Szigetvári Sándor</i>)	223
Vulgármaterialista hibák, vagy következetes marxista monizmus (<i>Gondi József</i>)	230

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

A szociografikus irodalom fellendülése (<i>Szántó Miklós</i>).....	253
Varga Tamás: Matematikai logika kezdőknek. I. (<i>Székely Sándor</i>)... ..	258
Ákos Károly: Érzékeink világa (<i>Kocsis Ferenc</i>).....	260
Folyóirat ismertetések	263
Az 1959-es külföldi filozófiai irodalom bibliográfiája (<i>Márkus Mária</i>)	277

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 MNB 8. sz. folyószámlájára.

TANULMÁNYOK

Marx és Engels a vallásról*

SÁNDOR PÁL

Vegyük mindenekeelőtt közelebről szemügyre, mit írtak a marxizmus klasszikusai a vallásról, hogyan foglaltak állást vele szemben.

Ennek feltárása kétféleképpen történhetik: először számbavétele — és pedig kronológiai sorrendben — mindazoknak a műveknek, amelyek közvetlenül vagy közvetve a vallás kérdésével foglalkoznak, a vallás mibenlétét, szerepét, hatását, egyszóval legkülönbözőbb aspektusait taglalják. Ennek a módszernek megvan az az előnye is, hogy megmutatja, milyen fejlődési állomásokon mentek keresztül a marxizmus megalkotói, amíg a vallás kérdésében is eljutottak ahhoz az állásponthoz, amely a marxizmus hívei és alkotó alkalmazói számára ma is mérvadó. Hiszen azt, hogy Marx és Engels idealista hegelkövetőkből, polgári demokrata forradalmárokból lettek proletárforradalmárokká és a proletariátus osztálymozgalmának és a szocialista elméletnek szintéziséből a tudományos szocializmus megalapítói, talán fölösleges hangsúlyozni. Így, ha e fejlődés egyes fázisait közelebről szemügyre vesszük, ha csak arra gondolunk, hogy közbeeső állomások voltak a Berlieni Szabadok, a feuerbachianusság, és hogy még azután is sokáig kísértett náluk a hegelkedés, — világos, hogy a vallás kérdésében sem volt kezdettől fogva kialakult „marxista” álláspontjuk, sőt éppen ez a kérdés volt az, amelyhez kapcsolódó nézeteik tüntetik fel legvilágosabban fejlődésük szakaszait.

Ennek ellenére inkább a másik adódó módszert, a kialakult marxista eljárást, a logikai—történeti taglalás egységének a szem előtt tartását választjuk Marxnak és Engelsnek a vallásra vonatkozó nézeteinek ismertetésénél. Tesszük ezt elsősorban azért, mert a vallás kérdésében való fejlődési menet ábrázolása inkább Marxra és Engelsre, mint a vallásra lenne jellemző — már pedig itt nem Marx—Engels filozófiai monográfiájának megszerkesztése a feladat, hanem a vallásos világnézet elleni küzdelem helyes módszerének a felmutatása —, másodsorban pedig azért, mert ez egyben mindjárt e módszer alkalmazását, alkalmasságának, eredményességének próbáját is jelenti.

Abból kell kiindulnunk, hogy a vallás tudatforma, egyike tehát azoknak a történelmileg kialakult formáknak, amelyekben a társadalmi lét mint valami tükröképben megjelenik. E tudatformák, a politika, a jog, az erkölcs, a tudomány, a vallás, a művészet, a filozófia. Valamennyi nemcsak a társadalmi létet a maga sajátos formájában tükrözi vissza, hanem tárgyául a társadalmi lét sajátos területe szolgál, és megvan a sajátos funkciója is a társadalom életében.

* Fejezet a szerzőnek „Vallás és filozófia” c. sajtó alatt levő könyvéből.

A kérdés tehát az, vajon a vallásnak mint speciális tudatformának azon túlmenően, hogy eszközei, kifejezőmódjai sajátosak, a társadalmi lét sajátos területe szolgál-e tárgyául. Mert az világos, hogy a politika az embereknek az államhoz való viszonyát tükrözi, a jog az uralkodó osztály akaratának a kifejezője, az erkölcs az embereknek egymáshoz, az egyénnek a társadalomhoz való kapcsolatait szabályozza, a művészetnél azonban a tárgy már kevésbé speciális, inkább csak a kifejezési forma az, amennyiben a valóságot érzéki képek alakjában ábrázolja; talán annyi megszorítást alkalmazhatunk ezzel kapcsolatban, hogy ez a valóság túlnyomóan antropomorfikus, hiszen elsősorban az emberek helyzete, nézetei, törekvései, cselekedetei, eszményei, álmai teszik ki ezt a valóságot, és embertől elvonatkoztatott tárgyai esetében is — pl. csendélet vagy tájképfestményénél — a főmondanivaló az emberi hangulat, nem pedig maga a természeti tárgy.

Már kevésbé érvényesül ez a megszorítás a tudománynál, amely a valóságot a maga objektivitásában tükrözi vissza. Itt a megszorítás csak annyiban jogosult, hogy az egyes tudományágak a valóság egyes területeit kutatják, és az illető területre szóló, tehát különös törvényekben fogalmazzák meg a visszatükröződést, és az összes tudományok egymás mellé állítása vagy egymásba fűzése sem eredményezheti az általános törvényt, mert ezek már átvezetnek a filozófiába, s így lesz a filozófia a valóságról szóló legáltalánosabb törvényszerűségek foglalatja, teljes világkép és — a korábban kifejtett okoknál fogva — teljes világnézet.

Viszont a vallásnál a megszorítás nem a tárgynál történik, amely, mint ugyancsak rámutattunk, minden létező, sőt nemlétező is, ennél fogva szintén teljes világnézet, hanem a formánál, amely a művészetekhez hasonlóan érzéki képekben közvetíti tartalmát, — de ellentétben a művészetekkel, amelyek speciális területet, vagy speciális módon fognak át (és nem véletlen, hogy a wágneri Gesamt-Kunst-törekvések átmennek a vallási szférába) a vallás — az egészre, — tart igényt.

Amikor tehát a korábbiakban annál a ténynél fogva, hogy a filozófia és a vallás is az általánosról szól, a közöset, a hasonlót vettük szemügyre, most éppen a marxizmus módot ad arra, hogy — a formai eltéréseken túlmenően, amelyeket már Hegel formulázott — a különbségeket kutassuk. E különbségeket — anélkül, hogy eredményeinket anticipálni akarnók — elsősorban a harmadik felsorolt jegyben, a sajátos társadalmi funkciójukban találjuk meg.

Közös valamennyi tudatformában, hogy azok mint szellemi termelés eredményei az anyagi termelésen alapulnak. Marx és Engels már elméletük érettségét mutató közös művükben, a „*Német Ideológiá*”-ban ezt úgy fejezik ki, hogy „az eszméknek, képzeteknek, a tudatnak a termelése először is közvetlenül bele van szöve az emberek anyagi tevékenységébe és anyagi érintkezésébe, a valóságos élet nyelvébe. A képzetalkotás, gondolkodás, az emberek szellemi érintkezése itt még anyagi magatartásuk közvetlen folyamánnyaként jelenik meg. A szellemi termelésre, ahogyan az egy nép politikájának, törvényeinek, erkölcsének, vallásának, metafizikájának stb. nyelvén testet ölt, ugyanez áll. Az emberek termelik képzeteiket, eszméiket stb., de a tényleges, ténykedő emberek, ahogyan őket termelőerőik és az azoknak megfelelő érintkezés egy meghatározott fejlettsége — fel egészen a legtágabb érintkezési alakulatokig — feltételezi. A tudat sohasem lehet más, mint a tudatos lét, az emberek léte pedig az ő tényleges életfolyamatuk. Ha az emberek és viszonyaik az egész

ideológiában, mint valami camera obscurában, fejük tetejére állítva jelennek meg, ez a jelenség éppúgy történelmi életfolyamatukból ered, mint ahogy a recehártyán a tárgyak megfordítva közvetlen fizikai életfolyamatukból”.

Marxnak és Engelsnek e fejtegetései azt célozzák, hogy végül is eljussanak a társadalmi lét és társadalmi tudat viszonyának első tudományos megfogalmazásáig: „nem a tudat határozza meg az életet, hanem az élet határozza meg a tudatot”, amely tétel későbbi fejlődése során csupán annyit módosul, hogy az élet bizonytalanabb fogalmából kikristályosodik a lét, illetve társadalmi lét fogalma. Ugyancsak fel kell figyelni arra, hogy a fenti fogalmazásban az ideológiának némiképp pejoratív értelmezést adnak, ha nem is kifejezetten, de bizonyos mértékig torz, a valóságot hamisan tükröző társadalmi tudatra utalnak — és ezen az alapon beszélnek az „egész ideológiáról”, mint feje tetejére állított tükörképről. Ha azonban tekintetbe vesszük, hogy — bár a többi tudatformáknál is számolni kell azzal, hogy a tükrözött és a tükröző között teljes adaequátság a törekvés viszonylagos végpontja, relatív eredmény, mint ahogy pl. éppen Marx és Engels voltak azok, akik a hegei filozófiát a fejetetejéről a talpára állították, s ezzel megalkották az adaequat megismerés legfontosabb eszközét, a materialista dialektikát — akkor világos, hogy a camera obscura és a recehártyán megjelenő fordított kép hasonlata az ideológia területére áttéve elsősorban a vallásra vonatkozik.

Anélkül, hogy e hasonlatból messzemenő következtetéseket akarnánk levonni, meg kell állapítani, hogy a recehártyán valóban fordítva jelenik meg a valóság képe, és mint ahogy a fényképező eljárásnál is meg kell fordítani a felvett képet, az ember — valószínűleg tapintó és más érzékei segítségével — főleg azonban idegmunkájával a képet a fejetetejéről a talpára állítja, és azért jelenik meg végül is a tudatában a kép úgy, amint azt rendszeren látjuk. Gyermekkel végzett pszichológiai vizsgálatok tanúsítják, hogy a képnek idegmunkával való megfordítása tényleges folyamat. De végeztek olyan kísérleteket is, hogy a felnőtt, normális ember, aki megszokta, hogy a dolgokat a talpára állítottan lássa, olyan szemüveget viselve, amely a látott valóságot a fejetetejére állítja, pár napi megszokás után ismét csak a talpára állítva látja a fordító szemüveg ellenére a tárgyakat, — bizonyosságául annak, hogy valóban lejátszódik a megfordítási idegtevékenység.

Az analógiát nem visszük olyan irányba, hogy amihez az egyes embernek napok kellene, az az egész emberiség életében pár évezred alatt megy végbe; hogy a valóságnak a vallásban mutatkozó égrevetített fordított tükörképe a történelmi tapasztalat során először egyes részleteiben mint szaktudományok, s végül a marxista filozófiában — mint tudományos világnézetben — egészében talpra állva most már helyesen tükrözi vissza a valóságot.

Ennek a jelenségnek okaira még lesz módunkban visszatérni. Egyelőre regisztráljuk itt Marx és Engels gondolatmenetét, illetve különböző műveikben annak leírását, mint alakulnak ki a vallások, mint változnak az egyes társadalmi formáknak megfelelően. Mert náluk azon van a hangsúly, hogy ezt a — társadalmi — összefüggést ábrázolják. Már a Német Ideológia leszögezi: „A tudat már eleve társadalmi termék és ez is marad, ameddig emberek egyáltalán léteznek”. A tudat — fejtegetik — eleinte csupán a legközelebbi érzéki környezetről való tudat és a maga tudatára ébredő egyéni kívüli más személyekkel és dolgokkal való korlátolt összefüggés tudata; egyidejűleg tudata a természetnek, amely kezdetben teljesen idegen, mindenható és megátámadhatatlan hatalomként lép szembe az emberekkel, amelyhez az emberek

teljesen állati módon viszonyulnak, amely félelmet ébreszt bennük, mint az állatban, s ily módon a természetnek tisztán állati tudata: *természetvallás*.

Nem kísérjük tovább részleteiben annak a folyamatnak a leírását, mint szabja meg ezt a természetvallást a társadalmi forma, és hogy ez a tétel fordítva is érvényes, amennyiben „az embereknek a természethez való korlátolt viszonya megszabja az emberek korlátolt viszonyát egymáshoz és egymáshoz való korlátolt viszonyuk a természethez való korlátolt viszonyukat”. Sokkal fontosabb „e birkatudat vagy törzsi tudat további fejlődése”, amelyet Marx és Engels három tényezőre vezetnek vissza, a népesség szaporulatára és az ezen alapuló szükségletek szaporodására és az ebből előálló termelékenység fokozódására, amennyiben ezzel kifejlődik a munka megosztása.

Marx és Engels műveikben számos helyen hangsúlyozzák a munkamegosztásnak az emberiség fejlődésében való döntő jelentőségét, de míg Marx megelégszik a probléma elvi-elméleti részének vizsgálatával, történelmileg pedig — a „*Tőke*” első kötetében — a manufaktúrában klasszikus alakot öltő formájában, tehát „a XVI. század közepétől a XVIII. század utolsó harmadáig” taglalja, a „*Gothai program kritikájá*”-ban pedig a munkamegosztás bizonyos történelmi formáinak a kommunista társadalom felső fokon való megszűnésének konzekvenciáit mutatja fel, — addig Engels az „*Anti-Dühring*”-ben, de különösen „*A család, magántulajdon és állam eredete*” c. művében történelmi kialakulásában ábrázolja ezt a folyamatot.

Engels — a nemek közötti „természetes” munkamegosztáson kívül, illetve azon túl három nagy társadalmi munkamegosztást különböztet meg. Az első munkamegosztás abban állott, hogy „pásztor-törzsek váltak ki a barbár népek nagy tömegéből”, a második nagy munkamegosztásnak pedig a kézműiparnak a földműveléstől való elválását tekinti, harmadiknak pedig a kereskedő osztály kialakulását. E szakaszokon belül a munkamegosztásnak számos fokát és ágazatát lehetne megkülönböztetni, a mi szempontunkból azonban nem ezek, hanem egy negyediknek mondható munkamegosztás a fontos, amely azonban abban is különbözik az első háromtól, hogy nem azok után, tehát bizonyos történelmi sorrendet betartva alakul ki, hanem az első háromon belül, majd azon túl is, a történelmi fejlődésnek úgyszólván minden szakaszát át meg átszöve, hogy végül is a maga teljes mivoltában csak a rab-szolgatartó társadalomban táruljon elénk: a *fizikai és szellemi munka kettéválása*.

Engels — Morgan „*Ancient Society*” c. könyvének eredményeire támaszkodva és ezeket újabb kutatók eredményeivel alátámasztva és általánosítva — csupán azt tekintette feladatának, hogy az immár kiépített és végleges formába öltöztetett módszert, a történelmi materializmust egy írott történelem előtti korszakon kipróbálja, és helyességét és használhatóságát demonstrálja, ezért a társadalmi munkamegosztást csupán az anyagi termelés síkján kíséri figyelemmel. Morgan azonban, aki az amerikai őstársadalmak egész életét átfogóan szemléli, rámutat, hogy már a vadság korszakában, de a barbárság alsó fokán egész világosan elkezdődik a társadalomban ez a negyedik fajta munkamegosztás. A legkezdetlegesebb formákra még analógia sem található, de már az irokez nemzetségnél, tehát a vadság középfokán, a nemzetségbe való nem vérszerinti rokon, azaz idegen felvétele bizonyos meghatározott szertartás szerint ment végbe. A nemzetség tagjai közül kiválasztottak egy bizonyos számú férfit és nőt, akik a „hit őrzői” lettek, és ezeknek kellett végrehajtani a szertartást. „Anélkül, hogy főnöki mivolt vagy a papság egyetlen jegye

jelen lett volna, végezték ezek a funkciókat” — írja Morgan, jelezve, hogy az akkor uralkodó „természetes demokrácia”, az állam vagy más hatalmi szervezet nélkül alakultak ki e funkciók és azok végrehajtó személyei.

Anélkül azonban, hogy mind e formák fejlődését még csak vázlatosan is ismertetnénk, két mozzanatot emelnénk ki. Az egyik, hogy ezek az először egy-egy ceremóniára kiválasztottak lassankint igyekeztek e kiválasztottságot állandósítani, majd az e révén szerzett befolyást, előnyöket s végül felsőbb-séget a maguk számára biztosítani, hiszen e különleges hely kellemesebb, mint a közösség összmunkájában való részvétel. Így e kiemelték — később varázslók, papok, tudósok egy személyben — az elsők voltak, akiket a közösség tartott el szellemi szolgálataikért, és ez az állapot természetesen arra indította ezeket a kiemelteteket; hogy „titkaikat” még inkább ködbe rejtsék, misztifikálják, kiválasztottságukat elismertessék, s ezzel a maguk számára monopolizálják.

Persze, ha e folyamatban volt is egy szemernyi tudatosság, racionalitás, — alapjában véve az egészet az ösztönösség, a hagyományok, szokások uralták. Erre mutat az a megfelelés is — és ez a másik aláhuzandó mozzanat —, amely az egyes társadalmi formációk és a vallási formák között megállapítható. Ez persze séma, de mivel százezer évek történetéről és nagyjában feltevésekről van szó, nem is lehet más, mint séma.

Ezek szerint a vadság három korszakának, aminek során az emberiség a pattintgatott kőszerszámoktól a csiszolt kő, csont és faszerszámokon keresztül eljut az íj és nyíl használatáig, a gyújtógetéstől a halászatig, majd vadászatig, a fánlakástól a cölöpházakig és barlanglakásig, a horda promiszkuitásától a nemzetséig, a csoportházassáig, majd a patriarkális családformáig, — mindennek a tűzimádás és a totemizmus kezdete felel meg a vallás vonalán, amely azonban keveredik a „tudomány” babonaként és varázslatként jelentkező formáival, és a művészet területén a tetoválással, arcfestéssel, barlangfestéssel és kultikus jellegű táncokkal és zenével.

A barbárság három fokán pedig az állatok megszelídítésével és tenyésztésével, a földműveléssel, bányászattal, fazekassággal és szövés-fonással, az ezzel járó primitív termékcserével formákkal, párhuzamosan kialakul a nomadizmusról való áttérés az időleges, majd állandó letelepedésre, a patriarkális rendszer felbomlására és a törzsi szerkezet uralkodóvá válására, ami azonban csírájában magában rejt — éppúgy, mint a termelési viszonyokban az átmenetet a magántulajdonon és a rabszolgaságon alapuló rendszerre — az államrendhez való közelítést, a jogrendszerben pedig az anyajogú polyandrián és az apajogú polygámián keresztül, a syndiazmikus családformák előtérbe kerülését, amiből a következő lépés már a laza monogámia lesz.

A vallás vonala ekkor már világosabb, és a művészettől vagy a „tudománytól” (ék, rovás, képírás, hieroglifa, betűírás, számrendszer, orvoslás) jobban elválasztható, de világosabb a valláson belül is: a totemizmustól az animizmuson keresztül a fetiszizmusig, hogy majd azután már a Morgan által civilizációnak nevezett következő korszakban — a homerosi átmenet a rabszolgatartó társadalomba — a mithológia s ezen keresztül az antropomorfikus vallásformák kezdjenek kialakulni.

A munkamegosztásnak ez a fajtája megvilágítja azt a jelenséget, amelyről a Német Ideológia szól, hogy ti. attól a pillanattól kezdve, amikor bekövetkezik az anyagi és szellemi munka megosztása, „a tudat valóban azt képzelheti, hogy valami más, mint a fennálló gyakorlat tudata, hogy való-

ságosan képzelhet valamit anélkül, hogy valami valóságosat képviselne, — ettől a pillanattól kezdve a tudatnak módjában áll, hogy emancipálja magát a világtól és áttérjen a »tisztza« elmélet, teológia, filozófia, erkölcs stb. kialakítására».

Ez az emancipáció már fél magyarázat arra, hogy az ideológia egyes ágai miért fejetetején álló tükörképet adnak a valóságról, — de majdnem teljessé válik a magyarázat a Német Ideológia további fejtegetésével, nevezetesen azzal a tétellel, hogy „ha ez az elmélet, teológia, filozófia, erkölcs stb. ellentmondásba kerül is a fennálló viszonyokkal, ez csak azért történhetik, mert a fennálló társadalmi viszonyok ellentmondásba kerültek a fennálló termelőerővel” — s ez egyben arra nézve is felvilágosítást ad, miért foglalkoznak viszonylag keveset Marx és Engels az őstársadalmak vallásaival, és miért elsősorban az osztálytársadalmak vallásai érdeklik őket. Azért ugyanis, mert a vallásnak a valósághoz való tótágast álló viszonya elsősorban az osztályszerkezet antagonisztikus jellegével függ össze, de összefügg ezzel a tótágas másik forrása is, a hamis ideológiák természetadta gyökerei, az a tény, hogy az ember nemcsak társadalmi, hanem biológiai-fiziológiai lény is, és ebbe beleértendő a megismerőképesség történelmileg determinált sajátossága is, ami abban nyilvánul, hogy a Német Ideológia szavaival szólva: „ameddig létezik a hasadás a különös és közös érdek között, ameddig tehát a tevékenység megosztása nem önkéntes, hanem természetadta, addig az ember saját tette (és hozzátehetjük: gondolatai, érzelmei és eszméi) egy számára idegen, vele szembenálló hatalommá válik, amely őt leigázza, ahelyett, hogy ő uralkodnék felette”.

A Német Ideológia egyben megadja az osztálytársadalmak ideológiai — vallási — formáinak kutatásához a vezető szempontokat és a módszert is, amelynek lényege, hogy a valóságos termelési folyamatot fejt ki — „mégpedig a közvetlen élet anyagi termeléséből kiindulva” — és az ezzel a termelési móddal összefüggő és általa létrehozott érintkezési formát, tehát a polgári társadalmat a maga különböző fejlődési fokaiban az egész történelem alapzataként fogja fel, és egyrészt cselekvésében mint államot ábrázolja, másrészt a tudat összes különböző elméleti termékeit és formáit, vallást, filozófiát, erkölcsöt stb. belőle magyarázza, egyszóval „nem a gyakorlatot magyarázza az eszméből, hanem az eszmealakulatokat az anyagi gyakorlatból”, és ehhez mérten arra az eredményre is jut, hogy a tudat valamennyi formája és terméke nem szellemi kritika által, nem az „öntudatba” való feloldás vagy „lidércé”, „kísérletté”, „rigolyává” való átváltoztatás által, hanem csakis azoknak a reális társadalmi viszonyoknak gyakorlati megdöntése által oldható fel, amelyekből ezek az idealista fantazmagóriák származtak, — hogy nem a kritika, hanem a forradalom a hajtóereje a történelemnek, a vallás, a filozófia és az egyéb elmélet történetének is.

Ez a felfogás készletti aztán Marxot és Engelst arra, hogy a kortársi — újhegeliánusi — valláskritikával szembeállítsák a maguk történeti-logikai módszerét, amely ezen a területen is döntő fordulatot jelent, amennyiben magában hordja azt a konzekvenciát, hogy nem elégedhetnek meg többé a világ magyarázatával, hanem annak forradalmi megváltoztatására is törek-szenek.

Ez azonban nem jelenti azt, mintha Marx és Engels ne értékelnék a polgári valláskritikát, de egyben felmutatják annak korlátait is. Így Engels a „*Zur Geschichte des Urchristentums*” c. tanulmányában a német bibliakriti-

kának két irányát akként ismerteti, mint az „őskereszténység történetére vonatkozó ismeretünk egyetlen tudományos alapját”. Az egyik irány az ún. *tübingeri iskola*, amelyhez lényegében Dávid Friedrich *Strauss*, a „*Jézus élete*” szerzője is tartozik. Ez iskola eredményeként könyvelhető el, hogy bebizonyítja: a négy evangélium nem szemtanúk tudósításai, hanem elveszett iratok későbbi átdolgozásai, és hogy a Pál apostolnak tulajdonított levelek közül legfeljebb négy valódi. További vívmányai, hogy minden csodát és ellentmondást mint megengedhetlent eltávolít a történeti elbeszélésből. Egyszóval, hogy a kritikai vizsgálatában elmegy odáig, „ameddig egy teológiai iskola elmehet”, — de ugyanakkor megpróbálja „menteni, ami menthető”.

A *második irányt* már csupán egyetlen férfi — Bruno *Bauer* képviseli. Az ő érdeme Engels szerint nemcsak az evangéliumok és apostoli levelek kérelhetetlen kritikájából áll, hanem abból, hogy első volt, aki nemcsak a zsidó és görög—alexandriai, hanem a tisztán görög és görög—római elemeket is megvizsgálja, amelyek lehetővé tették, hogy a kereszténység világvallássá fejlődjék. Bauer ugyanis bebizonyítja, hogy a kereszténységet nem kívülről, Judeából importálták a római—görög világba, hanem hogy az ennek a világnak sajátos terméke. De hogy ezt igazolja, Bauer kénytelen a kronológiával meglehetősen szabadon bánni, így szerinte a kereszténység a flaviusi császárok alatt, az újtestamentumi irodalom pedig Hadrianus, Antonius és Marcus Aurelius idejében keletkezett, amivel Bauer a Jézusról és tanítványairól szóló elbeszélésektől minden történelmi háttérrel megfoszt, és ezzel ezekből az elbeszélésekből tisztára mesék, legendák lesznek. Engels véleménye szerint az igazság valószínűleg a két iskola állításai között lesz. Sejtelmét, amely szerint esetleges „új leletek Rómában, Keleten, főleg pedig Egyiptomban sokkal többet fognak tisztázni, mint minden kritika”, találoán igazolják az 1947-ben felfedezett Holt-tengeri héber kézirat-leletek.

A valláskritikai irányzatokhoz hozzá kell azonban tenni *harmadiknak* *Feuerbach*-ot, akivel Marx és Engels bőven és számos helyen foglalkoznak, de akiről a leglényegesebbet Marx már a *Feuerbach* tézisekben tömören összefoglalja. Ezek a tézisek, — a 4., a 6. és a 7. azonban nemcsak *Feuerbach* felfogásának bírálatát, hanem Marxnak — és Engelsnek is, aki, amint mindjárt látni fogjuk, a kifejtés feladatát vállalta — a vallást illető pozitív álláspontját is tartalmazzák. „*Feuerbach* — hangzik a 6. tétel — a vallásos lényegyet feloldja az emberi lényegben. De az ember lényege nem valami az egyes egyénben lakozó elvontság. Az ember lényege a maga valóságában a társadalmi viszonyok összessége. *Feuerbach*, aki ennek a valóságos lényegnek a kritikájába nem bocsátkozik, kénytelen ezért elvonatkoztatni a történelmi folyamattól, a vallásos lelkiületet önmagában megrögzíteni és elvont — elszigetelt — emberi egyént feltételezni...” — „*Feuerbach* tehát — folytatja a 7. tézisben — nem látja, hogy a »vallásos lelkiület« maga is társadalmi termék és hogy az elvont egyén, melyet elemez, a valóságban valamely meghatározott társadalmi formához tartozik”. S végül a 4. tézisben megadja a pozitív kutatás irányát: „*Feurbach* abból a tényből indul ki, hogy az ember a vallásban elidegenedett önmagától, hogy a világ kettévált egy vallásos, képzelt és egy valóságos világra. Munkája abban áll, hogy a vallásos világot feloldja világi alapjában. Szem elől téveszti, hogy ennek a munkának az elvégzése után a földolog még hátra van. Az a tény ugyanis, hogy a világi alap elválik önmagától és mint önálló birodalom a fellegekben rögződik meg, csakis azzal magyarázható, hogy ez a világi alap meghasonlott önmagával és ellentmond önmagának. Ezt a

világi alapot kell tehát először a maga ellentmondásában megérteni, és azután az ellentmondás kiküszöbölésével gyakorlatilag forradalmasítani. Így pl. miután felfedeztük, hogy a földi család a szent család nyitja, az előbbit magát kell elméletileg bíráló alá vetnünk és a gyakorlatban forradalmilag átalakítanunk”.

Ezt a „födolgot” vállalta aztán a maga önmegtagadó, önfeláldozó módján Engels; nem rendszeres, önálló műben, hanem különböző munkáiban elszórtan, egy-egy kérdésre újból és újból visszatérve, azt más-más oldalról megvilágítva. E pozitív kifejtést próbáljuk az alábbiakban röviden összefoglalni, de nem egyszer Engels saját szavaival visszaadni.

Álljon itt mindenekelőtt Engels felfogása a vallás mibenlétére vonatkozólag. Az „*Anti-Dühring*”-ben mutat rá részletesen, hogy minden vallás azoknak a külső hatalmaknak a fantasztikus visszatükröződése az emberek fejében, amelyek mindennapi létükön uralkodnak. Ebben a tükröképben a földi hatalmak természetfeletti formában mutatkoznak. A történelem kezdetén e hatalmak a természet erői, amelyek azután különböző népeknél a legváltozatosabb és legtarkább megszemélyesítéseken mennek keresztül. De e természeti hatalmak mellett hamarosan jelentkeznek a társadalmi hatalmak is, amelyek az emberek számára eleinte éppoly idegenek, és megmagyarázhatatlanok, és amelyekről éppúgy azt hiszik, hogy természeti szükségszerűséggel uralkodnak rajtuk, mint a természeti hatalmakról. „A fantázia alakok, amelyekben eleinte csak a természet titokzatos erői tükröződtek vissza, ezzel társadalmi attribútumokat is nyernek, történeti hatalmak reprezentánsai lesznek.”

A további fejlődés, hogy a sok isten valamennyi természeti és társadalmi tulajdonságát átviszik egy mindenható istenre, aki maga ismét csak „az elvont ember reflexe”. Így jött létre a monotheizmus, amely azután lehetővé tette, hogy az emberek a rajtuk uralkodó idegen, természeti és társadalmi hatalmakkal szemben a magatartás érzelmi formái között viszonyuljanak. Megmutatkozik ez még a mai polgári társadalomban is, amelyben az emberek által létrehozott gazdasági viszonyok, a maguk által készített termelési eszközök úgy uralkodnak rajtuk, mint idegen hatalmak. S ami még súlyosabbá teszi a helyzetet, vagyis ami nehezíti az ilyen uralom alól való felszabadulást, az a vallásnak az a sajátossága, amelyre a fiatal Marx mutat a hegeli jogbölcselet kritikájához írott Bevezetésében, hogy ti. a vallás egyben „a szorongatott teremtmény sóhaja, egy szívtelen világ kedélye”, — „e siralomvölgy dicsfénye”, — „ópium a nép számára”.

Ami már most a részleteket, illetve az egyes társadalmi formáknak megfelelő vallásokat, „a nép illuzórikus boldogságát” illeti, Engels az őstársadalmat, mint említettük, csak futólag érinti. Egy vonatkozást emel ki — a „Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása” c. könyvében, amelyben — mint látni fogjuk — egyébként elég részletesen foglalkozik a vallással, — éspedig az álom, a lélek és a vallás összefüggését, amennyiben utal arra, hogy az emberek, akik még teljesen homályban voltak saját testük szerkezetét illetőleg, az álom jelenségeinek hatása alatt azt képelték, hogy gondolkodásuk és érzékelésük nem testük, hanem valamely külön lélek tevékenysége, mely e testben lakik és a halál után elhagyja azt. Utal a múlt század második felében tudományos utazók még személyes kutatás alapján tett megfigyeléseire — így a guyanai indiánoknál észlelt tapasztalatokra —, akiknél, azaz a barbárság alsó fokán álló törzseknél, az az általános nézet,

hogyan az álomban megjelenő emberi alakok lelkek, amelyek ideiglenesen elhagyták testüket. „Ugyanilyen úton, a természeti erők megszemélyesítése révén keletkeztek az első istenek, akik a vallás további fejlődésénél mindinkább túlvilági alakot öltöttek.” A vallás tehát egészen kezdetleges időben keletkezett „az embereknek igen ferde, kezdetleges képzeiteiből saját magukról és az őket környező külső természetről”.

A további fejlődését illetőleg — mint láttuk — mint meghatározó motívum hozzájárulnak a társadalmi körülmények, ugyanakkor azonban van a vallásnak bizonyos korlátok között, viszonylagosan immanens fejlődése is. Ezt Engels — a Feuerbach zárófejezetében — úgy fejezi ki, hogy „minden ideológia, ha már megvan, az adott képzetek anyagához kapcsolódva fejlődik és ezt az anyagot továbbfejleszti. Másképpen nem volna ideológia, vagyis nem foglalkoznék a gondolatokkal úgy, mintha azok önálló, függetlenül fejlődő, csak saját törvényszerűségeiknek alávetett lényegek volnának”.

A vallásnak ez igen fontos attribútuma, ami azzal függ össze, hogy az emberek tudata előtt rejtve marad az a tény — amit azután csak a marxizmus tár fel —, hogy a gondolatfolyamat menetét végül is maguknak az embereknek anyagi életfeltételei határozzák meg, „akiknek fejében ez a folyamat végbemegy”. Átvetítve ezt az általános ideológiai jelenséget a vallásra, amikor tehát a vallások differenciálódását tapasztaljuk az őstársadalmakban, ez azzal függ össze, hogy az eredeti vallásos képzetek, amelyek nagyjában közösek a rokon népcsoportoknál, a csoport szétválása után minden népnél sajátos fejlődésen mennek keresztül a nekik megszabott életfeltételeknek megfelelően.

Ezt a történelmi folyamatot Engels nem írja le, csupán utal arra, hogy azt a népcsoportok egész soránál, főleg az árja, úgynevezett indoeurópai népcsoportnál részleteiben az összehasonlító mitológia tárta fel, amelynek eredményeit abban összegezi, hogy azok az istenek, akiket így minden nép megalkotott magának, nemzeti istenek voltak, akiknek birodalma nem terjedt messzebbre, mint az általuk védelmezendő terület. Ezeknek határain túl más istenek uralkodnak, akiknek hatalmát senki sem vonta kétségbe. Ezek az istenek csak addig élhettek a képzeletben, ameddig a nemzet fennállt: „a nemzet pusztulásával ütött az ó órájuk is”.

Persze, Engels a nemzeti vallások taglalásánál nem a modern burzsoá nemzetekre, hanem a római birodalom előtti társadalmi alakulatokra gondol. A római világbirodalom megalakulása magával hozta a vallások fejlődésének az eddigiekkel ellentétes irányát, az integrálódásukat, vagy ahogyan Engels kifejti: „az a szükséglet, hogy a világbirodalmat világvallással egészítsék ki, világosan szembetűnik azokban a kísérletekben, melyekkel minden némiképpen is tisztos idegen istennek Rómában elismerést igyekeztek szerezni, és oltárt állítani a honi istenek mellett”. De hogy Engels ebben a törekvésben objektív történelmi folyamatot lát, amely nem államférfiak belátásán, politikai okosságán múlik, mutatják a fentiekhez fűzött befejező szavai: „Új világvallást nem lehet ilyenképpen császári rendeletekkel létrehozni.”

Az új világvallás, a *kereszténység*, eredete, kialakító tényezői, szerepe nem kevés tudományos töprengést okozott Engelsnek. Mutatják ezt azok a különböző műveiben szétszórt gondolatok, amelyek rendszeres kifejtésre még nem értek meg nála, de amelyek megoldását — történelmi távlatból és számba véve az addig ismert kevés anyagot — helyes irányban kereste.

Marx és Engels módszere és a tárgyra vonatkozó közvetlen útmutatásai eredményezték, hogy lényegileg a kereszténység eredetére, világvallássá fejlőd-

désére vonatkozó kutatások útja kettévált: polgárra és marxistára. A marxizmus fellépéséig, az akkor még haladó polgárság is megtette e tekintetben a magáét: kritikailag álltak szemben a hagyományokkal, és „emberi közelségbe” hozták a kereszténység legendakoszorújának szereplőit, kimutatták az evangéliumban előforduló ellentmondásokat, és megpróbálkoztak az ész-elv alkalmazásával, valamiféle interpretációval is. De még azoknak a kutatóknak is, akik a hivatalos egyházzal, annak álláspontjával szembe kerültek, korlátokat szabott osztályhelyzetük, s így háttérbe szorult a mozgalom szociális—történelmi jellege.

A marxizmus fellépése, a szocialista mozgalom megerősödése nyomán, a tőkés társadalom létének kérdőjelessé válása, majd veszélyeztetettsége idején azonban még ezek a haladó tendenciák is eltűntek a polgári, kereszténységet kutató tudományból, és egyre inkább előtérbe került az alaptörékvés: megmenteni a dogmákból, amit lehet, kiemelni a keresztény vallás és az egyház jelentőségét az emberiség sorsát illetőleg, sőt analógiákkal alátámasztani azt a jelszót, hogy a szocialista mozgalom vallási mozgalom, a marxizmus torz teológia, azaz mindez csak időleges eltévelyedés, mert az igaz és örök vallás — bármilyen átmeneti formákban jelentkezzék is — lényegileg a kereszténység, ahova előbb utóbb megtér minden eretnecség. Végeredményben tehát az eredetileg kritikailag indult polgári kutatásból — a polgárság retrográddá válásával és nem kis mértékben a marxizmus kutatásai nyomán feltárult eredményekkel, amelyek homlokegyenest ellenkeztek a polgári tudomány eredményeivel — szimpla apologetika lett, egyre inkább hasznavehetetlenné vált a tudományos—történeti kutatás számára.

Amit a marxista kutatás eredményezett, két irányú: az egyik a polgári haladó hagyományok nyomán végzett további kritikai elemzés, amelyek révén nagyjában a következőket állapították meg: Az eddigi felfogásokkal ellentétben, amelyek szerint az evangéliumok Krisztus születése időtájt vagy nem sokkal később — még Engels is 67—68. évre teszi — keletkeztek, minden valószínűség szerint nem korábban, mint a II. század közepén készültek. Jézus történeti létezése méginkább kérdőjeles lett, viszont, mint *Kautsky* a „*Kereszténység eredete*” c. művében kimutatja, Jézus személyéről ugyan semmi határozottat nem mondhatunk, viszont „a kereszténység az ő személyének bevonása nélkül is megmagyarázható”.

Ezzel adódtak a további kutatási feladatok, mint annak igazolása, hogy kisebb gyülekezetek integrálódása eredményeként jött létre az egyház, hogy az evangéliumi mítoszok sok közvetlen és közvetett — gyakran egész távoli — forrásból táplálkozva alakultak ki, és számos helyük későbbi átírás és betoldás, az egyház szükségleteinek megfelelően, hogy azután a qumrani leletek révén arra is fény derüljön, hogy a kereszténység valószínűleg nem is Palesztinában keletkezett, és hogy keresztény ritusok, mítoszok és ideológia már több mint egy évszázaddal korábban meghonosodtak, mint ahogyan eddig a teológia Jézus születésének időpontját megállapította.

A marxista kutatás másik ága abba az irányba terelődött, hogy azt a problémát fejtsse meg, hogyan és miért lett a rengeteg gyülekezet, szekta, eretnecség között éppen az evangéliumi kereszténység az uralkodó irány, és mit tett lehetővé, hogy ez azután világvallássá fejlődjék. Ezek a kérdések foglalkoztatják — bár még nem ilyen kikristályosodott formában — Engelst is, aki több kisebb-nagyobb tanulmányt is ír ebben a tárgykörben. Így az 1882-ből származó cikk „*Bruno Bauer und das Urchristentum*” a kereszténység törté-

nelmi eredetét kutatja, szembeszállva mind a középkori szabadgondolkodók, mind pedig a 18. századi felvilágosítók álláspontjával, akik szerint a vallás családok műve. „Egy olyan vallással — írja —, amely a római világbirodalmat alávetette magának és a civilizált emberiség túlnyomó részét 1800 éven át uralta, nem készülünk el, ha azt egyszerűen csalóktól összeeszkábált értelmetlenségnek nyilváníthatjuk.” A dolognak akkor jutunk a nyitjára, ha keletkezését és fejlődését azokból a történelmi feltételekből meg tudjuk magyarázni, amelyek között keletkeztek és uralomra jutottak. A kereszténységgel kapcsolatban is azt a kérdést kell megoldani, hogyan történt, hogy „a római birodalom néptömegei ezt a még hozzá rabszolgáktól és elnyomottaktól hirdetett értelmetlenséget minden más vallásnak elébehelyezték, úgyhogy végül a becsvágyó Konstantin ennek az értelmetlen vallásnak a felvételében látta a legjobb eszközt arra, hogy a római világ egyeduralmának felújítására fordítsa magát”.

Ezt az általános kérdést aztán azzá a problémává szűkíti, hogy — nagyrészt Bruno Bauer kutatásait alapul véve — honnan származnak azok a képzetek és gondolatok, amelyek a kereszténységben egy fajta rendszerré kapcsolódtak, és hogyan jutottak ezek világalomra, és elfogadja Bruno Bauer végkövetkeztetését, hogy „Philo, az alexandriai zsidó a kereszténység tulajdonképpeni apja és Seneca, a római sztoikus úgyszólván a nagybátyja”, vagyis, hogy nyugati és keleti nézetek összeolvadásától van szó, és ezek a nézetek az ember veleszületett bűnösségére, a Logosra mint az isten és ember közötti közvetítőre, az állatáldozatnak istenhez való szívbéli fordulására stb. vonatkoznak.

Lényeges vonás, hogy az új vallásfilozófia az eddigi világregndet megfordítja, követőit a szegények, nyomorultak, rabszolgák és elesettek között keresi és a gazdagokat, hatalmasokat, kiváltságosokat megveti, és hogy ezzel minden világi élvezet megvetését és a hús sanyargatását előírja. Mindezekre vonatkozó fejtegetéseit azonban elhanyagolhatjuk, minthogy lényegükben nem haladják túl Bruno Bauer eszméit. Annál fontosabbak Engels taglalásai a kereszténység győzelmét és világalomra jutását előidéző okokat illetőleg. Itt már elhagyja Bauer fejtegetéseit, amelyek minduntalan „a német filozófus idealizmusába ütköznek”, és nemesak saját reflexióit, hanem e pontra nézve végeztet önálló kutatásainak eredményeit is adja.

Azokat a hatásokat, amelyek előálltak a római hódítások nyomán megváltozott politikai állapotok és társadalmi életfeltételek következtében, Engels három pontban foglalja össze: 1. A rendi tagolódás helyébe (eltekintve a rabszolgaságtól) a római polgár és a nem-polgár közötti egyszerű különbség lépett. 2. A római helytartóknak a római állam nevében végrehajtott zsarolásai, az egyre jobban szorító adóprés. 3. A meghódított területeken mindenütt római bírák római jog szerint ítéleztek, a honi társadalmi rendet ezzel érvénytelené tették, amennyiben eltértek a római jogrendtől. Ezzel a tartományok viszonyai egyre inkább hasonultak Róma és Itália viszonyaihoz.

A lakosság három, a legkülönbözőbb elemekből és nemzetiségekből összedobált osztályból áll: 1. a gazdagok, köztük számos felszabadult rabszolga (Patronius), nagybirtokosok, uzsorások (sokszor mindkettő egy személyben, mint Seneca); 2. vagyontalan szabadok, Rómában az állam eltartottjai, a tartományokban egyik napról a másikra tengődők; 3. a rabszolgák nagy tömege. „Az első két osztály csaknem olyan jogtalan volt az állammal, azaz a császárral szemben, mint a rabszolgák uraikkal szemben”. Ez az általános jogtalanság és jobb állapotok lehetőségében való kételkedés általános elernyedéssel és demoralizációval járt együtt.

Engels sorra veszi az egyes osztályokat és azok létbizonytalanságából vezeti le az új vallás iránti fogékonyságukat. Hogy ilyen összefüggés van, azt nyilvánvalóvá teszi, hogy a szabad parasztság, amelyet a társadalmi átalakulás a legkevésbé érintett, a vallási változásnak is a legtovább állt ellent, — utal rá, hogy a Peloponnesos szigetén a parasztok még a 9. században is Zeusnak áldoztak. Az anyagi létbizonytalanság magával hozta a morális bizonytalanságot. „A jelen elviselhetetlen — írja —, a jövő, ha lehet, még fenyegetőbb. Nincs kivezető út.” De minden osztályban voltak emberek, akik az anyagi megváltásban kételkedve, mint pótlékot szellemi megváltást kerestek — „a tudatban levő vigaszt, amely megőrizte őket, a teljes kétségbeeséstől”. Ezt a vigaszt nem tudta nyújtani sem a sztoicizmus, sem az epikureizmus, — „nem az elveszett filozófiát, hanem az elveszett vallást kellett pótolni” — a vigasznak „vallási formában kellett jelentkeznie, mint akkor és egész a 17. századig mindennek, ami a tömegeket megragadta”.

Ebben az általános gazdasági, politikai, intellektuális és erkölcsi felbomlásban lépett fel a kereszténység és pedig minden eddigi vallás alapvető ellentétéképp. Ezeket az ellentéteket Engels a következőkben foglalja össze:

1. Az eddigi vallásokban a szertartás volt a fődolog. A kereszténység sem szertartásokat, sem áldozatokat és körmeneteket eredetileg nem ismert. „Amennyiben így minden nemzeti vallást és szertartást elvet, minden néphez megkülönböztetés nélkül fordul, így lesz az első lehetséges világvallás.”

2. A kereszténység megütötte azt a hangot, amely számtalan lélekben visszhangra talált. Az idők mostohasága, az általános anyagi és erkölcsi nyomorúság miatti minden panaszra válasz volt „a keresztény büntudat: a világ rosszasága a te bűnöd, a te és tiedd saját belső rosszasága”.

3. Az általános szerencsétlenségben való bűnrészesség tudata volt az előfeltétele azután a szellemi megváltozásnak, amelyet a kereszténység egyidejűleg hirdetett. És ez a szellemi megváltás olyan formában jelentkezett, hogy azt minden eddigi vallás követője könnyen megértette. (A megsértett istenség kiengesztelésére hozott engesztelő áldozat.) Így történt aztán, hogy a próféták és prédikátorok ezrei közül, „akik abban az időben a pusztságokat a maguk számtalan vallásújításaikkal benépesítették,” egyedül a kereszténység alapítói érték el sikereket.

Ez a kereszténység persze egyáltalán nem a mai, de még a niceai zsinat kereszténysége sem volt. Mint egy későbbi tanulmányban — „*A kinyilatkoztatás könyve*”-ben megírja, „ezt a kereszténységet, mint minden más vagy forradalmi mozgalmat, a tömegek teremtették meg”. A szekták, vallások százzai, próféták prédikátorok ezrei tűntek fel ebben az időben, és ezek spontán működéséből, egymással való vitáiból, súrlódásaiból — mint a „Bruno Bauer és az őskereszténység” c. tanulmányában szellemesen és találóan megjegyzi — valósággal darwini harcban a szekták, csoportok, közösségek közötti „természetes kiválasztódás” alapján jutott győzelemre a kereszténység, amelynek legprimitívebb formája aztán megtelítődött az akkor ismert filozófiai irányok különböző tanításaival.

Hogy a magunk részéről is hozzájáruljunk Engels helyes megállapításaihoz illusztrációkkal, csupán egy-két „pogány” filozófusra utalnánk, akikből tanúsítható Engels igaza, hogy „az újtestamentumnak egész fejezetei mintha csaknem szóserint ezek műveiből lennének kiírva”. Így a tyanoi *Apollonius*, aki Nero idejében mint csodatevő járta be a római birodalom különböző

vidékeit, *Philostratos*nál (i. sz. 200 körül) már Krisztus ellenlábasaként szerepel (Szűz Anyától születés, gyógyítási módok, feltámadás stb.), a kereszténységet erősen támadó *Celsus* (i. sz. II. sz.) isten és ember közé felvesz démonokat, angyalokat és hősöket, a szíriai *Numenius* (i. sz. II. sz.) az isteni Szentháromságról beszél: 1. az első isten az atya, 2. az isteni világalkotó a fiú, és 3. maga a világ az első kettő leszármazottja. *Philoról* és *Senecaról* csak azért nem szólunk, mert az ő hatásukat Engels maga is nyomon követi, és a későbbi pogányokat *Plotinost* a III. századból, *Proklost* az V. századból is csak megemlítjük, minthogy ezek — már a kereszténység illegalitásának szakasza elmúltával, sőt hatalomra kerülése folyamataiban — tudatosan szembefordulva a keresztény vallással hozzájárulnak saját filozófiájukkal a keresztény ideológia kialakításához, az „utolsó rómairol”, *Boethiusról*, a börtönben írt „*Consolatio Philosophiae*” szerzőjéről nem is beszélve, akiről a filozófiatörténet máig sem tudta megállapítani, vajon keresztény volt-e vagy pogány. Mert egyik oldalról nemcsak a skolasztika előfutárának, hanem valósággal egyik megalapítójának tekintik, (lefordítja Platón és Arisztotelész műveit latinra, kommentárokat ír Arisztotelész analitikájához, logikájához, a szofista álkövetkeztetésekhez, és ezek lettek a főforrások a X—XIII. századbeli skolasztikusok számára), — mások pedig rámutatnak, hogy a VI. század elején készült *Consolatio mentes* minden keresztény egyházi színezettől, Krisztus neve egyáltalán nem fordul elő, s bibliai utalások sincsenek benne.

Pedig ez már későbbi periódus, — míg az az őskereszténység, amelyről Engels beszél, az első három századé, az illegalitás állapotáé. Ebben a kereszténységben még nincs szó az eredendő bűnről, sem a Szentháromságról, Jézus a „bárány”, aki istennek alá van rendelve, a meggyilkolt szentek, a mártírok ebben az időben még istenhez bosszúért könyörögnek — és így tovább, hogy azután Engels arra a végkövetkeztetésre jusson, hogy ebben az állapotában „a kereszténység csupán a judeizmus egyik szektája volt”.

Ezt a tételt támasztja alá további bizonyítékokkal „*Zur Geschichte des Urchristentums*” c. tanulmányában is, amikor rámutat, hogy János evangéliumában, „az egész biblia eme látszólag leghomályosabb, de — hála a német kritikának — ma már a legérthetőbb és legátlátszóbb könyvében” a szerzőnek soha eszébe sem jut magát és hittestvéreit másképp, mint zsidóknak nevezni. Számos idézettel tanúsítja, hogy itt nem tudatos keresztényekről, hanem olyan emberekről van szó, akik magukat zsidóknak tekintik. Persze Engels világosan látja és aláhúzza, hogy ez a zsidóság a korábbiak egy új fejlődési szakasza, „de éppen ezért az egyetlen igaz is”, szerző tehát — Engels i. sz. 69. évre teszi a könyv keletkezését — hét évtizeddel „mestere” születése és négy évtizeddel feltámadása után sem tudta, hogy „a vallásos fejlődés egy egészen új fázisát képviselte, amely később a legforradalmibb elemek egyike lett az emberi szellem történetében”.

Csak ebből a beállítottságból érthető azután a kereszténység lényege is: az, hogy ezeknek a kis szektáknak, közösségeknek és törzseknek vagy legfeljebb kis népeknek a hatalmas római birodalom elleni elégedetlenségéből nem született olyan optimista elmélet, amely a visszasságok, kegyetlenségek, nyomor és elnyomás megszüntetését a közvetlen reális életünkben hirdethette volna. „Hol maradt itt a kivezető út — teszi fel Engels a kérdést —, megmentés a rabszolgák, elnyomottak és elszegényedettek számára, közös kivezető út, mindezen különböző, egymásnak idegen vagy éppenséggel ellentétes érdekű embercsoportok számára?”

Akadtt ilyen kivezető út, de nem ezen a világon, — a kivezető út csak vallásos lehetett: a kereszténységnek, a léleknek a test halála utáni továbbélését — mint a római világban általánosan elfogadott hittételt — csak át kellett vennie, hasonlóképpen a léleknek a földi életben elkövetett cselekedeteiért a halál utáni jutalom vagy büntetés gondolatát, — ehhez a kereszténység megteremtette az eget és a poklot, és a kivezető utat már meg is találta: a megfáradtakat és elnyomottakat ebből a földi siralomvölgyből átvezetni az örök paradicsomba. Ez a túlvilági megjutalmazásra való kilátás tette a sztoikus-philoi világtól való elfordulást és aszkezist optimista végkihangúlyozással etikai alapelvvé, az elnyomott néptömegeket magával ragadó világvallássá.

Ezek azok a főbb gondolatok, amelyek kulcsot adtak a keresztény vallás kialakulása és kifejlődése megértésére, és alapul szolgáltak a további marxista kutatás számára. Engels tételei a továbbiak során nemcsak igazolódtak, hanem meg is termékenyítették a történelmi materializmus módszerével dolgozó történészek munkáját. De nem kevésbé fontosnak bizonyult Marx és Engelsnek az a megállapítása is, hogy „olyan vallással, mint a kereszténység, nem lehet végezni csupán kigúnyolással és támadó kirohanásokkal, a keresztény vallást is tudományosan kell leküzdeni, vagyis a történelmi megmagyarázás útján, ezt a feladatot pedig még a természettudomány sem képes elvégezni”. Ez a kijelentés egyben magában foglalja nemcsak a kutatók számára a további programot, hanem éles határvonalat húz a marxista vallástörténeti és valláskritikai és a még oly „haladó”, de polgári vallástudományi módszerek közé, amelyek azt várják, hogy ha valamely vallási tétel tudományos tarthatatlanságát bebizonyítják, akkor annak társadalmi hatékonyságát is megszüntették.

Nem feladatunk, hogy a keresztény vallás Marx és Engels kijelölte úton végbemenő továbbkutatását végigkísérjük. Csak éppen a társadalmi hatékonyság gyökerei későbbi analízisének megkönnyítésére utalunk azokra az eredményekre, amelyek kiegészítik, konkretizálják, alátámasztják Marx és Engels kutatásait. Így mindenekelőtt Karl *Kautsky* „A kereszténység eredete” c. úttörő munkájára hívnánk fel a figyelmet, amely a kereszténység kezdeti korszakának szociológiai felméréssel nemcsak megmagyarázza a kereszténység eredetét, létrejövetelének *lehetőségét*, hanem annak történelmi *szükség-szerűségét* is. S minden — a kritika által már kimutatott — hibája, elírásai mellett is nem csupán abban van a jelentősége, hogy a Marx—Engels által megalkotott tudományos módszer helyessége és termékenysége igazolódik konkrét történelmi események elemzésében, hanem abban is, hogy az Engels által felvetett problémát tovább viszi: széles, történeti adalékokkal bőségesen alátámasztva és a gazdasági-társadalmi alapokig leásva ábrázolja, miként fejlődött a kereszténység az ősi kommunista közösségekből világvallássá, — de megrajzolja azt az utat is — amelyre a marxizmus klasszikusainál csupán utalások vannak —, amelyet ugyanis a kereszténység mint az elesettek, szegények és megnyomorítottak vallása megtett, hogy belőle az új uralkodó osztály uralmának apológiája, ideológiája, vagyis az legyen, amit Marx úgy fejezett ki, hogy ópium a nép számára.

De utalnunk kell a mai — főleg szovjet — történészek munkáira is, akik a problémát tovább szélesítették, és a feltárt újabb adatok és dokumentumok alapján konkretizálták. Különösen fontos annak a szempontnak az érvényesítése a kutatásban, hogy a korai kereszténység történeti emlékeinek jelentős része a későbbiek során — különösen a győztes egyház részéről az eretneksé-

gek elleni küzdelmében és a hivatalos dogmák kiépítéséért és elfogadtatásáért folytatott harcában — átalakításokon, sőt hamisításokon ment keresztül, és bizonyára nem kevés meg is semmisült. Így teljes mértékben számot kell vetni azokkal a sorozatos torzításokkal, amelyek éppen a Kautsky által kitűzött és csak részben megoldott feladattal — a győzelmes egyház ideológiai elnyomó szerepének feltárásával — állnak összefüggésben.

Az evangéliumokban és más a korai kereszténység idejéből származó iratokban megnyilvánuló szociális elvek marxista történeti taglalása végül arra is feleletet adhat, hogy annak ellenére, hogy a keresztény vallási mozgalom, elsősorban a szegény, de szabad kisemberek mozgalma volt, és a rabszolgák felszabadításáért az új vallás nem szállt síkra — az egyház jól fel-fogott osztályharc érdekekből csak a IX—X. században követelte a rabszolgaság eltörlését, amikor a jobbágymunka-rendszer már kiépült, és a rabszolga-munka maradványai csak gátolták a munka termelékenységének növekedését —, mégis a rabszolgák is egyre nagyobb tömegekben csatlakoztak a mozgalomhoz. Nem kis része lehetett ebben annak — amire I. A. Lencman szovjet történész mutat rá „*A kereszténység eredete*” c. munkájában —, hogy a rabszolgák az istentiszteletek és közös étkezések idején a keresztény gyülekezetek teljes jogú tagjainak érezhették magukat, vagyis „olyan helyzetet teremtettek maguknak, amilyen egyéb társadalmi körökben abszolúte elérhetetlen volt számukra”.

Mindezeknek a kérdéseknek az érintése csak utalás kíván lenni arra, hogy a Marx—Engels felvetette problémák és útmutatások mily mértékben termékenyítették meg e történeti szakasz kutatói tevékenységét, — de egyben arra is, hogy e tevékenység körén belül is az elvégzendő munka zöme még hátra van.

Az előbbiekből kitűnt, hogy Engelst a vallás kérdésében is elsősorban az átmeneti korok érdeklik. Ez természetes is, hiszen a múlt vizsgálata nem öncélúlag történik, hanem azért, hogy választ kapjon korabeli aktuális problémákra. A kutatás értelme az, hogy a kapitalizmusból a szocializmusra való átmenet kérdéseire mennyiben ad feleletet, felvilágosítást, korábbi átmeneti fázisokban felmerült hasonló kérdésekre maga a történelem. Ezért kutatja az ősközösségi társadalomból a rabszolgatartó társadalomba átvezető történelmi szakasz ideológiai formáit, és ezért tér vissza újból és újból az őskereszténységre, amely eszmei átmenet a rabszolgatartó társadalomból a hűbéri társadalomba.

A kifejtett, megmerevedett feudalizmus problémái viszont háttérbe húzódnak, — hogy annál inkább ismét érdeklődésének középpontjába kerüljenek — a vallás vonalán is — a hűbéri társadalomból a polgári társadalomba való átmenet kérdései. A programot ismét Marxnál találjuk meg, hogy aztán a kifejtés feladatát nagyrészt újból Engels vállalja. Marx „*Der Kommunismus des Rheinischen Beobachters*” c. cikkében írja: „A kereszténység szociális elvei igazolták az antik rabszolgaságot, dicsőítették a középkori jobbágytságot, és szükség esetén ahhoz is értenek, bár némileg siralmasabb képpel, hogy a proletariátus elnyomását védelmezzék.” Ezt a funkciót azonban nem veheti át teljesen mechanikusan, — önmagát is meg kell újítania, külsőleg-belsőleg meg kell változnia, hogy alkalmassá tegye magát a változóban levő társadalomban az új uralkodó osztály szolgálatára. Erre a folyamatra is utal Marx — mégpedig a „*Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*” Bevezetésében —, mondván, hogy „Németország forradalmi múltja elméleti, a reformáció.

Ahogy akkoriban a szerzetes, most a filozófus az, akinek agyában a forradalom elkezdődik”.

A közbeeső állomás azonban Luther, aki „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 . . . De ha a protestantizmus nem is volt az igazi megoldás, mégis a feladat igazi felvetése volt. Most már nem a laikusnak a rajta kívülálló pappal való küzdelemről volt szó, hanem a saját belső papja, a saját papos természete elleni küzdeletről. És ha a német laikusoknak papokká való protestáns elválttatása a laikus-papokat, a fejedelmeket emancipálta klérusukkal, a kiváltságosakkal és a filiszterekkel egyetemben, a papos németeknek emberekké való filozófiai átválttatása a népet fogja emancipálni”.

Ez azonban már átnyúlik a következő, a kapitalizmusból a szocializmusba való átmenet korszakába. A reformáció a polgári társadalom ideológiai visszafénye volt, és hogy ezt uralomra segítse, a maga hatásával hozzá kellett járulnia azoknak az erőknek a legyűréséhez, amelyek a feudalizmus ellen vonultak fel ugyan, de nem amelyek győzelmét, uralomra kerülését írta elő a történelem. Olyan erőket tehát, amelyek feudalizmus-ellenesek, s így a feltörekvő polgárság segítőitársai voltak, — de csak bizonyos pontig, hogy a polgárság uralomra hivatottsága a részükről kétségbe ne vonassék. Ez az erő a parasztság volt. S nemcsak a történelmi tények lerögzítése, hanem kutatási feladat is Engels számára, amikor Marx leszögezi: „Annak idején a parasztháború, a német történelem legradikálisabb ténye, a teológián szenvedett hajótörést”.

Engels e munkát magára vállalván, mindenekelőtt azt akarta felmutatni, hogy ez a teológia csak forma, amely mögött osztályérdekek húzódnak meg, és a teológiai vita az osztályharc leple. Két irányban is kellett ezeket az elvi kérdéseket tisztáznia, hogy azután a történelem konkrét eseményeinek felvázolásával alátámassza tétele igazságát. Az egyik — „A német parasztháború” c. munkájában — a „német ideológia” ellen irányult, amely a középkor harcaiban „a legújabb tapasztalatok ellenére” még mindig csak teológiai veszedéseket lát, és az a véleménye, hogy ha ama kor emberei az égi dolgokban megegyezésre juthattak volna, nem lett volna okuk arra, hogy az e világ dolgairól vitatkozzanak. „Ezek az ideológusok — mondja Engels — elég könnyenhívők ahhoz, hogy minden illúziót készpénznek vegyenek, amelyeket egy korszak önmagáról alkot, vagy amelyeket egy kor ideológusai erről a korról alkotnak.”

A másik irány, ami ezzel összefügg, hogy kimutassa: a feudalizmus ideológiája — a teológia — elleni harc a feltörekvő osztályok részéről is teológiai köntösben folyik. A „Juristen-Sozialismus” c. cikkében fejtegeti, hogy a középkor világnézete lényegében teológiai volt, az európai egységet a kereszténység alkotta meg, és ez a „teológiai összefogás” nemcsak eszmei volt, hanem ténylegesen is fennállott, azaz nemcsak a pápaságban, e monarchikus közép-pontjában, hanem mindenekelőtt a hűbérileg és hierarchikusan szervezett egyházban, amely minden országban mint a föld kb. egyharmadának a birtokosa a feudális szervezetben roppant nagy hatalmi pozícióval bírt. „Az egyház — írja Engels fentidézett tanulmányában — a maga feudális földbirtokával volt a reális kapocs a különböző országok között, az egyház feudális szervezete adta meg a világi-feudális államrendnek a vallási felszentelést.”

Ehhez járult az a körülmény, hogy a papság volt az egyetlen művelt osztály. Természetesen adódott ebből, hogy az egyházi dogma volt minden

gondolkodás kiindulópontja és alapja. „Jogtudomány, természettudomány, filozófia — állapítja meg Engels — mindezt aszerint ítélték meg, vajon a tartalma megegyezik-e vagy sem az egyház tanításaival.”

Ezt a gondolatot folytatja a „*Német parasztháború*” c. munkájában, — amikor rámutat, hogy a papok kezében a politika és a jogtudomány, mint minden más tudomány is, csak a teológiának az ágai voltak. „Az egyház dogmái ugyanakkor politikai axiómák voltak és bibliai részek minden bíróságon törvényerővel bírtak.” Ilyen körülmények között minden támadás a feudalizmus ellen, minden támadás az egyház ellen, „minden forradalmi, társadalmi és politikai doktrína egyben és túlnyomóan teológiai eretnenség kellett hogy legyen. Hogy a fennálló társadalmi viszonyokhoz hozzá lehessen nyúlni, a dicsfénytől meg kellett őket fosztani”. Egyszóval a 16. század úgynevezett vallásháborúi nem a vallásért magáért folytak, hanem nagyon is pozitív anyagi osztályérdekekért, azaz ezek a háborúk osztályharcok voltak, és „ha ezek az osztályharcok — foglalja össze Engels — akkoriban vallásos fátylat hordtak, ha az egyes osztályok érdekei, szükségletei és követelései vallásos takaró alá rejtöztek, ez mit sem változtat a dolgon”.

Halvány ceruzavázlatot készíteni arról a monumentális, történelmi freskóról, amelyet ragyogó színekkel Engels festett meg, nem sok értelme lenne. De talán nem felesleges felhívni az olvasó figyelmét arra a pontos osztályanalízisre, amelyet Engels a különböző eretnekmozgalmakkal kapcsolatban végez, mintájául annak, mint szekularizálja a történelmi materializmus az egyházat és a vallást, mint mutatja meg „a papi feudalitás” elleni oppozíció harcában a „világi feudalitást” a papi ornátus alatt.

De Engels nemcsak azt az oppozíciót szedi szét, hogy hogyan, milyen különböző szellemi eszközökkel vagy fizikai fegyverekkel küzdenek az uralkodó hatalmak ellen az elnyomottak: az alsó nemesség, a városi rendek és a paraszti és plebejus rétegek. Hanem kielemezti azt is, hogy s mint emelt korlátokat, igazította helyre a történelem objektív áramlása a parttalan kilengéseket, mint nyeste le szárnyait a túltengő képzelgéseknek, és mint irányított minden szenvedélyt — sokszor tragikus bukások és megsemmisítések útján — az alaptendencia, a polgári társadalom megvalósulása felé. Szerepet kaptak ebben a folyamatban a miszticizmustól a patriarchális viszonyok visszakívánásáig, a papi rendek exkluzivitásának megszüntetésétől a cölibátus elleni harcig, az őskeresztény közösség visszaállítására irányuló törekvéstől annak nyílt kimondásáig, hogy a polgárság uralmának „normális formája” a köztársaság, minden árnyalat.

De hogy mennyire a polgárság történelmi igénye érvényesült minden motívum kikristályosodásában, vagy ha ez az objektív igény megkívánta, eltorzulásában, arról legélénkebben tanúskodik a plebejus-eretnenség sorsa, amely — legalább képzeletben — túl akart nőni a történelem-szabta kereteken.

A plebejusok abban az időben „társadalmon kívüli” osztályt alkottak, nem volt sem kiváltságuk, sem tulajdonuk — minden tekintetben birtoktalanok és jognélküliek voltak — ebben különböztek még a súlyos terhek alatt nyögő, de valami tulajdonnal azért rendelkező parasztoktól és kispolgároktól is. Ezzel a helyzettel függ össze, hogy nem elégedtek meg a feudalizmus elleni és a polgári jogokért való harccal, hanem — ha csak képzeletben is — túl akartak haladni minden olyan intézményen, nézeten és képzeten, amely osztályellentéteken nyugvó minden társadalmi formában közös. Az őskereszténység chiliasztikus ábrándjai kényelmes támpontot szolgáltatottak ehhez.

Csak hogy ez a nemcsak a jelennek, hanem a jövőnek is a túlhaladása csupán erőszakolt, fantasztikus lehet, és a gyakorlati megvalósítás első kísérleténél vissza kell hullnia azok közé a korlátolt hatások közé, amelyeket az akkori viszonyok megengednek.

A végső konklúzió aztán, amire Engels e széles elemzésből jut, a következő: „A magántulajdon elleni támadás, a javak közösségének a követelése fel kellett hogy olvadjon a jótékonyság nyers szervezetében; a merész keresztény egyenlőség legfeljebb a polgári „törvény előtti” egyenlőségbe torkollhatott; minden felsőbbség eltávolítása végül is a nép által választott köztársasági kormányok létesítésévé alakult át. A kommunizmusnak a képzeleti anticipációja a valóságban a modern polgári viszonyok anticipációja lett.”

Hasonlóképpen nem egyéni fejlődésről, hanem az osztályprofilok megváltozásáról van szó Luther és Thomas Münzer ellentétes irányú fejlődésében. Luther — írja Engels — 1517—1525-ig ugyanazon a változáson ment át, mint amin a modern német konstitucionalisták keresztülmentek 1846—1849 között, és amin minden polgári párt keresztül megy, amelyet a mozgalom élére kerülve, ebben a mozgalomban a mögötte álló plebejus vagy proletár párt túlszárnyal. A mozgalom kezdetén ugyanis Luther a papok, bíborosok, püspökök és „a római Szodoma egész raja” ellen fegyvert követel és azt, hogy „mossuk kezünket a vérükben”, — hogy aztán békés fejlődést és passzív ellenállást prédikáljon, majd pedig „a parasztok gyilkos és rabló bandái” ellen egyesíteni igyekszik polgárt és fejedelmet, nemest és papot, hogy a parasztokat „zuzzák szét, fojtsák meg és szűriák le, titokban és nyíltan, ki hogyan tudja, ahogyan egy veszett kutyát agyon kell verni” — rikoltja Luther, a polgári reformátor.

Mily ellentétes irányban fejlődött Münzer, a plebejus forradalmár. Mint teológus — a középkori misztikusok és chiliasztikus iratok és szekták hatása alatt reformtevékenységét azzal kezdi, hogy — még Luther előtt — a latin nyelv helyett németül prédikál, és az egész bibliát — nem csupán az előírt vasárnapi evangéliumokat és leveleket — felolvastatja. És a bibliából idéz, amikor Luther korábbi hatalmas prédikációit folytatja és a szász fejedelmeket és a népet fegyveres beavatkozásra buzdítja a római papok ellen: „Hiszen Krisztus mondta, nem azért jöttem, hogy békét hozzak, hanem fegyvert”. Teológiai-filozófiai fejlődése azután addig vitte, hogy mostmár nemcsak a katolicizmus, hanem az egész kereszténység alaptanításait támadja, és keresztény-teológiai formában ugyan, de valamiféle pantheizmust hirdet, amelyet Engels Strauss és Feuerbach fiataalkori teológiai tanításaival vet egybe, és amely „itt-ott szinte az atheizmust súrolja”.

Elveti a bibliát, mint kinyilatkoztatást, az igazi, eleven kinyilatkoztatás az ész, olyan kinyilatkoztatás, „amely minden időben és minden népnél fennállott és még ma is fennáll”. A szentlélek éppen ez az ész, a hit sem más, mint az ész elevenné válása az emberben, és ezáltal lesz az ember isteni és boldog. Az ég ezért nem túlvilági, ebben az életben kell keresni, és a hívők hivatása, hogy ezt az eget, Isten birodalmát itt a földön megalapítsák.

Isten birodalmán Münzer nem is értett egyebet, mint olyan társadalmi állapotot, amelyben nincsenek osztálykülönbségek, nincs magántulajdon, és nem áll fenn a társadalom tagjaival szemben önálló, idegen államhatalom. Minden hatalmat, amely nem akar engedelmeskedni és a forradalomhoz csatlakozni, meg kell semmisíteni, minden munka és az összes javak közösek legyenek, és a legteljesebb egyenlőségnek kell uralkodnia. Szövetséget kell létrehozni, hogy mindezt megvalósítsa, és pedig nemesak egész Németországot

ban, hanem az egész keresztény világban. A fejedelmeket és urakat fel kell szólítani a csatlakozásra, és akik ezt nem teszik, a szövetség az első alkalommal fegyverrel a kézben döntse meg a hatalmukat, vagy ölje meg őket. Egyszerűen — és ez a megállapítása Engelsnek történelmileg értendő: — „ahogyan Münzer vallásbölcselete súrolja az ateizmust, ugyanúgy súrolja a politikai programja a kommunizmust.”

Ami már most a *kapitalizmusban* folyó osztályharcnak vallási vetületét illeti, Marx és Engels tevékenységében ugyanazt a munkamegosztást találjuk, mint a korábbi átmeneti társadalmi formáknál: Marx kidolgozza az elvi kérdéseket, Engels pedig kimutatja azok helyességét a történelem konkrét eseményein. Így Marx a „*Töke*” I. kötetében rámutat arra, hogy „az árutermelők társadalma számára, amelynek általános társadalmi termelőviszonya abból áll, hogy termékeihez mint árukhoz, tehát mint értékekhez vonatkozik, és magánmunkáit ebben a dologi formában mint egyenlő emberi munkát vonatkoztatja egymásra, a kereszténység, az elvont ember kultuszával, különösen polgári fejlődésében, a protestantizmusban, deizmusban stb. a legmegfelelőbb vallási forma”.

Hogy mennyiben volt a legmegfelelőbb vallási forma, azt azután Engels fejti ki „*A szocializmus fejlődése az utópiától a tudományig*” c. műve angol kiadásához írt Bevezetésében, amelyben az angol burzsoáziának a felemelkedését, az arisztokrata nagybirtokosságnak a finánc- és ipari burzsoáziával való kiegyezését rajzolja meg, és ennek következtében valamennyi uralkodó rétegnek közös érdeke volt a nép vagy dolgozó tömegeinek fékentartása. „A kereskedő vagy gyáros maga — írja Engels — segédeivel, munkásaival, cselédségével szemben a kenyéradó, vagy ahogy Angliában még nemrég mondták, a „természetes feljebbvaló” helyzetét foglalta el. A lehető legtöbb és legjobb munkát kellett belőlük kisajtolnia, amely célból megfelelő alázatosságra kellett őket nevelni.”

S Engels rámutat a vallás Janus arcára. A burzsoázia megőrizte vallását, amely „kezébe adta azt a zászlót, amely alatt királyok és hordák ellen harcolt”, — másrészt pedig hamarosan felfedezte azokat az eszközöket is, amelyeket ez a vallás nyújtott neki arra, hogy „természetes alárendeltjei lakvilágát megdolgozhassa olyformán, hogy az isten kifürkészhetetlen akaratára által föléljük helyezett kenyéradóik parancsait engedelmesen teljesítsék”.

Hogy mennyire nem a vallás igazságtartalmáról, hanem osztályharcú eszközként való jól használhatóságáról van szó, tanúsítja az angol burzsoáziának *Hobbes* materializmusával, valamint *Hobbes* követőinek, *Bolingbroke*-nak, *Shaftesbury*-nak materializmustól áthatott deizmusával szemben tanúsított magatartása. Engels csak utal rá — és kifejtése messze túlhaladná e munka kereteit —, hogy *Hobbes* materializmusával lényegileg az abszolút monarchia hatalmát védelmezte, és ezt a tant tartotta alkalmasnak „ama bizonyos puer robustus sed malitiosus” — a nép fékentartására.

A fentemlített deizmus is arisztokratikus jellegű, tehát csak a beavattottak részére szolgáló tan volt, mindkét irányzattal szembe kellett tehát kerülnie a burzsoáziának, amely a monarchisztikus materializmussal szemben vallásos hajlamait és protestáns szektáit fejlesztette ki. Méginkább a vallásos ideológiába menekült a francia forradalom materializmusa, majd az ipari forradalom nyomán támadt chartista mozgalom ellen. „Ha tehát a brit burzsoá — vonja le Engels a következtetést — már azelőtt is meg volt győződve, hogy a köznépet vallásos hangulatban kell tartani, mennyivel inkább kellett

ennek szükségét éreznie mindezek után a tapasztalatok után? S mit sem hederítve szárazföldi társainak gúnykacajára, tovább is ezreket és tízezreket áldozott évről-évre, hogy az alsóbb rendeket evangelizálja.”

A vallás forradalom elleni hatékonyságában a burzsoázia annyira bízott, hogy igénybe vette még az Údv Hadseregének „veszedelmes segítségét is”. Azért veszedelmes ez a segítség, mert hiszen ez a mozgalom az őskereszténység propagandamódszereit eleveníti fel, a szegényekhez fordul, s így „egy szép napon igen végzetessé válhatik ama vagyonos emberek számára, akik ma a készpénzt adják ehhez”.

Hogy Engels *ennek* a mozgalomnak a jelentőségét túlbecsülte, arról tanubizonyosságot tehet *Shaw* „*Barbara őrnagya*” is, — de hogy nem becsülte túl a vallást, mint a nép fékentartására szolgáló legfontosabb erkölcsi eszközt, azt bizonyítja a francia és német burzsoázia, amelyek gúnyolódtak az angol burzsoázia jámborságán, hogy aztán maguk is rájőjenek: „a nép számára meg kell tartani a vallást”, — mert „ez az utolsó és egyetlen eszköz arra, hogy a társadalmat a teljes pusztulástól megmentsék”.

S aztán: nemcsak az Údv Hadsereg harcol a kapitalizmus ellen „a maga vallásos módján”. Az ösztönös munkásmozgalom kezdeti bizonytalan lépéseit téve készen találta az őskeresztény mozgalomban, a biblia szociális jelszavai-
ban azokat a történelmi analógiákat, amelyek hagyományokul és ideológiai támaszul szolgáltak a számára. Így nem *Weitling* bűne, személyes ügye, hogy a munkásmozgalmat vallásos irányba próbálja befolyásolni. Maga Marx a legfőbb tanu rá, — a *Herr Vogt* c. munkájával — hogy a Kommunista Szövetség vitáiban 1839 óta „a vallás kérdése a szociális kérdések mellett a legjelentősebb szerepet játsza”. *Weitling* műve — különösen az „*Evangelium eines armen Sünders*”, — kísérlete, hogy a kommunizmust az őskereszténységre vezesse vissza, hogy a bibliát forradalmi kézikönyvvé tegye, a második Mesiásra való várása stb. — mindezek csak szimptomák, nemcsak a kezdeti munkásmozgalom labilis ideológiai alapjaira, hanem arra is, amit Engels röviden úgy fejez ki fentidézett Bevezetésében, hogy „a hagyomány — a történelem tehetetlenségi ereje — nagy gátló erő”.

És ugyancsak Engels szavaival ehhez hozzá kell tenni Feuerbachjából, hogy „a vallás, mihelyt egyszer kialakult, mindig magában foglal valamely hagyományos anyagot, mint ahogy minden ideológiai téren nagy konzervatív hatalom a hagyomány. De azok a változások, melyek ezen az anyagon végbe-
mennek, az osztályviszonyokból, tehát azoknak az embereknek a gazdasági viszonyaiból fakadnak, akik ezeket a változtatásokat véghez viszik”. Azaz, bármennyire gátló erő is a hagyomány, ez az erő — és ismét visszatérünk a Bevezetés gondolatmenetéhez — „csak passzív, s ezért alul kell maradnia”. Vagyis a vallás sem lehet tartós védőbástyája a tőkés társadalomnak, „Ha jogi, filozófiai és vallási képzeateink a valamely társadalomban uralkodó gazdasági viszonyoknak közelebbi vagy távolabbi hajtásai, úgy ezek a képzetek nem maradhatnak meg sokáig azután, hogy a gazdasági viszonyok gyökeresen megváltoztak.”

A probléma azonban nem az, hogy az alap változásával a felépítmény is változik, — hanem az, hogy úgy változik-e meg, hogy pl. a filozófia „megvalósul”, a vallás viszont megszűnik. Ehhez a problémához a kulcsot és a megoldás nyitjának a programját ismét Marx adja meg a „*Kapital*” I. kötetében, amikor azt írja, hogy: „a való világ vallásos visszfénye egyáltalán csak akkor tűnhetik el, ha majd a gyakorlati mindennapi élet viszonyai az embereket

egymáshoz és a természethez napról napra átlátszó, értelmes vonatkozások közé állítják. A társadalmi életfolyamat formája csak akkor szabadul meg misztikus ködfátyolától, ha majd mint szabadon társult emberek terméke, ezek tudatos, tervszerű ellenőrzése alatt áll. Ehhez azonban a társadalomnak oly anyagi alapja és az anyagi létfeltételek oly sora szükséges, amelyek maguk is ismét csak hosszú és fájdalmas fejlődéstörténet természetes termékei.”

МАРКС И ЭНГЕЛЬС О РЕЛИГИИ

Пал Щандор

Эта статья — одна из глав книги автора, которая под названием «Религия и философия» находится в печати. Автор рассматривает взгляды Маркса и Энгельса о религии не с точки зрения их развития в сфере вопросов религии, т. е. не в том разрезе, как они становились из последователей идеалиста Гегеля и из буржуазно-демократических революционеров пролетарскими революционерами и основателями научного социализма, а систематически излагает их взгляды о сущности, роли и влиянии религии. В работе имеются два центра тяжести. В первом разбирается религия в своей специфике как форма сознания. Здесь в свете трудов Маркса и Энгельса показывается, как в качестве «опиума для народа» извращенно, дыбом, устремляясь к небу, своими средствами и своими собственными выражениями, выполняя определенную общественную функцию, религия отражает всегдашнее общественное бытие. Во втором показывается, что Маркс и Энгельс сосредоточили свое внимание на религиозные явления перехода от одной общественной формации к другой, а именно на перспективу перехода от капитализма к социализму, при чем они работали определенным распределением задач: Маркс разработал теоретические вопросы и в результате своего анализа он составил тезисы, ставшие с тех пор уже общим достоянием марксистской теории; в то же время Энгельс объяснял и оправдал эти тезисы при помощи конкретного исторического материала. В данной статье рассматривается ряд принципиальных вопросов критики религии, но автор здесь не говорит (или же оставляет для разбора в других главах) о таких важных идеях Маркса и Энгельса, касающихся религии, как отчуждение, овеществление и фетишизация.

MARX AND ENGELS ON RELIGION

by Pál Sándor

This study is taken out from a book entitled: „Religion and Philosophy” by the same author; in fact, this is one chapter of the book. The survey of Marx’s and Engels’s view on religion is not done in a way as to show the development the 2 classics had undergone concerning their views on religion, until they, the former followers of the idealist Hegel and of bourgeois democratic revolutionaries have become proletarian revolutionaries and the founders of scientific socialism. Instead the paper summarizes their views, concerning the character, role and effect of religion, in a systematic way. These analyses have two main points. One of them analyses religion as a form of consciousness in its specific character and shows, at the light of the works of Marx and Engels, how it reflects at every time, the social existence, of course in a deformed and upside down way, through its peculiar ways of expression and always fulfilling a social function, as the „opium of the people”. The other main point refers to the fact that Marx and Engels concentrated their attention to the religious phenomena of the transformation from one social form to the other, and they did it with regard to the perspective of transformation from capitalism to socialism.

Their works to this end were done on the basis of a very clear division of labour: Marx elaborated the theoretical questions and, as a result of his analyses, he set up the theses of marxist theory which since then have become the common property of marxist philosophy. At the same time Engels proved and justified these theses with concrete historical material. The chapter, now published separately, surveys a number of problems concerning the criticism of religion, but does not devote any space — since it is done in the other chapters of the book — to review such important views of Marx and Engels on religion, as alienation, materialization, fetishism, etc.

A marxista szociológia tárgyáról és helyéről a társadalomtudományok rendszerében*

HEGEDÜS ANDRÁS

I.

Az utóbbi években élénk vita alakult ki a marxista szociológia tárgyáról, kategóriáiról, módszertanának sajátosságairól és más társadalomtudományi ágakhoz való viszonyáról. A vitában eltérő és nem egykönnyen rendszerezhető nézetek csaptak és csapnak össze. A különböző álláspontokban azonban felismerhető az a közös alapgondolat, amelyet Fedoszajev, a Szovjetunió Tudományos Akadémiája Filozófiai Intézetének igazgatója így fogalmazott meg: „A marxizmus nemcsak hogy nem tagadja a szociológiát, hanem tudományos alapra helyezi, és mint tudományt sokoldalúan fejleszti.”¹

A szociológia — bizonyos joggal — általánosnak mondható igenlése mégsem teszi feleslegessé e tudományág jellegével, tárgyával és a marxista társadalomtudományok családjában elfoglalt helyével foglalkozó vitát. S mi sem lenne nagyobb tévedés, mint azt gondolni, hogy itt egyszerűen csak tudományszervezési, tudományrendszerezési kérdéssről van szó. Ebben a látszólag alárendelt kérdésben voltaképpen a marxista társadalomtudomány továbbfejlesztésének egyik fontos alap-problémájáról folyik eszmecsere, mégpedig, — leegyszerűsítve a dolgot — mindenekelőtt arról van szó, hogy a társadalmi történések sajátosságainak a vizsgálatában, *törvényeinek és egyéb objektív összefüggéseinek a kutatásában milyen szerepet kell tulajdonítanunk az alap mellett a felépítmény különböző tényezőinek, az anyagi viszonyok mellett az ideológiai viszonyoknak.*

Így értelmezve a kérdést, az egész vita eredete nagyon messzire nyúlik vissza. Szoros kapcsolatban van azzal a gondolattal, amelyet Engels életének utolsó idejében olyan nyomatékosan hangsúlyozott. „Részben Marx és én magam voltunk az okai annak — írja —, hogy az ifjabb gárda néha nagyobb jelentőséget tulajdonít a gazdasági oldalnak, mint aminő azt megilleti. Nekünk az ellenfelekkel szemben az általuk tagadott főoldalt kellett hangsúlyoznunk, és ily körülmények között nem mindig volt reá időnk és alkalmunk, helyünk, hogy a többi, a kölcsönhatásban résztvevő mozzanatot kellően méltassuk.”²

Az idézett engelsi levél megírása óta közel 70 év telt el. Ez idő alatt a marxizmus világraszóló diadalokat aratott, és legyőzhetetlen szellemi fegy-

* Ez a cikk kapcsolódik a marxista szociológia tárgya, jellege körüli nemzetközi vitához és vitacikként adjuk közre.

¹ Voproszi Filozofii. 1958. 4. sz. 40. o.

² Marx — Engels : Válogatott művek. Szikra, 1949. II. köt. 489. o.

vere lett a szocializmus útjára lépett népek százmillióinak és az emberi haladásért folytatott, az egész világot átfogó kommunista munkásmozgalomnak.

E győzelem — a társadalmi haladás meggyorsulása századunkban — nem utolsósorban azért következhetett be, mert Lenin, továbbfejlesztve a marxizmust, felismerte a forradalmi eszméktől vezetett munkáspárt történelemformáló szerepét, a tömegekbe behatoló „anyagi erővé” váló ideológia hatalmas jelentőségét, s nem engedte, hogy a marxizmusnak ezt a társadalomformáló erejét vulgár-materialisták és revizionisták a reformizmus posványába süllyesszék.

Lenin nem egy ízben mutatott rá arra, hogy a marxizmus alapvető szemléletmódja értelmében a társadalmi viszonyok két nagy csoportra oszthatók. Ezt írja Marxról és Engelsről: „Alapeszméjük ... az volt, hogy a társadalmi viszonyok anyagi és ideológiai viszonyokra oszlanak. Ez utóbbiak csupán felépítményét jelentik az előbbieknél, amelyek az ember akaratán és tudatán kívül, az ember létfenntartásra irányuló tevékenységének formájaként (eredményeként) alakulnak ki.” (Lenin Művei. I. köt. 149. o.) Lenin sohasem becsülte le az ideológiai viszonyok jelentőségét. A „Töké”-ről írva hangsúlyozta, hogy Marx „noha az illető társadalmi alakulat építményét és fejlődését kizárólag a termelési viszonyokkal magyarázta — mégis mindenütt és folytonosan nyomon követte ezeknek a termelési viszonyoknak megfelelő felépítményt is, így a csontvázba életet lehelte”.

Századunk eseményeinek alakulása minden kétséget kizáróan bizonyítja az alaptól függő társadalmi felépítménybe tartozó tudati—ideológiai viszonyok nagy szerepét vagy közelebről ezen ideológia hordozóinak, a kommunista munkáspártoknak óriási jelentőségét. *Mégis, ha a marxista társadalomtudomány helyzetét szemléljük, azt kell megállapítanunk, hogy még jelenleg is elhanyagolt helyzetben van a „tartalmi oldal kedvéért” a „formai oldal.” Természetesen nem a marxizmus társadalomszemléletében, hanem a konkrét társadalmi vizsgálatokban.* A kutató munkában, a társadalmi történések okainak vizsgálatában, az alaptól való általános összefüggés hangsúlyozása mellett jelentőségükhöz képest keveset foglalkozunk azoknak a különös kapcsolatoknak a feltárásával, amelyek révén a felépítmény különböző elemei — és így az ideológiai viszonyok is — a társadalmi eseményekre hatást gyakorolnak, és kevés figyelmet fordítunk a felépítmény egyes részei alaptól való függőségének a vizsgálatára is. Ez vezetett oda, hogy épülő szocialista társadalmunkban viszonylag elmaradott helyzetben van olyan társadalmi jelenségek konkrét kutatása, amelyek anyagi és ideológiai viszonyokat egyaránt magukban foglalnak.

Messzire vezetne annak a kérdésnek a taglalása, hogy miért alakult így a marxista társadalomkutatás helyzete. Minden bizonnyal sokféle körülmény játszott ebben szerepet. A legfőbb talán mégis az, hogy az újra meg újra erőre kapó revizionizmus ellen megint csak a fő összefüggések megmutatására kellett figyelmet fordítani. De nem kis köze van a helyzet ilyenképpeni alakulásához a dogmatizmusnak is, amely nemcsak hibás szemléletmódban, a marxizmusnak meg nem felelő módszertanban látott veszélyt, hanem sokszor már abban is, ha a kutató a társadalmi élet valamely konkrét területén az anyagi és ideológiai viszonyok kölcsönhatását tanulmányozta. Ez is közrejátszott abban, hogy egészen az utolsó időkig elhanyagolt maradt olyan különböző természetű konkrét szocialista társadalmi közösségek tudományos módszerrel való kutatása, mint a szocialista nemzet, a család a szocializmusban, az üzemi kollektíva a szocialista iparban stb., vagy olyan tudati—ideológiai

viszonyok vizsgálata, mint a közös tulajdonhoz vagy a szocialista munkához való viszony alakulása az üzemekben és a termelőszövetkezetekben.

Mindezt nem lehet a történelmi helyzettől elszakítva tárgyalni. A felvetett kérdések tanulmányozásának a lehetősége természetesen másként merült fel a proletárforradalom, a polgárháború vagy a fasizmus elleni harc időszakában, mint most, amikor a szocializmus építésének viszonylag békés éveit éljük, amikor sok országban véglegesen győzedelmeskedett már a szocialista társadalmi rendszer, amikor a szocializmus és a kapitalizmus közötti osztályharcban egyre döntőbb feladat lesz az, hogy rendszerünk társadalmi-gazdasági téren megnyilvánuló fölényét kibontakoztassuk, és így véglegesen diadalmaskodjunk a kapitalizmuson.

A mi viszonyaink között a társadalom szocialista irányú fejlesztése, *a társadalmi termelés hatékonyságának fokozása egyre nyomatékosabban követeli, hogy a marxista társadalomtudomány a társadalmi élet tényeit sokoldalúan vizsgálja, és a gazdasági viszonyokkal való általános összefüggésük mellett, részletesen elemezze azt a különös szerepet is, amelyet a felépítménybe tartozó, a gazdasági alapra felépülő ideológiai, politikai stb. viszonyok és olyan társadalmi szervezetek (gyári munkáskollektívák, a család stb.) játszanak, amelyek anyagi és ideológiai viszonyokat egyaránt magukban foglalnak.*

A szocialista társadalom építését és a kommunizmushoz való átmenetet az egyre inkább kifejlődő tervszerűség jellemzi. Mód és lehetőség kínálkozik a társadalmi élet mind több jelenségének tervszerű befolyásolására, ez viszont megköveteli a társadalmi élet objektív törvényeinek, a jelenségek egyes oldalai, mozzanatai közötti összefüggéseknek konkrétebb, mélyebb és szélesebb körű feltárását. A tervszerűség megerősödése a szocializmus építésének mai szakaszában nem utolsósorban a marxista társadalomtudományok fejlődésétől függ, az objektív társadalmi összefüggések mind teljesebb feltárásától, amelyeknek egyre nagyobb mérvű ismerete szükséges ahhoz, hogy tudományos előrelátásról a szó igazi értelmében beszélhessünk.

A tudományos előrelátásnak többek között fontos előfeltétele a különböző intézkedések hatásának a lemérése is. A társadalom reagálása a különböző intézkedésekre azonban rendkívül összetett jelenség, amelyben korántsem csak a gazdasági tényezők játszanak szerepet — amelyeket a szocializmus politikai gazdaságtana, illetve a közgazdaságtudomány különféle ágai vizsgálnak —, hanem olyan tényezők is, mint a társadalmi tudat, az ideológiai viszonyok társadalmi normák stb. Ebből következik az, hogy előrelátásunk korántsem lesz kielégítő, ha csak az előbbi — ha csak a gazdasági — összefüggéseket vizsgáljuk, és az utóbbiakat, illetve a két oldal kölcsönhatását figyelmen kívül hagyjuk.

A marxista szociológia tárgyáról folyó vita ennek a gyakorlati élet által felvetett társadalmi szükségletnek a jelentkezési módja. Ahhoz, hogy a vitában felmerült kérdésekben helyesen foglalkunk állást, figyelembe kell vennünk ezt a társadalmi háttérrel, és látnunk kell azt a felelőséget, amellyel a felvetett kérdések megválaszolása jár elméleti és gyakorlati téren egyaránt.

Ez a tudományos szervezési vita előmozdíthatja a marxista társadalomtudományban eddig elhanyagolt konkrét társadalmi kérdések tanulmányozását, és segítségére lehet a gyakorlati építő munkának is, részint azzal, hogy segít leküzdeni bizonyos dogmatikus elképzeléseket, részint pedig azzal, hogy a szóban forgó konkrét társadalmi jelenségek sajátosságainak a kutatásához megfelelő marxista kiindulópontot, szemléletmódot alakít ki, amellyel

elejét lehet venni annak, hogy ezen a területen burzsoá vagy revizionista befolyás gyökeret verjen.

Nemegyszer felvetődik úgy is a kérdés, hogy ezek az összefüggések, amelyekről eddig szó volt, nem tartoznak a társadalomtudományos vizsgálódás körébe, hanem mindössze gyakorlati elemzéseket követelnek, amelyeket a politikai, a gazdasági vagy szélesebben az állami vezetés mindennapi munkája során el tud végezni.

Nálunk az ellenforradalmi eseményekig ez az álláspont elég gyakori volt, s ez már egymagában is akadályozta a társadalmi törvények konkrét megjelenési módjának tudományos módszerekkel történő tanulmányozását.

A társadalmi-gazdasági intézkedések hatásának sokoldalú vizsgálata, a társadalmi valóság feltárása valóban hozzátartozik az állami és politikai vezetés mindennapi gyakorlatához. De a marxista—leninista politika a tudomány alkalmazása, és így természetesen csak a tudomány fejlődésével szoros egységben tudja megfelelően ellátni a maga feladatát.

A szocializmus viszonyai között lehetőség van arra, hogy a marxista—leninista politika — amely szintézisbe hozza a különböző tudományágak (közgazdaságtudomány, szociológia, társadalom-lélektan stb.) eredményeit — és a társadalmi valóság mozgásának, fejlődésének sajátosságait feltáró marxista tudományágak harmonikus egységet alkossanak.

Ez a lehetséges harmónia és egység veszélyeztetve van, ha a politika nem épít megfelelően a társadalmi fejlődés törvényeit és egyéb objektív összefüggéseit feltáró tudományokra — mint ahogyan ez nálunk az ellenforradalmi események előtt gyakran történt —, és ha a tudomány hamisan értelmezett objektívizmusból figyelmen kívül hagyja a marxista—leninista politika érdekét, ha eltávolodik a társadalmi valóság pártos szemléletétől.

A kérdés most már úgy vetődik fel, hogy vajon az anyagi és ideológiai viszonyok kölcsönös kapcsolatának és a társadalmi történésekre gyakorolt hatásának sokoldalú vizsgálata, az említett összefüggések tanulmányozása a kifejlődött szocialista társadalomban, belefér-e a történelmi materializmus és az eddig kialakult, általános elismerést nyert társadalomtudományi ágak által adott keretekbe, vagy ezeknek a kereteknek bizonyos módosítását követeli meg. Véleményem szerint ez utóbbi helyzet áll fenn; szükség van *marxista szociológiának mint tudomány-csoportnak* a kifejlesztésére — (hasonló értelmezésben, mint ahogyan a marxista közgazdaságtudomány esetében beszélünk tudománycsoportról) —, amelynek egyes ágai a társadalmi élet különböző területén alapjában az anyagi és ideológiai viszonyok kölcsönkapcsolatát és a társadalmi történésekre gyakorolt hatását kutatják.

A szociológiára szükség van, mégpedig nem valamilyen „általános társadalomtudomány” értelmében, nem úgy, ahogy ez a kérdés a polgári szociológia kialakulásánál Auguste Comte-nál felvetődött, s nem is úgy, mint valamilyen az elmélettől elszakadt empirikus társadalomvizsgálatok tudományára — ahogy a szociológiát ma általában kezelik a polgári társadalomban —, hanem mint a történelmi materializmusra felépülő speciális tudománycsoportra, amely a társadalmi élet jelenségeinek és objektív összefüggéseinek meghatározott csoportját vizsgálja.

A szociológia egyes szaktudományágainak a kifejlődése — ha tudományt veszünk róla, ha nem —, de kezdetét vette, jöllehet a szociológiai jellegű tudományos tevékenység ma még szervezetileg nagyjából beilleszkedik a

társadalomtudományok eddig kialakult rendszerébe (történelmi materializmus, jogtudomány, közgazdaságtudomány stb.).

A szocialista tábor szinte minden országában a társadalmi élet különböző területein megkezdődtek és több-kevesebb eredménnyel folynak szociológiai kutatások. Ezeknek ismertetése túlhaladná e tanulmány kereteit, ezért inkább csak szemléltetésül álljon itt vázlatos ismertetés a szverdlovszki szociológusok munkájáról.

Rutkevics beszámolója szerint ezekben a kutatásokban, amelyekben főleg filozófusok és közgazdászok vesznek részt, a következő témákon dolgoznak:

- a) a szovjet munkás személyiségének minden oldalú fejlődése,
- b) a technikai fejlődés társadalmi következményei a kommunizmus építésének periódusában,
- c) a társadalmi struktúra megváltozása a szocializmusból a kommunizmusba való átmenet szakaszában.

A marxista társadalomtudomány jelenlegi keretei, ha a szociológiai kutatások az elmélet előrehaladásának és a gyakorlat által felvetett követelményeknek megfelelően fejlődnek, hamarosan szűknek bizonyulnak, és a társadalomtudományok differenciálódásában szükségszerűen új lépés következik be. A *történelmi materializmusból* — amely Marx és Engels által megalapozva, mint egységes tudomány alakult ki — és az egyes *speciális társadalomtudományok* szociológiai aspektusból végzett kutatásaiból kialakulnak az egyes szakszociológiák, és egy új tudománycsoport fejlődik ki, amelyben a történelmi materializmus, mint a társadalomkutatás általános módszertanával foglalkozó tudományág vitathatatlan prioritással bír, és az „általános” tudományág szerepét játssza. A történelmi materializmus emellett mint a társadalom legáltalánosabb törvényével foglalkozó tudomány, továbbra is elszakíthatatlan része marad a marxista filozófiának.

A következőkben megkísérlem ennek a felfogásnak a részletesebb kifejtését és helyességének igazolását.

II.

A történelmi materializmus és a szakszociológiák kölcsönös kapcsolatának, a történelmi materializmus és a marxista szociológia viszonyának a helyes megoldása — véleményem szerint — az egész kérdés legfontosabb mozzanata és a marxista szociológia eredményes fejlődésének egyik alapkérdése.

Azok a *társadalmi jelenségek*, amelyeket a szociológia egyes ágazati tudományai vizsgálnak — akár tudati—ideológiai viszonyokról, akár olyan társadalmi szervezetekről legyen is szó, amelyek anyagi és ideológiai viszonyokat egyaránt magukban foglalnak —, a társadalom általános, egyetemes összefüggésének alárendelten jelennek meg, az adott társadalmi, gazdasági alakulat keretében fejlődnek ki és változnak. Az egyes társadalmi jelenségeket — pl. az üzemi kollektívák fejlődésének sajátosságait — nem lehet megérteni, ha nem az általános társadalmi összefüggésekből indulunk ki, és ha nem vesszük figyelembe az uralkodó társadalmi-gazdasági viszonyokat, amelyek között ez a konkrét társadalmi jelenség — jelen esetben az üzemi kollektíva — létezik. Ugyanez vonatkozik a családi viszonyoknak vagy a falu társadalmának a szociológiai vizsgálatára éppen úgy, mint a tudati — ideológiai viszonyok kutatására.

A társadalmi szervezeteknek és a tudati—ideológiai viszonyoknak ez az összefonódása a társadalom gazdasági alapjával, és alávetettségük a társadalom (általános és specifikus) fejlődéstörvényeinek — az egyedinek, a különösnek és az általánosnak ez az egybekapcsolódása — teremti meg az objektív alapját és egyben szükségszerűségét annak, hogy a marxista szociológia különböző ágazatai egységes tudománycsoportot alkossanak. Olyan tudománycsoportot, amelyben az általános tudományág szerepét a történelmi materializmus játssza — hasonló értelemben, mint a politikai gazdaságtan a marxista közgazdaságtudományon belül vagy az általános lélektan a lélektanban.

A történelmi materializmus és a politikai gazdaságtan vagy az általános lélektan közötti hasonlat is — mint majdnem minden analógia — sántít és csak egy bizonyos vonatkozásbar igaz. Figyelembe kell ugyanis venni azt is, hogy a történelmi materializmus nemcsak a marxista szociológia egyes ágazatainak prioritással bíró általános tudománya, hanem minden társadalomtudományi csoportnak és ágnak is.

A történelmi materializmus tehát sajátos módon játssza a szociológia általános tudományágának a szerepét azért, mert a társadalmi élet egészét a maga teljességében törekszik vizsgálni; és mivel a társadalmi élet legáltalánosabb törvényeit állapítja meg, nemcsak a szociológia általános tudományága, hanem egyben a marxista filozófia szerves, elválaszthatatlan része is. A marxista filozófiáé, amely a természet és a társadalom dialektikus materialista elméletének az egységét testesíti meg.

A történelmi materializmusról „A marxista filozófia alapjai” c. szovjet könyv a következőket írja: „A történelmi materializmus a speciális társadalomtudományi ágaktól eltérően a társadalmi életnek nem egyes oldalait, a társadalmi viszonyoknak és jelenségeknek nem ezt vagy azt a fajtáját (gazdasági, politikai, jogi, ideológiai) vizsgálja, hanem a társadalmat, annak fejlődését, a társadalmi életet a maga egészében, oldalai, viszonyai és folyamatai belső viszonyának és kölcsönös kapcsolatainak a maga teljes összességében. A történelmi materializmus, eltérően a speciális társadalomtudományoktól, nem a részletes és különös társadalmi törvényeket tanulmányozza, amelyeknek alá van vetve a gazdasági, ideológiai és politikai folyamatok fejlődése, hanem a társadalmi élet legáltalánosabb törvényszerűségeit.”³

Ebben a fogalmazásban benne rejlik a történelmi materializmus és a *szociológia egyes speciális tudományágai* kapcsolatának a lényege. Az előbbi a társadalmi élet legáltalánosabb törvényeit kutatja, az utóbbiak ezen általános törvények érvényesülési módját kutatják a társadalmi élet meghatározott területein, és a különös, — a társadalmi élet egy-egy területére érvényes — *szociológiai összefüggéseket* vizsgálják.*

A történelmi materializmus és a szociológia szakágai között kétoldalú a kapcsolat. Az ágazati szociológiák konkrét vizsgálata gazdagítja a történelmi materializmusnak az általános síkján mozgó megállapításait és következtetéseit. Nem lehet ugyanis vitatható, hogy a történelmi materializmus

³ Osznovi markszisztkoj filozofii. Moszkva, 1958. 350. o.

* Szociológiai összefüggéseknek nevezem a tudati—ideológiai viszonyok függőségét a társadalmi-gazdasági viszonyoktól, illetve kölcsönös kapcsolatukat, olyan társadalmi jelenségek belső lényeges összefüggéseit, amelyek magukban foglalnak anyagi és ideológiai viszonyokat egyaránt.

mint filozófiai tudomány az egyes speciális társadalomtudományok által feltárt tényekre, összefüggésekre alapozza a maga megállapításait, így számára, ha a *jelen* társadalmának specifikus törvényeit akarja megformulálni, nélkülözhetetlenek az egyes szakszociológiák területén végzett konkrét társadalmi vizsgálatok.

A társadalomnak — amely az alap és a felépítmény egymástól elszakíthatatlan egysége — viszonylag állandó jellegű, lényeges, belső összefüggéseit és a természettől való függőségét, vagyis az objektív szociológiai törvényeket a dialektikus módszer segítségével a történelmi materializmus fedezte fel. A történelmi materializmus alapvető kategóriái — a társadalmi lét, a társadalmi tudat, a társadalom anyagi és szellemi élete, anyagi és ideológiai viszonyok, alap és felépítmény — nélkülözhetetlen elméleti alapjai minden szakszociológiai kutatásnak. *A szakszociológiák csak ezeknek a törvényeknek az alapján és e kategóriáknak a felhasználásával tudják feltárni a maguk területén a társadalmi élet belső összefüggéseit.*

A történelmi materializmus és az ágazati szociológiák kapcsolatairól két végtelen álláspont alakult ki, amelyek — véleményem szerint — egyaránt gátolhatják a marxista társadalomtudomány fejlődését: 1. a történelmi materializmus és a szakszociológiák azonosítása, 2. merev szétválasztásuk, illetve a történelmi materializmus és a marxista szociológia ágai közötti kapcsolatnak egyszerű mellérendeltségi viszonyként való kezelése. Nemzetközi méretekben a marxista szociológia tárgyáról a vitát Jürgen Kuczynski (NDK-beli filozófus) tanulmánya indította el,* amelyet a Voproszi Filozófiai 1957-ben jelentetett meg.⁴ A sokat vitatott tanulmány abból indul ki, hogy a szociológia teljesen önálló tudomány, amelynek a szociológiai törvények képezik a tárgyát. A szociológiai törvényeket megkülönbözteti a történelmi materializmus törvényeitől. Véleményem szerint az utóbbiak a természet, a társadalom és a gondolkodás közötti lényeges összefüggések, az előbbiek a társadalmi szféra függősége a természettől, továbbá az alap és a felépítmény közötti lényeges összefüggés.

A vitában kifejtett vélemények — leegyszerűsítve a kérdést — a marxista szociológia tárgyára és a társadalomtudományok rendszerében elfoglalt helyükre vonatkozóan három csoportba sorolhatók.

1. *A szociológia* — vagyis az általános és specifikus szociológiai törvények kutatása konkrét társadalmi-gazdasági formációkban — a filozófia részét alkotó történelmi materializmustól *külön létező, önálló tudomány, illetve tudománycsoport*. Ennek az álláspontnak az a veszélye, hogy a társadalomelméleti alaptól elszakított szociológiai kutatások az empirizmus irányába csúsznak el, a lényeges és a lényegtelen összekeverődik. Az empirikus szociológiai kutatásokban viszont a marxizmustól idegen elméleti befolyások könnyen érvényesülhetnek.

2. A szociológia a történelmi materializmus keretébe tartozik, és ettől elkülönülő szociológiáról nem beszélhetünk. Ez az álláspont voltaképpen tagadja a konkrét szociológiai vizsgálatok jelentőségét, és éppen ezért akadályozza a társadalomkutatás fejlődését.

⁴ J. Kuczynski : Szociologicseszkije zakoni, Voproszi Filozófiai. 1957.

* Illetve előzőleg már jelentek meg olyan — főleg lengyel — tanulmányok, amelyek a szociológia és a történelmi materializmus teljes szétválasztását követelték.

3. A szociológiai kutatások és vizsgálati módszerek szükségszerűen helyet kell hogy kapjanak a marxista társadalomtudományok legkülönbözőbb ágaiban (történelmi materializmus, történettudomány, közgazdaságtudomány, stb.). A kérdés ilyenfajta felvetésénél rendszerint nyitva marad az, hogy a szociológiai jellegű vizsgálatokból kifejlődnek-e az említett tudományoktól elkülönülő új tudományágak.

Az előbbiekből következik, hogy véleményem legközelebb a harmadik pont alatt felvázolt állásponthez áll, bár egy *lényeges* vonatkozásban különbözik attól, mégpedig abban, hogy nem látom *véglegesnek azt a ma talán még célszerű állapotot, amikor szociológiai kutatások különböző társadalomtudományi ágak keretében kapnak helyet.*

A történelmi materializmus a társadalom fejlődésének általános törvényeit kutatja, az egyes szakszociológiák viszont ezek konkrét érvényesülési módjának sajátosságaival foglalkoznak, amelyek egy adott társadalmi-gazdasági alakulatban vagy csak annak egyes területein, a tudati—ideológiai viszonyok (s az ezeket magukba foglaló társadalmi szervezeti formák) és az alap vagy szélesebben az anyagi viszonyok közötti törvényeket, illetve lényeges összefüggéseket fejezik ki.

A marxista szociológia ágazatait hiba lenne tehát elválasztani a történelmi materializmustól, mint ahogy nem szabad a tudományos gondolkodásban az általánost, a különöst és az egyedit elszakítani egymástól, de hiba lenne azonosítani is a filozófia elszakíthatatlan részeként szereplő történelmi materializmust és a szakszociológiákat.

A társadalomelmélet és a gyakorlati kutatás közötti merev és a tudományra bénítólag ható elhatárolást figyelhetünk meg a burzsoá szociológiában, ahol élesen külön vált az „empirikus szociológia” és az ún. „társadalomfilozófia”. Ezt a különállást érdekesen szemlélteti Helmut Schelsky könyve,⁵ amelyben arról ír, hogy a német szociológián belül két irányzat alakul ki, az egyik az Amerikából importált „empirikus funkcionális tudomány”, a másik egy „echt deduktív Soziologie”, ami nem más, mint „a társadalom filozófiai értelmező tudománya.” Megjegyzésre érdemes, hogy nem kevés burzsoá tudós is súlyosan elmarasztalja ezt a helyzetet.

Marxista szociológia kifejlesztése elképzelhetetlen a történelmi materializmustól elszakítva, éppen ezért a történelmi materializmus — ha ebben az aspektusban szemléljük — nem állhat kívül a marxista szociológián, hanem e tudománycsoporton belül foglal helyet, és vitathatatlan prioritással rendelkezve az általános tudományág szerepét játssza.

Tudományrendszerezési kérdésekben általában és így a marxista szociológiának a társadalomtudományokon belül elfoglalt helyéről folytatott vitában is, csak a tudomány szükségszerű fejlődésének a figyelembevételével lehet helyes álláspontot kialakítani. A történelmi materializmus és marxista szociológia közötti viszonyt is *történelműleg* kell szemlélni, és akkor, azt hiszem, könnyebben lehet tisztázni ezt a *logikai* tárgyalásmódban talán bonyolultnak tűnő kapcsolatot. A történelmi materializmus a marxizmuson belül alakult ki, és a polgári szociológiával szemben, amely a marxizmus kialakulásával közel egyidőben vált önálló tudományággá, a történelmi materializmus jelentette — Lenin szavaival élve — a „tudományos szociológiát.” Illetve

⁵ Helmut Schelsky : Ortbestimmung der deutschen Soziologie. Düsseldorf—Köln, 1959.

pontosabban, Lenin azt írta, hogy „A materializmus a társadalomtudományban... tette először lehetővé a tudományos szociológiát”.

A történelmi materializmus kialakulása azonban nem jelenti azt, hogy a fejlődés ezen a téren lezárult, és a szociológiai törvények konkrét megjelenési sajátosságainak a tanulmányozásához új tudományágak kialakulására tovább már nincs szükség. Hogy mennyire tarthatatlan az ilyen álláspont, azt a közgazdaságtudomány területéről vett példával illusztrálhatom. A marxizmuson belül először a politikai gazdaságtan alakul ki, mint hagyományos ág, de ki nem ismeri el manapság, hogy a közgazdaságtudomány tudománycsoportot képez, és léteznek többek között olyan ágazatai mint munkagazdaságtan, ipargazdaságtan, agrárgazdaságtan.

Azok, akik a szociológiai kutatásokat nem tartják szalonképesnek a marxizmusban — szerintem alaptalanul — Leninre szoktak hivatkozni. Lenin több tanulmányában⁶ ténylegesen szinoním fogalmakként használta a marxista szociológiát és a történelmi materializmust.

S tegyük hozzá teljes joggal, mert hiszen ebben az időben a marxista szociológia ténylegesen egyenlő volt a történelmi materializmussal, mint ahogy volt korszak, amikor a politikai gazdaságtan egyértelműen a marxista közgazdaságtudományt jelentette.

A tudományágaknak differenciálódása azonban szükségszerű, feltartóztathatatlan folyamat, s ez a felvetett vitakérdésben azt jelenti, hogy a speciális szociológiai törvények kutatása a maguk konkrétságában nem fér meg a történelmi materializmus kereteiben, hanem ennek méhéből szükségszerűen kifejlődnek a marxista szociológia szakágai, amelyeknek kiindulópontjai a társadalomnak a *történelmi materializmus által* feltárt általános törvényei és a társadalomkutatásnak a *történelmi materializmusban* kidolgozott általános módszertana, de amelyeknek mindegyike felépítve kialakul a maguk sajátos tárgya, kategória-rendszere és technikája stb.

Felmerülhet az a gondolat is, hogy magát azt a tudománycsoportot, amelyről eddig mint marxista szociológiáról beszéltem, nem lenne-e helyesebb történelmi materializmusnak nevezni. Természetesen, ennek a kérdésnek már semmi köze sincs az elmélethez, ez gyakorlat a javából. Minden további nélkül nevezhetnénk történelmi materializmusnak, de akkor más névvel kellene illetni azt a tudományt, amit ma helyesen történelmi materializmusnak nevezünk, s amely az előzőekben kifejtettek értelmében a filozófia elszakíthatatlan része is. De mi értelme van az ilyen névcserés szofisztikának?

De vajon milyen komoly érvet lehet felvetni az ellen, hogy azt a tudománycsoportot, amelyről szó volt, s amelynek objektív szükségszerű kifejlődését bizonyítani igyekeztem, — marxista szociológiának nevezzük? Talán egyeseknél — akik idegenkednek ettől — az a gondolat húzódik meg, hogy az ideológia—politikai harc szempontjából veszélyes lehet ez az elnevezés, mert a polgári szociológia a burzsoá reakciós ideológia kialakulásában és formálásában nagy szerepet játszott.

Ez az érvelés sem tekinthető elfogadható ellenvetésnek, hiszen ha ezt magunkévá tennénk és elfogadnánk; minden, a burzsoá világnézet kialakításában fontos szerepet játszó tudományágnak más elnevezést kellene adnunk. A burzsoá szociológia nem azért reakciós, mert „az emberi együttélés formáit”

⁶ Lenin : „Kik azok a nép barátai”, „Marx Károly...” „Statisztika és szociológia”.

kutatja, hanem azért, mert a formai oldalt elszakítja a lényegtől, a felépítményhez tartozó társadalmi jelenségeket az alaptól, a társadalmi formákat a termelési-gazdasági viszonyoktól.

III.

Az előbbieken felvetett kérdésre adott gondolatmenet bizonyításához és a marxista szociológia mint tudománycsoport lehetséges felosztásának felvázolásához és tárgyának meghatározásához szükség van még egy látszólagos kitérő megtételére.

Engels azt írja, hogy „A tudományok osztályozása, amelyek közül mindegyik egy bizonyos mozgásformát vagy az összetartozó és egymásba átmenő mozgásformák egy-egy sorát elemzi, ilyen formán maguknak a mozgásformáknak belső sorrendjük szerint való osztályozása, elrendezése és ebben rejlik a fontossága.”⁷

Amikor megkíséreljük meghatározni a szociológia tárgyát, az engelsi gondolat alapján a társadalmi mozgásformák, illetve ezek kategóriáinak osztályozásából kell kiindulni.

Ismeretelméleti szempontból a társadalmi jelenségeket kifejező fogalmakat és kategóriákat mindenek előtt a következő módon lehet csoportosítani, olyan kategóriák vagy fogalmak: 1. amelyek a társadalom anyagi életének oldalait, mozzanatait *tükrözik*, 2. amelyek a társadalom szellemi életének különböző oldalait, mozzanatait *tükrözik*, 3. amelyek anyagi és ideológiai viszonyok kölcsönhatását, összefüggéseit *tükrözik*, illetve magukban foglalnak mind anyagi, mind ideológiai viszonyokat (nemzet, nép, osztály, család, munkahelyi kollektíva).

A marxista szociológia tárgykörébe mindenek előtt a harmadik csoport-hoz számítható társadalmi jelenségek, mozgásformák, illetve az azokat kifejező fogalmak és kategóriák tartoznak. A szociológia fő problémája — a dolog lényegét tekintve — a társadalmi élet minden területén, a család vizsgálatánál éppen úgy, mint az üzemi munkáskollektívák tanulmányozásánál, a tudati-ideológiai viszonyok és társadalmi szervezeti formák anyagi-gazdasági viszonyoktól való függősége, illetve kölcsönös kapcsolata.

Ebben a vonatkozásban találjuk meg a marxista szociológiának, a burzsoá szociológiától megkülönböztető egyik leglényegesebb vonását. A burzsoá szociológia ugyanis a tárgykörébe tartozó társadalmi jelenségeket a gazdasági alaptól elszakítva vizsgálja, vagy legalábbis tagadja ez utóbbiaknak elsődleges meghatározó szerepét. A marxista szociológia a társadalmi jelenségeket abból a tudományosan igazolt tételből kiindulva kutatja, hogy a felépítménybe tartozó viszonyokat és formákat elsődlegesen a társadalom gazdasági alapja, vagyis a termelési-gazdasági viszonyok határozzák meg, hogy a társadalmi tudat a társadalmi lét tükröződése.

A konkrét szakszociológiai vizsgálatokban a tárgyválasztásnak kétféle módját különböztethetjük meg: 1. vizsgálhatjuk a szociológiai összefüggéseket a társadalmi életnek egyes meghatározott olyan területén, amelyek anyagi és ideológiai viszonyokat egyaránt magukba foglalnak (üzemi munkáskollektíva, család, város, falu stb.), 2. kutatásunk tárgyának választhatjuk az ideológiai viszonyok egy meghatározott csoportját, illetve ennek az anyagi

⁷ Engels : A természet dialektikája. Szikra, 1952. 259. o.

viszonyoktól való függőségét, illetve kölcsönös kapcsolatát, (politikai viszonyokat, vallásos hitet, kulturális viszonyokat stb.).

A szakszociológiai kutatás tárgyaként szereplő társadalmi jelenségek az első pontban foglalt aspektusból kiindulva a következő módon csoportosíthatók:

1. Lakóhely (város, falu, tanya)
2. Munkahely (üzem, hivatal, termelőszövetkezet)
3. Nevelési intézmények (iskola, kollégium, diákotthon stb.)
4. Család.

Ez a korántsem teljes felsorolás a társadalmi élet legfontosabb olyan területeit adja, amelyekben konkrét tudati—ideológiai viszonyok és a gazdasági, vagy szélesebben, az anyagi viszonyok kapcsolata konkrét módon, közvetlenül alakul ki és hat a társadalmi magatartásra.

A szociológiai összefüggések a társadalmi életnek ezeken a területein egymástól sok tekintetben eltérő módon, sajátos formában jelentkeznek. A társadalmi élet különböző területein az ideológiai viszonyok más és más csoportjának (jogi, politikai, kulturális) van elsődleges jelentősége. Lényegesen különböznek az ideológiai viszonyok kifejezési formái is (elvek, normák, intézmények), és ezeket az anyagi viszonyok különböző elemei egymástól eltérő módon, intenzitással és közvetettséggel határozzák meg. Mindebből következően a társadalomkutatás technikájában is szükség van eltérő sajátosságok érvényesítésére. Éppen ezért kézenfekvő, hogy a város-, a falu-, az üzem-, a termelőszövetkezet-szociológia mint elkülönülő, de az általános módszertan révén mégis összekapcsolódó ágazati tudományok kialakuljanak.

Az említett ágazatok közül különösen nagy jelentősége van a munkahelyi viszonyokkal foglalkozó szak-szociológiáknak. A technika rohamos fejlődésével, a koncentrálttság fokozásával és mindenek előtt a *szocialista termelési viszonyok kialakulásával* az egész társadalmi fejlődésben és az egyes emberek társadalmi magatartásában is egyre nagyobb a szerepe a munkahelyi kollektíváknak. A szocialista munkahelyi kollektívák kialakulásától (amelyek, mint társadalmi szervezetek, anyagi és ideológiai viszonyokat egyaránt magukban foglalnak) nagymértékben függ nemcsak a társadalom termelőerőinek fejlődése, hanem a szocialista társadalmi tudat kifejlődése is.

Üzemekben, termelőszövetkezetekben, hivatalokban az anyagi és ideológiai viszonyok, illetve azok kifejezési formáinak sajátos összefüggéseit tapasztalhatjuk, amelyeknek ismerete sok tekintetben megkönnyítheti a kollektívák eredményes vezetését és fejlesztését.

A gyakorlati élet egyre sürgetőbbé teszi olyan kutatásoknak az elvégzését, amelyek szocialista üzemi munkáskollektívák és termelőszövetkezeti közösségek kialakulásának törvényszerűségeit és a termelésre gyakorolt hatását vizsgálják. Ilyen vizsgálatok szükségesek többek között az optimális eredményt adó bérformák — illetve termelőszövetkezetekben — jövedelemelosztási módok meghatározásához. Az anyagi és az erkölcsi ösztönzés vizsgálatánál ugyanis nem lehet az elszigetelt egyénekből — robinzonokból — kiindulni, hanem figyelembe kell venni a munkahelyi kollektíva egészét és az egyéneknek a munkahelyi kollektívában elfoglalt helyét.

A marxista társadalomtudományon belül több országban és köztük nálunk is folynak szociológiai kutatások és kísérletek a munkahelyi szociológiai viszonyokkal foglalkozó sajátos szakágazati módszertan és technika kidolgozására.

A szociológiai jelenségek vizsgálata a nevelőintézményekben is fontos kérdés, bár itt a kollektívák fejlődésében és az egyes tagok magatartásának motiválásában is elsősorban társadalomlélektani jelenségeknek van jelentőségük. Éppen ezért a szociológiának mint külön ágazati tudománynak a létjogosultsága ezen a téren erősen vitatható. Bár véleményem szerint — különösen a felsőbb iskolákban — a kollektívák fejlődésében, tanulási eredményeiben és egyes tagjainak a magatartásában szociológiai tényezőknek összehasonlíthatatlanul nagyobb szerepe van, mint ahogyan ez a köztudatban él.

A szocializmusban is nagy jelentősége van a család mint társadalmi közösség vizsgálatának. A társas élet munkahelyi formái mellett is a társadalom fejlődésében az egyes egyének magatartásának a motiválásában nagy szerepe van a családnak mint társadalmi közösségnek.

A családi élet formái is alapjában az anyagi-gazdasági viszonyoktól függhetnek, de ez az összefüggés bonyolult és rendkívül összetett, megértéséhez az anyagi és ideológiai viszonyok különböző elemeinek rendkívül bonyolult kölcsönhatását kell feltárni, ami nem lehet más tudományágnak a feladata, mint a történelmi materializmus alaptételeire felépülő marxista család-szociológiának. Ilyen szaktudományág kialakulásához szilárd kiindulópontot adott Engels „A család, a magántulajdon és az állam eredete” c. munkája, de mulaszt-hatatlan feladat a családi élet új jelenségeinek a feltárása.

A szakszociológiák tárgykörének fenti felsorolásából tudatosan kimaradt két rendkívül fontos társadalmi közösségi forma, amely anyagi és ideológiai viszonyokat egyaránt magában foglal: a nemzet és a társadalmi osztály.

A szakszociológiai vizsgálatok elősegítik ezeknek a bonyolult társadalmi jelenségeknek a konkrét tanulmányozását. Ezek vizsgálata azonban — véleményem szerint — az általánosítás szükségszerűen magas foka miatt a történelmi materializmusba mint a szociológia általános tudományába tartozik.

A társadalom fejlődésének megértése szempontjából a legfontosabb az osztályviszonyok tanulmányozása, s egyben ez a nyitja a társadalmi történések s a társadalmi cselekvések megértésének is, ugyanakkor mi sem lenne nagyobb hiba, mint az osztályt alaktalan, egynemű tömegnek elképzelni. Egy osztályon belül is megkülönböztethetők csoportok a termelési viszonyaikban meglevő — az osztályviszonyok szempontjából nem minőségi, de sok esetben egyáltalában nem jelentéktelen — eltérések szerint. De nem kezelhető mellékes kérdésként a felépítmény egyes elemeiben levő különbség sem.

A dogmatikus társadalomszemlélet csak az osztályokról vesz tudomást, de szem elől téveszti az osztályokon belüli különbségeket. Ezzel látszólag megragadja az általános, a fő vonatkozásokat, de az általános — nagyszámú egyedi jelenségek megvizsgálása és a különös összefüggések ismerete nélkül — a maga valóságában nem tárható fel.

A különös összefüggések láncszemének figyelmen kívül hagyása és a konkrét társadalmi jelenségek konkrét módon való tanulmányozásának elhanyagolása vezet el a dogmatikus társadalomszemléletnek egy rendkívül sajátos logikai ellentmondásához: az objektív osztályviszonyok szerepének mechanikus merevségű értelmezésével egyidőben az egyes személyek szerepének a túlértékeléséhez.

Hasonló a helyzet a szocialista nemzet esetében is. A társadalmi valóság durva leegyszerűsítése lenne, ha az alapvetően azonos termelési viszonyokból kiindulva nem vizsgálnánk az egyes társadalmi rétegek fejlődésének sajátos-

ságait, vagy ha csak arról a különbségről vennénk tudomást, ami a szocialista állami szektor dolgozói és a szövetkezeti parasztság között fennáll.

Ezzel lemondanánk arról, hogy a szocialista társadalom fejlődésének specifikus törvényeit és más lényeges összefüggéseit tudományosan feltárjuk, ami minden bizonnyal nemcsak az elméletre, hanem a gyakorlatra is károsan hatna ki.

Az ideológiai és az anyagi viszonyok közötti összefüggés vizsgálható nemcsak a területi vagy más szóval ágazati megoszlásban, hanem az ideológiai viszonyok egyes tényező-csoportjai szerint is. A család vagy az üzem szociológiai vizsgálatába például szükségszerűen bele kell értenünk a családon belüli kulturális viszonyok szerepét is, s ez itt mint a családszociológia tárgya szerepel, de elképzelhető a társadalom különböző területein (város, falu, üzem, család stb.) a kulturális és az anyagi viszonyok kölcsönös kapcsolatának és az előbbiektől társadalmi életre gyakorolt hatásának a vizsgálata is. Ebben az értelemben vetődik fel a kérdés a szabadidő-felhasználás témakörébe vágó szociológiai kutatásoknál, de emellett az irodalomelméletnek, vagy zeneelméletnek is szükségszerűen vannak kulturszociológiai vonásai.

Az ideológiai viszonyok körébe tartozó társadalmi jelenségeket a szociológiai tárgyköze szempontjából csoportosítva — anélkül, hogy teljességre törekedhetnénk — a következő felosztást alakíthatjuk ki:

1. Jogi viszonyok
2. Politikai viszonyok
3. Kulturális viszonyok
4. Etikai viszonyok
5. Vallási viszonyok.

A felsorolás korántsem teljes, ide tartoznak még többek között olyan jelenségek, mint a társadalmilag normálisnak tekinthetőtől eltérő magatartás (bűnügyek, szexuálpáthológia stb.) kialakulásának szociológiai tényezői vagy a hamis tudat (faji előítéletek stb.) szerepe a társadalomban.

Az ideológiai viszonyok konkrét társadalmi jelenségeként különböző formákban jelennek meg, mégpedig mindenekelőtt úgy, mint *a*) normák, nézetek, *b*) intézmények, szervezetek és *c*) olyan elméletek vagy tudományok, amelyek az ideológiai viszonyokat, illetve azok megjelenési formáit tanulmányozzák.

A szociológiai vizsgálatok, amikor az ideológiai viszonyok egy meghatározott csoportja és az anyagi viszonyok kölcsönhatását kutatják, szükségszerűen foglalkoznak az ideológiai viszonyok előbbieken felsorolt megjelenési formáival.

A szociológia tárgya tehát ebben az értelemben a felépítmény egy-egy meghatározott csoportja, amely nemcsak az ideológiai viszonyokat, hanem azok megjelenési formáit is magában foglalja.

Az a lehetőség, hogy a felépítménybe tartozó jelenségeket ilyen tagozásban a társadalmi élet legkülönbözőbb területein vizsgáljuk, alapul szolgálhat a marxista szociológia funkcionálisan tagozott ágai kialakulásához. Ilyen lehetséges ágakatok a jogszociológia, a kultúrszociológia, a vallás-szociológia, a kriminálszociológia stb.

Ezzel a kérdéssel kapcsolatosan ki kell térnem a burzsoá és a marxista szociológia tagolódásának egy nagyon lényeges különbségére.

Olyan burzsoá társadalomtudományok, mint a jog, a történelemtudomány, az irodalomtudomány vagy a politikai tudományok sajátos tárgyukat

legtöbbször a társadalmi környezettől s különösen a gazdasági alaptól elszakítva, önmagukban vizsgálják. Így alakultak ki a polgári társadalomtudomány említett tudományágain belül a különböző formális—rendszerező irányzatok.

Olyan ágazati szociológiák, mint a jog-, kultúr-, politikai- stb. szociológia a burzsoá társadalomtudományban tehát bizonyos ténylegesen fennálló szakadékot vannak hivatva áthidalni (— más kérdés, hogy szemléletmódjuk és módszertanuk következtében erre képtelenek).

A marxista társadalomtudományok esetében gyökeresen különböző a helyzet. Kiinduló szemléletmódjuk — akár a jog, akár az irodalomtudományról van szó — a történelmi materializmus, amely a felépítménynek az alaptól való függését hangsúlyozza. Ebből következik, hogy ezeknek a tudományágaknak a tárgykörükbe tartozó jelenségek és az alap kölcsönös összefüggését feltétlenül tanulmányozniuk kell.

A marxista társadalomtudomány említett csoportjainak szerves, elválaszthatatlan része a szociológiai aspektusból végrehajtott kutatás. Ebből következik például, hogy a jogszociológia, amely a társadalom jogfelfogása és a társadalmi környezet — benne elsősorban a gazdasági alap — kölcsönhatását vizsgálja, mindenekelőtt a jogtudomány vagy közelebbről a jogelmélet része.

A jogszociológia sajátos módszertana és tárgya következtében azonban egyben szerves és elválaszthatatlan része a szociológiának is, a legszorosabb rokonságban áll a szociológia többi ágazati tudományával.

A jogszociológia esetében tehát éppen úgy, mint a szociológia több más szakágánál is marginalitást tapasztalunk, ami egyébként a tudományok fejlődésének egyik erősödő sajátossága, nemcsak a társadalom-, hanem a természettudományok esetében is. *A szakszociológiáknak marginális jellegük van, mindenekelőtt azért, mert olyan tényezők közötti szociológiai összefüggéseket vizsgálnak, amelyek mint specifikus társadalmi jelenségek kialakult társadalomtudományi ágak tárgyát képezik.*

IV.

Az eddigiekből logikusan következik, hogy a szakszociológiák, akár a társadalmi élet egy-egy meghatározott területén vizsgálják a szociológiai összefüggéseket, a társadalmi törvények konkrét megjelenési formáit, akár a társadalmi felépítmény egy-egy csoportjának az alaptól való függősege a tárgyuk, szükségszerűen a legszorosabb kapcsolatban kell, hogy dolgozzanak más, olyan társadalomtudományi ágakkal, amelyek a társadalmi életnek egy-egy speciális vonatkozását kutatják.

A szakszociológiákban — túl a történelmi materializmuson, amelynek döntő szerepéről és prioritásáról az előzőekben már részletesen volt szó — különleges szerepe van a közgazdaságtannak. Ez logikusan következik az eddig leírtakból.

Marxista szociológiai vizsgálatok elképzelhetetlenek az alap, a társadalmi-gazdasági viszonyok alapos és beható ismerete nélkül. A szociológiai vizsgálatok a szocializmusban is, ha a közgazdaságtudománytól elszakítva végzik, könnyen tudománytalanná válhatnak, és a burzsoá szociológiához hasonlóan zsákutcába torkollhatnak.

De nemcsak a szociológia van rászorulva a közgazdaságtudományra, hanem a közgazdaságtudomány is a szociológiára. A gazdasági jelenségek vizs-

gálatánál az optimális eredményt adó gazdasági formák — pl. bérformák megválasztásánál, piacutatásnál, a regionális tervezésnél és számtalan egyéb, az elmélet és a gyakorlat által felvetett közgazdasági probléma — megválasztásánál mindinkább számolni kell az ideológiai viszonyokkal, a társadalmi tudattal, tehát olyan összefüggésekkel, amelyeket a maguk konkrétságában és a szükséges részletességében a szakszociológiák tárnak fel.

Olyan konkrét közgazdaságtudományi, illetve közelebbről munkagazdaságtani vizsgálatoknál, mint az egészségtelen mértékű munkahelyváltoztatás okainak megállapítása, még akkor is, ha szűken csak a gazdasági követelményeket nézzük, figyelembe kell venni azt, hogy milyen a munkások kollektíva társadalmi tudata, összeforrottsága, s milyen ezeknek a tényezőknek a hatása a vizsgált társadalmi-gazdasági jelenségre. Különösen fontos ez a csoportbérézés és az egyéni bérezés hatásának az összehasonlításánál, ilyen irányú vizsgálat csak a szociológiai összefüggések feltárása segítségével adhat választ arra, hogy mikor milyen bérforma alkalmazása célszerű.

A szociológia egyes ágai tehát a legszorosabb kapcsolatban vannak a közgazdaságtudomány azon ágazati tudományaival, amelyek az adott szociológiai tudományág által kutatott gazdasági szervezetben a gazdasági viszonyokat, gazdasági törvényeket és egyéb objektív gazdasági összefüggéseket vizsgálják; így az üzemszociológia az üzemgazdaságtannal, a termelőszövetkezeti szociológia az agrárgazdaságtannal, s mindkettő nagyon szoros összefüggésben van a munkagazdaságtannal.

A kisebb társadalmi közösségekben végzett vizsgálatoknál rendkívül fontos a szociológia és a lélektan, közelebbről a társadalomlélektan közötti együttműködés. A lélektanak ebből a szempontból az az oldala bír különös jelentőséggel, amely az emberi pszichikum társadalmi-történeti jellegével foglalkozik. A szovjet pszichológiában még a 20-as, 30-as években kialakult az a fontos tétel, hogy az emberi pszichikum fejlődésének fő mechanizmusa a történetileg kialakult társadalmi tevékenység-fajták és formák elsajátításának mechanizmusa és azok belső pszichikus folyamatokká való változtatása. Ez az oldal azonban később elhanyagolódott. Erre mutat többek között Leontyevnek a következő megállapítása „... annak hangsúlyozása, hogy az I. P. Pavlov által kezdeményezett magasabb idegműködés fiziológiájának nagy jelentősége van a pszichológia szempontjából, igen komoly nehézségek elé állította azt a munkát, amelynek az emberi pszichikum társadalmi-történeti jellegének problémáját kellett kidolgoznia...”⁸

A marxista pszichológia ezen alapproblémájának élesebb felvetése az utóbbi években ösztönzést ad a pszichológián belül olyan ágazatok megerősödésének, mint amilyen a munka, illetve üzemlélektan. A munka- és üzemlélektan és a kialakulóban levő üzemszociológia között eredményes tudományos együttműködés valósítható meg.*

A társadalomlélektan és a szociológiai együttműködés fontosságának hangsúlyozása mellett szükség van az elhatárolásra is különösen olyan ágak esetében, mint az említett üzemszociológia és az üzem-, illetve munkalélektan.

Az elhatárolás lényeges vonása szerintem a következő:

⁸ Magyar Filozófiai Szemle, 1959. 3—4. sz.

* Az üzemlélektan, a munkalélektan nem teljesen azonos fogalmak, a munkalélektan a munka objektív körülményeinek (pl. a szín és a zaj) a lelki életre gyakorolt hatását vizsgálja, az üzemlélektan viszont a szociológiai jelenségeknek az egyes ember tudatára, lelki életére gyakorolt befolyását kutatja.

A társadalomlélektan nem az ideológiai és anyagi viszonyok kölcsönös kapcsolatát kutatja, hanem különböző társadalmi jelenségeknek — akár az alaphoz, akár a felépítményhez tartoznak — az egyes egyének lelki életére gyakorolt hatását, továbbá azt a szerepet, amelyet az egyes egyének jellembeli, képességbeli, magatartásbeli különbözőségei a kisebb közösségek életében okoznak.

Az egyes szociológiai tudományágakban az említettek mellett fontos szerepet játszhatnak más tudományágak, a jogszociológiában a jogtudomány különböző ágai, a családszociológiában a demográfia, a kriminálszociológiában az egyéni lélektan stb.

Külön ki kell emelnem még a társadalomstatisztika szerepét, amelynek minden ágazati szociológiában nagy a jelentősége. A marxista szociológiának a lényegéből fakadó és a burzsoá szociológiától megkülönböztető módszertani vonása az objektív társadalmi tények megfigyelése, elemzése és kiindulópontként való használata a kutatásokban. Ideológiai viszonyokra, a társadalmi tudat fejlettségi fokára mindenekelőtt a társadalmi tényekből, a társadalmi cselekedetekből lehet következtetni, amelyeket mérhetővé, elemezhetővé csak a társadalomstatisztika módszereivel tudunk tenni.

Ez természetesen nem jelenti azt, hogy tagadni vagy akárcsak lebecsülni lehetne a szociológiai kutatásokban a szubjektív módszereket, az interjú módszert, az ankétrendszerű kérdőíveket, ankétok stb. felhasználását. A szubjektív módszerek a marxista szociológiában azonban kiegészítő szerepet játszhatnak, és nem válhatnak alapvetőkké, mert a társadalmi tények vizsgálatánál elsősorban az egyének társadalmi tetteiből kell kiindulnunk, nem pedig közvetlenül a gondolataikból és érzéseikből. Ennek kihangsúlyozása azért is fontos, mert a szociológiai kutatást a szocializmusban is állandó veszélyként fenyegeti a pszichologizmus és ennek következtében az empirikus részleteknél való megrekedés, a lényeges és a lényegtelen mozzanatok összekeverése.

Ezzel kapcsolatban ki kell térnem a marxista szociológiának még egy fontos módszertani vonására. Amikor annak a fontosságát hangsúlyozom, hogy a szociológiai törvények érvényesülésének módját és szélesebben a szociológiai összefüggéseket a társadalmi élet különböző konkrét területein kell kutatni, ez nem azt jelenti, hogy felesleges „részlet” vizsgálatokba kell bocsátkozni. A kutatott területen a *szociológiai törvények* érvényesülésének a módját kell feltárni, és ez a fő, a lényeges összefüggéseket világítja meg.

De emellett figyelembe kell venni azt is, hogy az objektív szociológiai törvények (általánosak és specifikusak) csak a társadalom és természet, az alap és felépítmény közötti leglényegesebb összefüggések megformulázását jelentik. A törvény és a lényeg egynemű fogalomként jelenik meg a marxista társadalomtudományban.

A társadalmi életben szükség van az ezen törvényekben meg nem formulázott, de az egyes területeken lényeges objektív összefüggések feltárására. A marxista szociológiai kutatásnak azonban rendkívül fontos feladata a lényeges és lényegtelen összefüggések megkülönböztetése.

*

A marxista szociológiai kutatás hazai kifejlesztésével kapcsolatosan jogosan vetődik fel a gondolatársítás is, amit Szabó Imre akadémikus a *marxista szociológiai kutatás fontosságát* hangsúlyozó tanulmányában a következőképpen fogalmazott meg: „... nálunk a szociológia művelésének az

igénye, különösen 1956-ban, bizonyos értelemben mint a revizionizmus társadalomtudományi követelménye merült fel.”⁹ Ez a megjegyzés teljesen jogos. A szociológia művelésének az igénye ugyan önmagában nem tekinthető revizionista követelésnek, de a sajátos történelmi helyzetből következően ez tényleg revizionista követelés formájában jelentkezett. Ennek oka többek között az, hogy a marxista társadalomtudományokon belül elhanyagoltuk a szociológiai törvények konkrét jelentkezési módjának és egyéb szociológiai összefüggéseknek a vizsgálatát.

Ebből azonban csak azt a következtetést lehet levonnunk, hogy — nem utolsósorban a revizionizmus elleni küzdelem érdekében is — ezt a mulasztást pótolnunk kell.

Az a felfogás, amely a burzsoá befolyástól vagy revizionizmustól félve tiltja ezeknek a szociológiai összefüggéseknek a vizsgálatát, végeredményben a burzsoá ideológia, illetve a revizionizmus erősödését vagy legalábbis pozícióinak a megtartását segíti elő, mert gátolja azt, hogy a szociológiai törvények és egyéb szociológiai összefüggések ismeretében kevesebb hibával, nagyobb eredménnyel folyjék a szocializmus építése és a kommunista társadalom kialakításához vezető átmenet kidolgozása.

О ПРЕДМЕРЕ МАРКСИСТСКОЙ СОЦИОЛОГИИ И ЕЕ МЕСТЕ В СИСТЕМЕ ОБЩЕСТВЕННЫХ НАУК

Андраш Гегедюш

1. В последние годы развернулась живая дискуссия о предмете марксистской социологии, о ее категориях, особенностях методики и отношении к другим отраслям общественных наук. В основе этой дискуссии лежит то обстоятельство, что развитие социалистического общества требует все более широкого раскрытия связи между различными сторонами и моментами общественной жизни, чем возрастает значение изучения взаимосвязей, существующих между условиями сознательно-идеологического и производственно-экономического характера. Дискуссия о предмете марксистской социологии является проявлением этой общественной потребности практической жизни.

Конкретное исследование взаимодействия сознательно-идеологических и производственно-экономических отношений ведет в социалистическом обществе к созданию марксистских социологий и в целом к созданию марксистской социологии как группы ряда научных дисциплин.

2. Марксистское исследование социологических отношений в обществе возможно только на основе общих закономерностей и методологии, обнаруженных историческим материализмом. Именно по-этому исторический материализм — в качестве всеобщей дисциплины — пользуется несомненным приоритетом внутри марксистской социологии, как группы научных дисциплин. И вместе с тем исторический материализм, раскрывая жизнь общества в целом, в полноте, и исследуя самые общие закономерности общественной жизни, является неразрывной частью марксистской философии, олицетворяющей единство диалектико-материалистического взгляда на природу и общество.

3. Отдельные отрасли марксистской социологии оформляются соответственно отдельным конкретным областям общественной жизни (место работы, место жительства, и т. д.), где конкретно проявляется взаимодействие сознательно-идеологических и производственно-экономических отношений, или же отчасти развиваются соответственно свойственным группам (юридическим, культурным, моральным условиям и нормам) сознательно-идеологических отношений. Отдельные специальные социологии имеют резко маргинальный характер и, в частности, они должны быть тесно связаны с экономической наукой, так как нельзя себе представить марксистское социологическое исследование без

⁹ Szabó Imre: Lenin és a társadalomtudományok. (Magyar Tudomány, 1960. 5—6. különnyomat, 336. o.)

основательного и глубокого знания общественно-экономических условий. Важной задачей является разграничение социологии от психологии общества, поскольку последняя изучает взаимодействия между разными общественными явлениями и духовной жизнью индивидов.

THE SUBJECT AND PLACE OF MARXIST SOCIOLOGY IN THE SYSTEM OF SOCIAL SCIENCES

by András Hegedűs

1. In the past few years quite a lively discussion has been going on concerning the subject, category, and methodological characteristics of marxist sociology and their relations to the branches of social sciences. The social background of the discussion lies in the fact that the development of socialist society demands a wider and more thorough explanation and discovery of the inferences between the different aspects and motions of social life, as a result of which the significance of the investigations concerning inferences between the conscious-ideological relations and productive economic relations increases. A discussion on the subject of marxist sociology is the form of appearance of this social need raised by practical life.

In socialist society a concrete investigation of the mutual relation between the conscious ideological relations and productive economic relations leads to the formation of marxist professional sociologies and on the whole to the development of marxist sociology as a group of science.

2. A marxist analysis of the sociological inferences of the society can be realized only on the basis of general social laws and methodology provided by historical materialism. Just because of this, as a group of science within marxist sociology, historical materialism enjoys undisputable priority and functions as a general branch of science. At the same time by aiming at examining social life in its entirety, as well as the most general laws of social life, historical materialism is an unbreakable part of marxist philosophy. This philosophy embodies the unity of the dialectic materialist view on nature and society.

3. The different branches of marxist sociology are partly formed according to the concrete fields of social life (work place, dwelling place, family, etc.) where the reciprocal effect between conscience ideological relations and production economic relations appears in a concrete way, and partly they develop according to the characteristic groups of conscience ideological relations (e. g. legal, ideological, cultural, moral relations and norms.) The different special sociologies are definitely of a marginal character and they are bound to be in close contact with the science of economics, since no marxist sociological investigations and examinations can be imagined without a thorough and fundamental knowledge of the social-economic conditions. In addition to these it is very important to mark the border between sociology and social psychology, the latter one examining the reciprocal effect between different social phenomena and the psychological life of the individuals.

Neuronális automaták

TARJÁN REZSŐ

1. Bevezető megjegyzések

Több mint 50 év telt el azóta, hogy Leninnek az Empíriokriticizmusban a filozófiai idealizmusnak akkori képviselői ellen folytatott harcában még bizonyítania kellett, hogy az ember valóban az agyával gondolkodik. A természettudományok, különösen a biológia és a fiziológia fejlődése azóta ezt a kérdést is, mint sok más kérdést, a materializmus javára döntötte el. Ma már nem is vitatják, hogy valóban az agy a gondolkodásnak sui generis szerve. Korunk tudományos problémája többé már nem az, hogy az ember agyával gondolkodik-e vagy nem, — a kérdés inkább így hangzik: *hogyan* gondolkodik az ember, pontosabban, *hogyan működik a gondolkodás szerve?* Hogyan szerveződnek a részei egésszé, milyen fizikai és kémiai természetű folyamatok játszódnak le az agyban a komplex gondolkodási folyamat alatt?

Az utóbbi tíz évben ugyanis olyan bonyolult automatákat (elsősorban a modern elektronikus digitális* számológépekre gondolk) konstruáltak, amelyeknek már pusztán léte is bebizonyította, hogy bizonyos műveleteket, amelyeket csak azért, mert az ember agyával vitte véghez, „szellemi” munkának tekintettek, gépek is végre tudnak hajtani. A fejlődés azt is bebizonyította, hogy a modern digitális automaták nemcsak tisztán *numerikus* problémák megoldására alkalmasak. Az utóbbi időben nagy haladást értek el a nyelvek fordításának mechanizálása területén; legújabban pedig sikerült ilyen gépek segítségével matematikai-logikai és geometriai problémák bizonyítását heurisztikus módon megkonstruálni. Intenzív kutatás folyik az alakfelismerés problémáján, azzal a végcélal, hogy a kézzel írott számokat gépi úton olvassák le és a számoló automaták által közvetlenül feldolgozható formára hozzák.

Ilyen körülmények között nem csodálkozhatunk, hogy a szellemi munka, illetve a gondolkodás fogalmának a tartalma fokozatosan változik, és az utóbbi időben a természettudósok, különösen a számoló automaták specialistái érdeklődésének homlokterébe került. A. M. Turing, az ismert angol matematikus¹ gondos elemzés után megkísérelte megadni a gondolkodásnak úgynevezett „operatív”, azaz lényegében a magatartás által implicite meghatározott definícióját. Eszerint egy gépről akkor mondhatjuk, hogy gondolkodik,

* Az elnevezés az angol „digit” (számjegy) szóból származik.

¹ Turing, A. M.: Computing machinery and intelligence. Mind, Vol. LIX, No 236 (Oktober 1950), pp 433–460.

ha előírt kísérleti feltételek mellett ésszerű kérdésekre oly módon válaszol és ezáltal az embert úgy tudja utánozni, hogy a kérdéseket feltevő ember, aki csak az írógép által kiírt válaszokat látja, nem pedig magát a válaszoló gépet, az adott válaszokat egy ember által adottaknak tartja. Bár ennek a definíciónak, amint McCarthy és Shannon² megjegyzik, megvan az az előnye, hogy olyan metafizikus fogalmakat, mint az „Én” stb. nem használ, azonban nem tesz különbséget a valódi, eleven gondolkodás, (ahogyan ez valamilyen probléma megoldásának során történik) és aközött, hogy a helyes felelet között egy megfelelően nagy tárolóból (emlékezet) a gép egyszerűen kikeresi. Cobb³ az ismert angol fiziológus fiziológiai szempontból a gondolkodást úgy definiálja, mint „olyan események sorozatát, amelyek az agyban külső ingerek hatására (beleértve más agyakból jövő közléseket is), mint reakciók keletkeznek, és amelyek az agyvelő különböző részei közötti kölcsönhatásoktól függnék”. Habár ez a fiziológiai definíció is tisztán fenomenológiai, filozófiai szempontból azért érdekes, mert hangsúlyozottan materialista jellege van: a gondolkodást itt *reális* (azaz materiális) *események, külső ingerek következtében létrejövő esemény-sorozatnak* fogja fel.

1. 1. *Problémafeltevés.* Ezek valamint sok más hasonló vizsgálat a kérdésfeltevés általánosításához vezetett, a következő formában: *egyáltalán milyen szellemi munkák mechanizálhatók? A komplex emberi gondolkodási folyamat mely részeit valósíthatják meg egészen vagy részben automaták? Milyeneknek kell az ilyen automaták szerkezeti elemeinek lenniük? Milyen logikai struktúrával kell bírniuk, hogy bizonyos problémákat meg tudjanak oldani? Melyek az ilyen automaták általános tulajdonságai? Ilyen és hasonló kérdésfeltevések tipikusak az automaták absztrakt általános elméletére nézve, amelynek része a neuronális automaták elmélete is.*

Nyilvánvaló, hogy az ilyen és hasonló kérdésfeltevések nemcsak tisztán természettudományos, hanem filozófiai, különösen ismeretelméleti szempontból is nagy érdeklődésre tartanak számot. A következőkben megkíséreljük, amennyiben ez a fejlődés mai állapotában lehetséges, szisztematikusan ismertetni az automaták, különösen a neuronális automaták absztrakt elméletének fő eredményeit. A kifejtés szükségképpen egyoldalú: a tényanyagot főként a kutató mérnök szempontjából tárgyaljuk, akit elsősorban a gyakorlatilag is használható instrumentálás érdekel. Egy hipotézis, illetve elmélet helyes voltának legszigorúbb bíróját azonban éppen a gyakorlat kritériuma jelenti. Megkíséreljük a tényanyagot úgy bemutatni, hogy egyfelől, ami módszertanilag nagyon fontos, a kutatónak jellegzetes gondolkodási módja lehetőleg világosan kitűnjék, másfelől, azonban úgy, hogy a tulajdonképpeni filozófiai problémák kidolgozása, illetőleg az eredmények filozófiai általánosítása lehetőség szerint könnyebbé váljék.

1. 2. *Az automata absztrakt fogalma.* Az absztrakt elmélet tárgya érthető módon nem azonos a műszaki értelemben vett automatikus rendszerek tárgyával, amint azt az ipari szabályozó és vezérlési folyamatoknál kifejlesztették. Az automaták általános elmélete egy fokkal absztraktabb. Biológiai kifejezést használva minden műszaki automatában találhatunk receptor szerveket, amelyek a működés alapjául szolgáló információkat szállítják. Vannak továbbá

² *McCarthy—Shannon* : Automata studies, Princeton 1956.

³ *Cobb, St.* : On the nature and locus of mind. Archives for neurology and psychiatry, Vol. 67 (1952).

effektor szervek, amelyeknek feladata erőkifejtés, és amelyeket a receptorok által szállított információk alapján vezérelnek. A két szerv között mint összekötő *mindig* van egy *vezérlő szerv*, amelynek a feladata a receptorok által szállított *információk feldolgozása* és effektív vezérlő-jelek továbbítása az effektor szervhez. Egyszerű automatákban a vezérlő szerv rendszerint nincsen fizikailag elválasztva a gép többi részétől. Mint funkció azonban mindig jelen van és a modern komplex automatáknál általában mint fizikailag is elválasztott, külön egységet szerkesztik meg. A vezérlő szerv legtöbbször (nem mindig) *kapcsoló-elemek* (többé-kevésbé) *komplex hálózata*, amelyek elektromos impulzusokra reagálnak és ezeket bizonyos feltételek mellett továbbadják. A receptor, illetve effektor szervek az absztrakt elmélet számára érdektelenek; az automaták absztrakt elméletének tárgya a *központi vezérlő szerv funkciói és logikai struktúrája*, a vezérlő szervnek az egyes keresztülvendő feladatok számára szükséges, illetve elégséges tulajdonságai.

Ennek a szemléleti módnak megfelelően egy automata véges-sok, lehetőleg általánosan definiált tulajdonságú kapcsoló-elemből álló rendszer. A kapcsoló-elemek oly módon vannak egészszé szervezve, hogy a receptorokból kiinduló, jól definiált, időben és/vagy térben elrendezett bemenő jelzés-sorozatra (eseményekre) az effektoroknak időben és/vagy térben elrendezett jól definiált eredmény-sorozatot ad le; ezek az ún. kimenő jelzések a bemenő jelzéseken kívül az *automata belső állapotától is függenek*. Az automata belső állapotán az egyes kapcsoló-elemek állapotának összességét értjük, a bemenő események fellépésének időpontjában.

Az így definiált automata akkor *véges*, ha a lehetséges belső állapotok száma véges, más esetben végtelen végtelen automatának nevezzük. Az automatákat véges (vagy: végtelen) tárolóval („memória”) láthatjuk el. Két nagy osztályba oszthatók: a *logikai* automaták olyan kapcsoló-elemből állanak (döntési szerveknek is nevezik), amelyek két és csak két stabil állapotra képesek a $A \cdot \bar{B} \vee \bar{A} \cdot B$ kizáró-diszjunkció értelmében. A másik osztályba a *neuronális* automaták tartoznak, amelyeknek kapcsoló-elemei definíció-szerűen nagyobb vagy kisebb mértékben a valódi neuronok tulajdonságaival bírnak.

1. 3. *Az automaták elméletének keletkezése.* Az automaták elméletének keletkezését rendszerint A. M. Turing⁴ híres munkájának megjelenésétől számítják, amelyben egy (akkor még csak hipotetikus) automatikus számológép segítségével *egyáltalán kiszámítható számok* problémáját tárgyalta. Az eredmény az, hogy minden olyan szám kiszámítható, amelynek kiszámításához megadhatunk egy *effektív eljárást*, azaz a számolási műveletek olyan jól-definiált véges hosszú sorát, amit a gép effektíve végre tud hajtani. Érdekes megjegyezni, hogy a Turing-féle egyetemes gép absztrakt eszméje majdnem egy teljes évtizeddel megelőzte az első igazi automatikus digitális számológépet.

A következő lépést McCulloch és Pitts 1943-ban megjelent alapvető dolgozata⁵ jelenti, amelyben először kísérelték meg a központi idegrendszer matematikai értelemben véve szigorú elméletének kifejtését a matematikai

⁴ Turing, A. M.: On computable numbers, etc. Proc. London Math. Soc. Sc. 2. Vol. 42 (1937), pp 230—265.

⁵ McCulloch, W. S. and Pitts, W.: A logical calculus of the ideas immanent in neurons activity. Bull. Math. Biophysics, Vol. 5 (1943) pp 115—133.

logika segítségével. Az akkor ismert fiziológiai tényekből kiindulva a neuron absztrakt modelljét mint egy egyetemes kapcsoló-elemet a következő tulajdonságok segítségével definiálták: két és csak két stabil állapota van; meghatározott ingerküszöbvel rendelkezik, amelyen alul nem lehet ingerelni. Egy kimenő és több bemenő vezetéke van; utóbbiak vagy ingertkeltő vagy gátló vezetékek lehetnek, az ingerlés, illetve a gátlás fiziológiai tényének megfelelően. A neuron funkciója a kisülés aktusából áll, azaz meghatározott számú bemenő vezeték egyidejű ingerlésekor a kimenő vezetéken impulzus jelenik meg; ha viszont akár csak egyetlen tiltó vezetéket is inger ér, a neuron teljes gátlásba kerül. Az egyszerűség kedvéért felteszik továbbá, hogy az impulzusok időben egyenlő távolságuak és tartamúak. Ennek a modellnek alapján az idegrendszer a kapcsoló-elemek időben változatlan hálózatának lehet felfogni, és tulajdonságait a matematikai logika segítségével elméletileg lehet tanulmányozni.

A modern számoló automaták létrejötte, különösen vezérlési feladatokra való alkalmazásai nagy fellendülést okoztak az elmélet területén is. Az elmúlt évtized első fele óta Turing, illetve McCulloch—Pitts munkáit egyre növekvő számban követték más szerzők munkái is; jó részüket összegyűjtve is kiadták.⁶ Nem lehet feladata ennek a szükségképpen rövidre fogott referátumnak, hogy ennek az elméletnek minden érdekes eredményéről részletesen beszámoljon. A filozófiai szempontból érdekes fő eredményt azonban röviden tárgyalni kell.

1. 4. *A logikai automaták elméletének fő eredménye.* Lényegében a kiszámítható számok Turing-féle eredményének általánosításáról van szó; ezt tulajdonképpen McCulloch és Pitts eredeti munkája már tartalmazza, de a megfelelő matematikai-logikai szigorral először 1956-ban S. C. Kleene⁶ fogalmazta meg. Előzetesen azonban meg kell egyezni abban, hogy egy eseményt akkor nevezünk *definitnek*, ha egy adott időpontban (ami a véges múltban is lehet) egy neuron kisülése útján reprezentálható. A *szabályos* (reguláris) *esemény* olyan (komplex) esemény, amely véges sok definit esemény konjunkciójaként vagy diszjunkciójaként (az ítélet-kalkulus értelmében) állítható elő. A főeredmény mármost azt mondja ki, hogy a fent megadott tulajdonságokkal bíró univerzális kapcsolóelemekből álló véges hálózat segítségével *minden* reguláris eseményt és csakis ilyeneket reprezentálhatunk. Ez az eredmény, ami tulajdonképpen egy egzisztencia-tétel, alapvető jelentőségű. Amint ezt Neumann János a nemrég elhunyt magyar származású matematikus⁷ megjegyezte, lényegében azt jelenti, hogy minden egyes olyan funkciót, ami véges sok kijelentés segítségével definiálható, kapcsoló-elemek alkalmas hálózatával reprezentálhatunk, azaz realizálhatunk is.

Mai számoló automatáink könnyen belátható módon funkcionálisan ekvivalensek a fenti értelemben vett logikai automatával; a beépített utasítások (mint például az összeadás vagy a logikai összehasonlítás stb.) *funkcionálisan* megfelelnek a kapcsoló-elemeknek. Hogy a számoló automaták egyetlen *univerzális* utasítás helyett többféle utasítással bírnak csak *gyakorlatilag kényelmes*, de *nem jelenti az általánosság korlátozását*. Amint B. van der

⁶ Kleene, S. C.: Representation of events in nerve nets and finite automata. Mc Carthy—Shannon. Automata Studies, pp 3—41.

⁷ v. Neumann, J.: The general and logical theory of automata. The Hixon Symposium on cerebral mechanism in behaviour. Wiley, 1951, pp 1—41.

Poel⁸ bebizonyította, bármely utasítás *egyetlen* univerzális utasítás segítségével is (mikroprogramok formájában) kifejezhető. Újabbán építettek olyan számológépeket is, amelyek olyan *tranzisztoros egyetemes kapcsoló-elemből* vannak felépítve, ami a $A|B = A \cap B$ Scheffer-féle egyetemes műveletnek felel meg. A Sheffer-féle egyetemes műveletből instrumentálható a van der Poel-féle egyetemes utasítás is.

A számoló automatákra vonatkozóan a McCulloch—Pitts-féle eredmény lényegében azt jelenti, hogy minden, ami egyértelműen és szigorúan megfogalmazható, röviden, hogy minden olyan tevékenység, amely egyértelmű szabályokba foglalható (algoritmizálható), a számoló automatákra is programozható. Ezzel a mechanizálható szellemi munkának a bevezetőben felvetett problémája a következő problémává alakult át: *milyen fizikai vagy szellemi folyamatok vagy tevékenységek számára találhatók egyértelmű szabályok?* Ezen a ponton a logikai automaták elmélete már átmegy az algoritmusok elméletébe, amely területen a szovjet matematikusok, elsősorban A. A. Markov⁹ végeztek úttörő munkát. Az algoritmusok elmélete az elméleti alapja az olyan, az első tekintetre talán meglepő alkalmazási lehetőségeknek, mint pl. a heurisztikus bizonyítás-konstrukció,¹⁰ amelyek olyan mértékben sikerülnek, amilyen mértékben az ismert formális-logikai szabályokon kívül a heurisztikus gondolkodásmód néhány empirikus szabályát is programozni tudjuk.

2. A logikai automaták elméletének jellemző nehézségei

2. 1. *A plauzibilis következtetés problémája.* Amint már előbb említettük, McCulloch és Pitts a matematikai logika segítségével a központi idegrendszer lehetőleg szigorú elméletét akarták kifejteni. Amint McCulloch később megjegyezte, a heurisztikus alapgondolat, amiből kiindultak, az volt, hogy a központi idegrendszert úgy tekintették mint egy Turing-féle gépet: a neuron absztrakt modelljének tulajdonságait, (illetve S. C. Kleene szigorúbb megfogalmazásában már az esemény fogalmát is) oly módon absztrahálták a valóságból, *hogy a matematikai logika alkalmazható legyen.* Ezáltal, bár nagy területen alkalmazható elméletet kapunk, azonban éppen az előfeltételek megválasztása vezet az elmélet alkalmazási területének korlátozásához. Az egyik következmény, hogy az elméletnek megfelelő automaták *tisztán logikai* gépek, abban az értelemben, hogy *csak olyan műveleteket képesek végrehajtani, amelyek kétértékű logikai műveletekre vezethetők vissza.* Olyan fontos gondolkodási folyamatok tárgyalása, mint például a plauzibilis következtetés G. Pólya¹¹ értelmezésében, azaz az induktív logika problémái, amint ezt pl. R. Carnap¹² tárgyalja, vagy az alakfelismerés, illetve a tanulás folyamata, ami éppen legújában lett gyakorlatilag is fontos, az alapfeltevések megválasztásának következtében csak nehézségek árán a formális logika kerülő útján, és csak nagyon megközelítőleg tárgyalhatók.

⁸ van der Poel, W. L. : The essential types of operations in an automatic computer. Nachrichten-technische Fachberichte. Bd. 4 pp 144—145.

⁹ A. A. Markov : Tyeoria Algoritmov.

¹⁰ Gelernter, H. : Realisation of a geometry theories proving machine. UNESCO Conference on Information Processing. Paper 1. 6. 6.

¹¹ Pólya, G. : Mathematics and plausible reasoning. I—II. Princeton. 1954.

¹² Carnap, R. : Logical foundations of probability. Routledge and Regan, London, 1954.

A plauzibilis következtetés alapformája, ami a klasszikus szillogisztika *modus tollens*-ének felel meg, Pólya (1. c.) szerint így ábrázolható:

A-ból következik B

B — igaz

A tehát inkább plauzibilis.

A „plauzibilis” szó itt a — *szubjektíve becsült* — valószínűség értelmében értendő. Ha egy pillanatra eltekintünk az itt alkalmazott valószínűség-fogalom szubjektív tartalmától, úgy, amint Pólya rámutatott, tényleg lehetséges, a fenti következtetési módnak megfelelő valószínűséget formálisan is felírni: az A kijelentés plauzibilitása egyszerűen az A kijelentés *feltételes valószínűségével* egyenlő, azzal a feltétellel, hogy a B kijelentés igaz. Ha a plauzibilitás *érzete* egy bizonyos küszöbértéket meghalad, levonjuk az *induktív következtetést* és cselekszünk.

Plauzibilis munkahipotézisként tehát megkísérelhetjük, hogy a plauzibilis következtetést egy feltételes valószínűségi folyamat által közelítsük meg. Sholl¹³ anatómiai leletei mindenesetre arra utalnak, hogy legalábbis a központi idegrendszer bizonyos helyein, az egyes neuronok kapcsolatai jó megközelítéssel valószínűségi elosztással közelíthetők.

2. 2. *A hasonlóság problémája.* A valószínűségi folyamat feltevése azonban önmagában még nem elegendő a gondolkodási folyamat megértéséhez. A plauzibilitást ugyanis a valóságban majdnem sohasem csak egyetlen jel alapján becsülik meg, hanem *teljes helyzetek* hasonlósága alapján, amelyeket különböző *jelek halmaza jellemez*. Ez a fajtájú hasonlóság, amint ezt másutt¹⁴ részletesebben kifejtettük, lényegesen különbözik a geometriában alkalmazott hasonlósági fogalomtól. A hasonlóság a geometriában szigorúan logikai fogalom, amit nem *érzékelnek*, hanem *bizonyítanak*. A geometriai hasonlóság fogalma definíciószerűen adott egyértelmű jelekből áll, amelyek az összehasonlított geometriai objektumoknál (pl.: két síkháromszögnél) *vagy egyidejűleg fennállnak, vagy nem*. Az első esetben az objektumok hasonlóak, a második esetben nem. Két geometriai objektum hasonlóságának kijelentése ennek következtében csak vagy igaz, vagy hamis lehet.

Ezzel szemben a hasonlóság a biológiai rendszerekben általánosabb és inkább kvalitatív jellegű. Ebben az esetben a jelek olyan *végtelen* halmazáról van szó, amelyeknek egy része *lényeges*, másik része pedig *lényegtelen*, és ezek a reális külvilág összehasonlítható tárgyaiban csak részben fedik egymást. Ezért a biológiai rendszerek a reális külvilág objektumait *többé vagy kevésbé hasonlóknak érzékelhetik*, mint pl. az apa és fia hasonlóságának esetében. A biológiai hasonlóság-fogalom tehát általánosabb és a *mérték fogalmát* is tartalmazza. Axiomatikus tárgyalásnál a lenini visszatükrözési elvvel összhangban feltételezhetjük, hogy a külvilág objektumai a központi idegrendszerben mint tulajdonságaik halmaza tükröződnek: két objektum általánosított értelemben akkor hasonlít egymáshoz, ha tulajdonságaik halmazai nem idegenek, azaz van közös részük. Ebben az esetben definiálhatjuk a hasonlóság mértékét

¹³ Sholl, D. A. : Dendritic Organisation in the neurons of the visual and motor cortices of the cat. Journ. of Anatomy, Vol. 87 (1953) pp 387—406.

¹⁴ Tarján, R. : Neuronal Automata. Proc. II. Intern. Congress of Cybernetics. Namur, 1958.

is. A hasonlóságnak ez az általánosított fogalma az alakfelismerés céljaira szolgáló automaták elméletében és gyakorlatában nagy szerepet játszik.

2. 3. *A tanulás problémája.* A helyzet még bonyolultabb lesz, ha olyan automaták elméletére térünk át, amelyeknek *a tanulás folyamatát kell többé-kevésbé megközelíteniük.*

Pavlov óta tudjuk, hogy a tanulás alapja a feltételes reflexek. A központi idegrendszerben szóba jöhető fiziológiai mechanizmusok részleteit azonban a rendkívüli kísérleti nehézségek következtében csak nagyon pontatlanul ismerjük, hiszen a szükséges elektronikus kísérleti eszközök lényegükben csak a második világháború után fejlődtek ki. Mindenesetre bizonyos, hogy a feltételes reflexeknél a központi idegrendszernek az a képessége, hogy különböző részei között többé-kevésbé tartós kapcsolatokat tud létrehozni, szükséges feltétel. Hogy azonban ezek a kapcsolatok, illetve az irradáció fiziológiailag hogyan jön létre, még nem tudjuk.

Ilyen körülmények között nem csodálkozhatunk, hogy ma még nem beszélhetünk a neuronális automaták egységes elméletéről. A legnagyobb nehézséget az okozza, hogy a probléma túlságosan komplex, és sok esetben még a részproblémák sem eléggé pontosan fogalmazhatók meg. Mint korábban¹⁵ rámutattunk, *mai* automatáink a plauzibilis következtetésre *elvileg* sem alkalmasak, mert kapcsoló-elemeik két és csak két stabil állapottal rendelkező szervek: az impulzusok tartama vagy intenzitása teljesen irreleváns, feltéve, hogy egy bizonyos küszöbértéknél nagyobbak. *Mai* automatáink kapcsoló-elemei ezért csak az esemény *bekövetkezését* jelzik, minden kvalitatív jel nélkül. Ha olyan automatákat akarunk építeni, amelyek az előbb említett feladatokat akár csak bizonyos mértékig is teljesíteni tudják, olyan kapcsoló-elemekkel kell dolgoznunk, amelyek a valódi neuronoknak legalább legfontosabb tulajdonságaival rendelkeznek. Az ilyen automatákat érthetően már neuronális *automatáknak* kell nevezni.

2. 4. *A részleges modellek módszere.* Az említett nehézségek következtében az egyetlen helyes módszer az, hogy szisztematikus kísérletek útján annyi új tényanyagot gyűjtünk, amennyit csak lehetséges és az így összegyűjtött anyagot, illetve *a komplex gondolkodási folyamatnak egyes, legalább fenomenológiailag jól értett részeit ideiglenes munkahipotézisek alapján megkíséreljük rendezni.* Az érvényességi területet tudatosan a tárgyalt részfolyamatra korlátozzuk, ott azonban a hipotézisnek, amennyire csak lehetséges, összhangban kell lennie a kísérletileg megfigyelt tényekkel. A munkahipotézis alapján levont következtetéseket össze kell hasonlítani a tapasztalattal, és *a megfigyelt eltérések alapján addig kell korrigálni,* amíg (legalábbis gyakorlatilag) használható, ha elméleti szempontból még nem is egészen kifogástalan eredményekhez vezetnek. A nagy módszertani előny éppen az elmélet és a tapasztalat állandó kölcsönhatásában van. A *parciális modelleknek* ezt a módszerét a természettudományok más területein pl. az elméleti fizikában is széles körben használják, sőt újabban az elméleti közgazdaságtan területén is nagy sikerrel alkalmazzák a valóság fokozatos megközelítésére. Így például ma az atommagnak több matematikai modellje is van, (mint például a héjmodell vagy a cseppmodell), amelyek ugyan egyenként a jelenségeknek csak korlátozott csoportját tükrözik vissza, összességükben azonban azzal a nagy módszertani előnnyel járnak, hogy jó tájékozódást adnak a szisztematikus kísérletekhez.

¹⁵ *Tarján, R. : Neuronal Automata. Cybernetica. Vol. 1. (1958) No 3. pp 189—196.*

A fejlődés folyamán ezeket esetleg az atommag egységes elméletévé lehet majd összeolvasztani, hasonlóan mint annak idején az atomburok kvantumelméleténél is megtörtént.

A most következő második részben, a szűkebb értelemben vett neuronális automaták elméletének legfontosabb eredményeit ismertetjük. A régebbi eredmények miatt, amelyek inkább biofizikai jellegűek, utalunk N. Rashevsky¹⁶ kiváló könyvére; a továbbiakban a legújabb, főleg a rendszerelméleti vagy egy lehetséges instrumentáció értelmében orientált munkákra szorítkozunk.

3. A neuronális automaták elméletének alapvető problémái

3. 1. *Meghatározások.* A neuronális automaták szisztematikus elméletének a megfelelő fogalmak kibővített definíciójából kell kiindulnia. Először az *eseménynek* fogalmát kell kibővíteni, illetve újólá definiálni, mivel S. C. Kleene definíciója a matematikai logika igényeire szabott, és éppen ezért a neuronális automaták elmélete számára nyilvánvalóan túlságosan szűk. Kifogástalan definíció egyelőre még nincs. Nyilvánvalóan lehetetlen a kívülvalódi eseményeit teljes változatosságukban, ahogy azok a központi idegrendszerben megjelennek, *egyetlen* definícióban megragadni. A bekövetkezés, illetve kimaradás (nem bekövetkezés) pusztán tényén kívül legalább *néhány* minőségi tulajdonságot mégis figyelembe kell venni. A legegyszerűbb minőségek kétségtelenül egy inger *tartama* és *intenzitása*; ezért kézenfekvő, hogy legalább ezt a két minőséget be kell vennünk a definícióba. Továbbá számításba kell vennünk azt a körülményt is, hogy a biológiai rendszerek több *különböző* *funkciójú* makroszkopikus receptorral bírnak (mint a szem és a fül), amelyek viszont igen nagyszámú egyes mikroszkopikus receptorokból (mint például a retinában a csapocskák és pálcikák), tevődnek össze. Ezek normális körülmények között *egyidejűleg* működnek; az általuk szállított jelzéseket a központi idegrendszer eredetüknek és összetételüknek megfelelően *diszkriminálja*. Következő lépésként egy univerzális kapcsoló-elem tulajdonságait kell lehetőleg szigorúan definiálni, úgy hogy egyfelől az előzetesen definiált eseményekre reagáljanak, másfelől pedig a valódi neuronok tulajdonságait, amennyire csak lehetséges megközelítsék. Végül az így definiált kapcsoló-elemeket olyan hálózattá kell szervezni, amelynek tulajdonságai szigorú eszközökkel vizsgálhatók, illetve meg kell mutatni, hogy egy adott organizáció egy ésszerűen felállított feladatot vagy feladatok egy osztályát végre tudja hajtani.

Végül, legalábbis munkahipotézisként magának a neuronális automatának fogalmát is kissé pontosabban kell meghatározni. A neuronális automatát úgy definiálhatjuk, mint nem biológiai természetű univerzális kapcsoló-elemek rendezett összességét, ami megfelelő receptor, illetve effektor szervekkel van ellátva, és úgy van szervezve, hogy a makroszkopikus receptorok által közvetített információkat tárolni és koordinálni tudja. A koordinálás az „események” kölcsönös idő- és intenzitás viszonyainak szabályozásából, valamint vezérlő jelzések létrehozásából áll, úgy, hogy az effektor szervek valamely egyértelműen meghatározott feladatot optimálisan teljesíteni tudjanak.

3. 2. *A neuron elméleti modelljei.* Az első lépést a neuronok valódi tulajdonságai feltevésének irányában W. K. Taylor¹⁷ tette meg, aki a fiziológiai

¹⁶ Rashevsky, N.: Mathematical Biophysics. Chicago, 1948.

¹⁷ Taylor, W. K.: Electrical stimulation of some nervous system functional activities. Colin chery : Information Theory, London, 1956.

tények elemzése után, bár a tulajdonságokat formálisan nem definiálta, olyan elektronikus modellt épített, aminek az volt a legfontosabb tulajdonsága, hogy az ingerre nem egy egyetlen impulzussal, hanem *impulzusok sorával* reagált. Az impulzusok frekvenciáját az inger intenzitása határozta meg. A küszöbérték helyébe az *érzékenység* fogalmát vezette be, amit úgy definiált, mint az egy másodperc alatt leadott impulzusoknak a beérkező impulzusok számához való viszonyának a növekedését. Közelebről le nem írt módon a modellbe bedolgozta az *akkomodáció* tulajdonságát, azaz a megszokás általi kifáradást is. Az elméleti várakozásoknak megfelelően a modell útján kapott kísérleti eredmények az izolált idegszálak (axonok) közvetlen elektromos ingerlése útján kapott fiziológiai kísérletekkel kvalitatíve jó egyezést mutattak.

Szerző korábbi dolgozataiban¹⁸ mesterséges neuronok tulajdonságait szintén a fiziológiai tényekre támaszkodva vizsgálta meg. Eszerint a mesterséges neuront olyan fizikai berendezésnek tekinthetjük, amelynek belső struktúráját nem kell közelebről ismerni és amelyet a következő, külsőleg megfigyelhető tulajdonságok jellemeznek: egy kimenete van, ami tetszés szerint szétágazhat és több bemenete, amelyek részben ingerlően, részben gátlóan hatnak. A neuron feladata abban áll, hogy a beérkező ingerekre adott válaszként, valahányszor a beérkező ingerek algebrai összege egy meghatározott, időtől függő küszöbértéket meghalad, a kimenő vezetékre impulzust ad le. Egy és csak egy stabil állapota van, a nyugalmi állapot, amelybe a kimenő impulzus leadása után spontán visszatér. Az ingerküszöb az impulzus leadását közvetlenül követő *abszolút* refraktér periódus alatt gyakorlatilag végtelen nagy; az utána következő *relatív* refraktér periódus alatt monoton módon visszatér a normális nívóra.

Ezeknek a tulajdonságoknak feltevése alapján kimutatható, hogy állandó ingernél az egy másodperc alatt leadott impulzusok száma arányos az inger intenzitásával, azaz az impulzusok frekvenciája az intenzitás mértéke. Mivel az impulzusok leadása a monostabilitás következtében csak addig tart, amíg maga az inger, az így definiált kapcsoló-elem jelzi az inger tartamát is, azaz megfelel az esemény kibővített definíciójának is. A reakció feltétele a küszöbérték következtében a térbeli, illetve az időbeli szummáció fiziológiai tényét is figyelembe veszi.

D. G. Willis¹⁹ legújabb dolgozatában szintén figyelembe veszi a summációs effektust, illetve az ingerküszöböt, de két fontos kiegészítő feltevést is tesz: először az ingerküszöb az egyes szinapszisokra vonatkozik, másfelől azonban ez az ingerküszöb (az úgynevezett szinaptikus érték) a befutó jelzések típusa szerint bizonyos állandó összeggel, *tartósan* csökkenthető vagy növelhető. Ennek az utóbbi feltevésnek két nagyon fontos következménye van: először is az, hogy bizonyos körülmények között minden egyes neuron több bitet (az információ bináris egysége) tárolhat, ami az ember hatalmas emlékező kapacitásának egyik lehetséges magyarázata lenne; másodsor pedig elméleti lehetőséget ad *állandó kapcsolatok automatikus kiépítésére*, ami a feltételes reflexek létrejötte számára, illetve a tanulás folyamatához feltétlenül szükséges. Kísérleti eredmények eddig még nem ismeretesek; a digitális számológépen történt modellezési kísérletek az elméleti várakozásokat meg-

¹⁸ Tarjan, R. : On the instrumentation of logical problems. Acta Technica Hungarica. Vol. 27 (1959), No. 3-4.

¹⁹ Willis, D. G. : Plastic neurons as memory elements. UNESCO Conference on Information processing, Paper J. 6-7.

erősítik. Még meg kell vizsgálni, hogy ezek a feltevések mennyire bizonyulnak helyeseknek fiziológiai szempontból is. Nemrégiben C. L. Coates²⁰ hasonló tulajdonságú mesterséges neuron modellt hozott nyilvánosságra, amit egy alakfelismerő gép (a perceptron) számára egyetemes kapcsoló-elemének szánt és amit tranzisztros kivitelben gyakorlatilag is megvalósított. A kísérleti eredmények a neuronok legfontosabb ismert tulajdonságaiival kielégítő módon megegyeznek.

Minden eddig leírt elméleti vagy gyakorlati modellezési kísérlet a neuronok tényleges tulajdonságainak csak nagyon kis részét veheti tekintetbe, amint ez másként nem is várható. Így például már az a feltevés, hogy a kapcsoló-elemeket csak a bemenő vezetéseken (amelyek a szinapszisoknak felelnek meg) lehet ingerelni, illetve gátolni, erős leegyszerűsítést jelent, ami fiziológiailag sok esetben nem helyes. Ahogyan V. Braitenberg²¹ jogosan rámutatott, egy neuront bizonyos körülmények között már az is ingerelhet, ha két neuron dendritjei elegendő közel vannak egymáshoz. De az ilyen finomságok figyelembevétele olyan elméleti nehézségekhez vezetne, amelyeket a mai elméleti eszközeinkkel még egyáltalában nem tudunk megoldani.

4. A neuron-hálózatok tulajdonságai

Ha a neuronok (kapcsoló-elemek) tulajdonságai rögzítve vannak, a neuronális automaták tulajdonságai, illetve a feladat, amelyet végre tud hajtani, csak szervezés módjától függ. Mivel egy neuron általában mind a bemenő, mind a kimenő oldalon több más neuronnal van összekapcsolva, a neuronok minden egyes konkrét organizációja gyakorlatilag ekvivalens egy hálózattal, úgy hogy az automata tulajdonságai a hálózat meghatározott tulajdonságainak felelnek meg. Mivel a hálózatok matematikai elmélete a gráf-elméletben meglehetősen jól ki van dolgozva, a neuronális automaták tulajdonságait ennek az elméletnek a segítségével szigorú matematikai módszerekkel tárgyalhatjuk. Ezt a lépést először N. Rashevsky²² és A. Rosen²³ tették meg. Kérdésfeltevésük még általánosabb mint a miénk; nemcsak a központi idegrendszert, hanem egy egész biológiai rendszert (organizmust) kísérlelnek meg elméletileg irányított gráffal reprezentálni. A metabolizmus esetében például a gráf útjainak irányai az anyagszállítás effektív irányait reprezentálhatják, amíg a sarokpontok aszerint, hogy milyen nivón szemléljük a rendszert, vagy makroszkopikus szerveket, vagy egyetlen sejtet is jelenthetnek. Ily módon biológiai rendszerekre vonatkozó általános elméleti tételekhez juthatunk, amelyeknek ismertetése azonban túlságosan messzire vezetne.

Gyakorlati szempontból az egyik legfontosabb feladat a neuronális automaták számára az alakfelismerés, különösen a kézzel vagy géppel írt

²⁰ Coates, C. L. und Fisch, E. A. : Design of a solid state neuron circuit for use in self-organizing system. 1960. International solid state circuits conference, 11–13 februar 1960, Philadelphia.

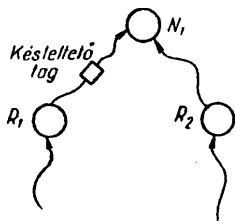
²¹ Braitenberg, V. : Morphology of nerve nets. Supplement No 2, Serie X del Nuovo Cimento.

²² Rashevsky, N. : General mathematical principles on biology. Transactions of the New-York Acad. of Sciences. Ser. II. Vol. 2, No 2 (Dec. 1958) pp 128–134; a dolgozatban további bibliográfia is található.

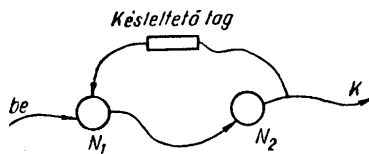
²³ Rosen R. : The representation of biological Systems from the standpoint of the theory of categories. Bull. of Mathem. Biophysics, Vol. 20 (1958), pp 317–341.

ábrák és betűk felismerése. Ilyen gép segítségével a modern adatfeldolgozó rendszerekben az átkódolás fáradságos munkáját mellőzhetjük, illetve a kézzel írott információk lyukkártyákra való áttételét automatizálhatjuk. Elméletileg ehhez két funkció szükséges: először az elemi események térbeli vagy időbeli konfigurációinak *diszkriminációja*, illetve *klasszifikációja*, másodsor pedig a *memória*.

4. 1. *Diszkrimináció neuronális automatákban.* A diszkrimináció, illetve a klasszifikáció kérdését mind elméletileg, mind kísérletileg többen is vizsgálták. A. M. Uttley²⁴ azt feltételezi, hogy minden receptor csak két állapotban (aktív vagy inaktív) lehet, tehát vagy lead impulzusokat, vagy nem. (Binér receptorok). A térbeli klasszifikáció feladata lényegében annak a megállapítása, hogy a receptorok csoportjából melyek reagálnak egyidejűleg. Ehhez különleges asszociatív receptorok (koincidenca-neuronok) szükségesek, amelyek két-két, három-három stb. receptorból álló különböző kombinációk egyidejű reakcióját jelzik. Ha N közvetlen receptor (bemenő neuron) van, úgy, hogy minden lehető kombinációt jelezhessenek, összesen $(2^N - 1)$ neuron szükséges, amelyeket a lehetséges kombinációknak megfelelően *szisztematikusan előre kell összekötni*.



1. ábra



2. ábra

Az időbeni diszkrimináció esetében késleltető tagok szükségesek, amit a központi idegrendszerben az axonok mentén a különböző terjedési sebesség realizál. Az asszociatív neuronok részben *közvetlenül*, részben a késleltető tagokon keresztül közvetetten vannak a bemenő receptorokkal összekapcsolva, ahogyan ez az első ábrán két receptor egyszerű esetében látható. Az asszociatív neuron csak akkor válaszolhat, ha R_1 -t R_2 *előtt* ingerelték, mivel R_1 kimenete csak a késleltető tagon keresztül érheti el N_1 asszociatív neuront. Ennek a késleltetési elvnek természetesen komplexebb időbeni konfiguráció diszkriminálható. Az asszociatív neuronok módszerét a diszkriminációhoz W. K. Taylor is alkalmazta.

Uttley elméletileg legérdekesebb eredménye az, hogy térbeli, illetve időbeli klasszifikáció az asszociációs neuronoknak nemcsak preformált, szisztematikus (azaz tisztán logikai) kapcsolatai révén lehetséges, hanem abban az esetben is, ha a neuronok egymás között *véletlenszerűen* vannak összekapcsolva, ahogyan ez Sholl már említett anatómiai leleteinek megfelel. Ebben az eset-

²⁴ Uttley, A. M.: Temporal and spatial patterns in a conditional probability machine. Automata Studies, Princeton, 1956.

ben azonban az asszociatív neuron reakciója már nem egyértelmű, a diszkrimináció bizonytalanná válik.

Komplex események diszkriminációjához ami az alakfelismeréshez szükséges, ez az egyszerű mechanizmus önmagában még nem elégséges. A komplex eseményeket ugyanis az jellemzi, hogy *elemeik egymással meghatározott térbeli vagy időbeni kapcsolatokban állnak*, ami meghatározott információt jelent és éppen ez az információ fontos a komplexebb diszkriminációs folyamatok számára. Emellett a komplex eseményben tartalmazott információk, amint ezt a kísérleti tények mutatják, nem mind egyforma értékűek, és jó részüket mint *lényegtelen* elhagyhatjuk, anélkül, hogy az alakfelismerés lehetőségét lényegesen megzavarnók. A redundáns információknak ilyen kompressziója megy végbe például a retina és a látó cortex között.

A legegyszerűbb, ha a *relatív* idő- és intenzitás viszonyokból indulunk ki. A kísérleti eredményekből ugyanis kitűnik, hogy a központi idegrendszerben (különösen a látásnál) az inger kezdetének, illetve végének, tehát a változások jelzésére különleges neuronok szolgálnak. Ez összhangban áll a pszichológia tapasztalati eredményeivel is, ami szerint legalábbis a lényeges információkat nem egyedül az intenzitások, hanem inkább *relatív változásaik* reprezentálják, feltéve, hogy az ingerküszöböt meghaladják. Az ingerküszöb nagysága természetesen a mindenkori konkrét viszonyoktól függ és ezen kívül egyéni tényezők is meghatározzák.

A relatív intenzitásváltozások elvét kétféle módon alkalmazhatjuk a diszkriminációra, illetve az alakfelismerésre. Egyfelől tekintetbe vehetjük a *relatív intenzitásváltozások kölcsönös kapcsolatait* mint szemantikai információkat és, ha egy olvasó gépről van szó, megfelelő statisztika (például különböző kéziratok) kiértékelése útján minden egyes betű számára megállapíthatjuk a szükséges szemantikai információkat (mint például az A betű szárainak relatív hosszúsági arányait, görbületi viszonyokat stb.). Az így adódó konfigurációkat azután mintául későbbi összehasonlításokhoz tárolnunk kell. Ebben az esetben a helyzet hasonlít egy idegen nyelvű szó jelentésének szótárból való kikereséséhez. Azonban a folyamatot fiziológiailag jobban tudjuk a következő módon automatizálni, amint ezt legutóbb W. K. Taylor²⁵ tette: a relatív intenzitás-változásokat mint *részletet* definiálta. A közvetlen intenzitásokból ezeket a részleteket megfelelő elektronikus részletszűrőkön levezethetjük. Lényegesek definíciószerűen az olyan részletek, amelyeknél a relatív változás egy meghatározott küszöbértéket túlhalad, ezeket az összehasonlításhoz tárolják.

4. 2. *A memória problémája.* Amint már említettük, az alakfelismeréshez szükséges második funkció a memória. Az egyszerű tárolás funkcióját, ahogy a számoló automaták esetében is történik többféle módon is instrumentálhatjuk. McCulloch—Pitts, illetve Kleene neuron modelljének esetében, mivel az idő, feltevés szerint, egyforma intervallumokra van osztva, elegendő ha a kimenő vezeték megfelelő késleltető művonalon keresztül, ami az impulzust pontosan az időegység egész számú többszörösével késlelteti, visszavezetjük a bemenetre, amint ezt a második ábra bemutatja. Ha egy ilyen reverberatív lánc bemenetére egy impulzust vezetünk, úgy ez a késleltető vonalon végighaladva pontosan egy időegységgel később újból eljut a bemenetre. A folya-

²⁵ Taylor, W. K.: Pattern recognition by means of automatic analogue apparatus. Proc. J. E. E. Vol. 106. Pt. B, No 26 (März. 1959) pp 198—209.

mat ily módon határozatlan hosszú időn keresztül ismétlődik, amíg mesterségesen meg nem szakítják. Ha a lánc aktív, ez azt jelenti, hogy a bemenetre *valamikor a múltban* egyszer impulzust vezettek, — tehát az impulzust tárolja. Egy ilyen lánc, a késleltető művonal hosszától függően vagy egy impulzust, vagy egy hosszabb impulzus-sort is tárolhat. A központi idegrendszerben a késleltetést természetesen nem fizikailag elválasztott berendezések segítségével érjük el, mint a mesterséges automatákban, hanem úgy, hogy az axonok mentén a terjedési sebesség, illetve az egyes axonok hossza különböző. Ilyen reverberatív láncok létezését a központi idegrendszerben anatómiailag már régen bebizonyították és, ahogy Young²⁶ kísérletei az octopuson bebizonyították, legalábbis részben mint memória is funkcionálhatnak.

A tároló azonban, ahogyan a számoló automatákban alkalmazták, még nem *memória*. A különbséget rendszerint a „*plaszticitás*” szóban foglalják össze. Ha ezt egy kissé közelebről megvizsgáljuk, a következő eredményre jutunk: a mai számoló automatáink tárolóit a várakozási idő* szerint általában több fokozatban szervezik meg: az egyes fokozatok kapacitása annál kisebb, minél rövidebb a várakozási idő, amely kereken tíz mikromásodperctől több másodpercig is terjedhet. Hasonló lépcsőzetes szervezés figyelhető meg az emberi memóriánál is: az állandóan használt szavak rögtön eszünkbe jutnak, amíg a ritkábban használt szavakat rövidebb vagy hosszabb ideig „keresnünk kell” az emlékezetben. Amennyire azonban ma tudjuk, az emberi memóriának nincsenek különböző egységei, sőt az agyvelőben nem is lehet pontosan lokalizálni. Továbbá, a mai számoló automatáink memória-kapacitása még a legnagyobb berendezéseknél sem haladja meg a 10^8 bitet, ezzel szemben az emberi memória kapacitása több nagyságrendszel nagyobb mint mindaz, amit a mai, vagy a belátható jövő technikai eszközeivel meg tudunk valósítani: az emberi memória kapacitását különböző kutatók különböző módszerek segítségével 10^{15} — 10^{20} bitre becsülik.

A legnagyobb különbség azonban *minőségi*. Mai számoló automatáink tárolóit tisztá logikai módon, mereven kell megszervezni. A szelekció nem automatikus, hanem, amint a szakemberek mondják „címek” szerint történik. Ehhez járul még az a körülmény is, hogy a mechanikus tárolóba az információt egy munkaütem vagy *csak* beírja, vagy *teljesen* törli. A biológiai értelemben vett memória ebben a két vonatkozásban alapvetően másképpen funkcionál: *asszociációra képes*, aminek segítségével a szelekció *automatikusán, a tartalom alapján*, tehát egyértelmű cím megadása *nélkül történik*. A másik az a tény, hogy a memória tartalmakat nem lehet egyszerűen „beírni”, mint a tárolóknál, hanem *ismétlések útján fokozatosan vésődnek be*, azaz meg kell azokat tanulni. Ennek a két folyamatnak fiziológiai részletei még nagyon kevésbé ismertek. Alapos okunk van feltételezni, hogy az asszociációnál az *irradiáció effektusa* a tanuláznál pedig az *ismétlések által bekövetkező facilitálás* nagy szerepet játszik.

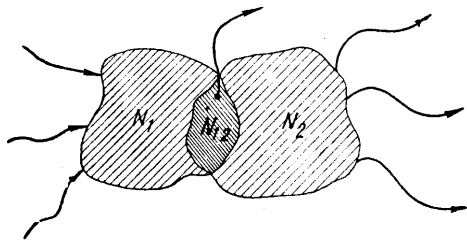
Így többé-kevésbé elfogadható munkahipotézisekre vagyunk utalva; ha azonban ezeket megfelelően választjuk ki, úgy a *logikai módszerekkel kombinálva* használható és technikailag is instrumentálható eredményekhez vezetnek. Az alakfelismerő gépek esetében ez azt jelenti, hogy a tárolt jegyekkel

²⁶ Young, J. Z. : Discrimination and learning in Octopus. Conference on Cybernetics, 1952. J. Macy Foundation.

* Várakozási időnek nevezik az elektronikus számológépeknél azt az időt, amire egy számnak a tárolóból való kikereséséhez vagy az oda történő elhelyezéséhez szükség van.

történő összehasonlítás előre kialakított, fixen beépített áramkörök segítségével történik, még abban az esetben is, ha a jegyeket, amikkel az összehasonlítás történik, maga a gép a reális fiziológiai viszonyokhoz hasonlóan automatikusan képezi, amint ez például W. K. Taylor (25) említett dolgozatában történik.

4. 3. *Irradiáció és alakfelismerés neuronális automatákban.* Ha az alakfelismerésnek biológiai értelemben véve kell automatikusan történnie, akkor a pavlovi értelemben vett irradiációra van szükség. Amint a már említett dolgozatban (18) megmutattuk, ehhez olyan kapcsoló-elemek szükségesek, amelyek tulajdonságait a 4. 2. pontban tárgyaltuk. Definíciószerűen felvesszünk egy N neuron-hálót, amely n számú olyan neuronból (kapcsoló-elemből) áll, amelyben minden egyes neuron minden más neuronnal szisztematikusan össze van kapcsolva. Mivel minden egyes neuronnak legalább egy bemenete van, és a kimenetek szétághazhatnak, a hálózatnak n bemenete és legalább



3. ábra

ugyanannyi kimenete van, amelyek útján a receptorokkal, illetve más hálózatokkal többszörösen is össze lehet kapcsolva. A gátlások megfelelő elosztása útján a hálózatból összesen $2^n - 1$ részhálózatot választhatunk ki, amelyek két-két, három-három stb. neuronból állanak; ezeknek mindegyike egy vagy több bit információt tárolhat: Minthogy a neuronok számát egyedül az agykéregben nagyságrendileg 10^{10} neuronra becsülik, ha az egyes neuronoknál csak *egyetlenegy* lehetséges küszöbértéket is tételezünk fel, kereken 10^{13} bit memóriakapacitást kapunk. Egy ilyen struktúra tehát a rendkívül nagy biológiai memóriakapacitást megközelítőleg megmagyarázhatja.

Megmutatható, hogy egy inger, amely egy N_1 részhálózatot ér, ezen keresztül más részhálózatokhoz is, pl. az N_2 , N_3 stb. részhálózatokhoz tovább jut; ezek azonban csak olyan mértékben válaszolnak, amilyen mértékben az inger a részhálózat *küszöbértékét* meghaladja. Az ingert tehát a hálózat primér ingerelt része diffúz módon más részhálózatokhoz is irradiálja, elsősorban olyan részhálózatok, illetve olyan irányok felé, amelyeknek küszöbértéke alacsonyabb, amit a mindenkori gátlások konfigurációja határoz meg.

Ez a struktúra, illetve az irradiáció képessége kézenfekvővé teszi, hogy *a külvilág egy objektumát fizikailag, illetve fiziológiailag olyan megfelelő nagyságú neuron hálózat segítségével reprezentáljuk*, amelyben az egyes jegyeket (elemi, illetve regurális eseményeket) megfelelő részhálózatok reprezentálnak. Vizsgáljunk meg két ilyen hálózatot, például N_1 és N_2 -t, amelyeknek egy közös N_{12} részhálózata van. Ha N_1 -t a megfelelő bemenetekenél az elemi eseményeknek meghatározott kombinációja ingerli, úgy az N_{12} közös részhálózat követ-

keztében N_2 hálózat is válaszol, éspedig annál erősebben, minél nagyobb az N_{12} közös részhálózat az N_1 és N_2 két hálózat összegéhez viszonyítva. Tehát az N_2 hálózatot a közös részhálózat *asszociatív* módon ingerli, ami fizikailag a közös asszociatív rész egy vagy több kimenetének aktivitásával jelezhető. Aszerint, hogy N_1 bemenetein az elemi események melyik konfigurációja van jelen, különböző részhálózatokat ér csak inger, amelyek a maguk részéről ismét más részhálózatokat ingerelhetnek. A mindenkori közös részhálózatok útján terjedő ingerlés révén a bemeneti ingerlés irradiálódik, amíg nem éri el a hálózatnak azokat a részeit, amelyek a szükséges memória tartalmakat tárolják. A szelekció tehát a közös asszociatív részhálózatokon keresztül automatikusan következik be, mintegy a tartalomnak megfelelően. Továbbá, ha N_1 és N_2 két hálózat a külvilág két objektumát fizikailag, illetve fiziológiailag reprezentálja, az N_{12} közös asszociatív részhálózat nagysága, illetve az ezzel arányos aktivitás megadja az általánosított értelemben vett hasonlóság mértékét, ami mind az asszociáció, mind az alakfelismerés számára rendkívül fontos.

5. A tanulás problémája

A legnagyobb nehézséget a logikai automatáknál a programozás szükségessége okozza: a logikai automaták *csak* olyan műveletet tudnak végrehajtani, amelyek programozhatók, illetve algoritmizálhatók. Sok gyakorlati esetben azonban sokkal egyszerűbb és bizonyos körülmények között célszerűbb is egy folyamatot *nem programozni* (mert ez túlságosan bonyolult lenne), hanem az automatának egyszerűen *megmutatni* és megtanulatni. A tanulás problémáját elvileg két egymással szemben álló módszerrel közelíthetjük meg. Az egyik tisztán fenomenológiai: *megkísérelhetünk* egy matematikai modellt szerkeszteni, ami a makroszkopikus magatartást amennyire csak lehetséges visszatükrözi anélkül, hogy a fiziológiai részletekbe belemennénk. Ennek a modellnek alapján azután vagy programot készíthetünk egy számoló automata, vagy építhetünk egy speciális gépet. A másik módszer a tanulás fiziológiai alapjaiból (azaz a feltételes reflexekből) indul ki; megkísérli a neuron matematikai modelljének felállítását, illetve nem fiziológiai (legtöbbször elektronikus) eszközökkel instrumentálja és a mikroszkopikus folyamatokról a makroszkopikusok felé halad. Az első módszer a mi szempontunkból érdektelen; a következőkben csak a második módszer eredményeit ismertetjük. Az első módszer sok érdekes és fontos részlete miatt utalunk Bush és Mosteller ismert könyvére.²⁷

5. 1. *A tanulás és a feltételes reflexek.* Ismeretes, hogy a tanulás fiziológiai alapja a feltételes reflexek, amelyek amint elnevezésükből is következik a feltétlen reflexeken alapulnak. Ha csupán funkcionálisan tekintjük, a feltétlen reflex lényegében egy egyszerű, állandó struktúrájú szervomechanizmussal ekvivalens, a pillanatnyilag ható bemenő konfiguráció koincidenciája a korábbi specifikus ingerek alkalmas módon tartósan tárolt konfigurációjával, majdnem mechanikusan kiváltja a megfelelő reakciót. A feltételes reflex azért keletkezik, hogy a feltétlen reflexet kiváltó specifikus bemenő konfigurációt megelőzi egy másik, nem feltétlenül ugyanabból az érzékszervből származó, nem-specifikus konfiguráció. Az ismétlések folyamán a központi ideg-

²⁷ Bush, R. R. and Mosteller, F.: Stochastic models for learning, New-York, 1955

rendszerben többé vagy kevésbé tartós funkcionális kapcsolat létesül oly módon, hogyha az inger egy bizonyos *küszöbértéket* (amit természetesen egyéni tényezők is meghatároznak) meghalad, a reakciót a nem-specifikus konfiguráció egyedül is kiválthatja. Elméleti szempontból az ingerek (bemenő konfigurációk) természetesen azoknak a reguláris eseményeknek felelnek meg, amelyeket korábban definiáltunk. Néhány fontos momentumot, különösen a specifikus és nem-specifikus ingerek kölcsönös kapcsolatára vonatkozóan, a viszonyok gondos elemzése után W. Grey Walter²⁸ adott meg, aki az ismert *Machina Docilis*ben izolált feltételes reflexek instrumentálására technikailag funkcionáló, bár kissé körülményes módszert adott meg.

Az izolált feltételes reflexek önmagukban azonban még nem jelentik az intelligens tanulást. *Valamely elsajátított jártasság meghatározott külső ingerekre (események) jól definiált reakciósorozat* (műszaki szempontból: műveletek) *kivitelezésében jut kifejezésre, amelyek egy meghatározott cél elérésére irányulnak.* A sorozat irányát az a tény határozza meg, hogy a sorozat egyes tagjai szintén feltételes reflexek, amelyek *meghatározott időbeni kapcsolatban állanak egymással*: egy részreakció sikeres végrehajtása a következő részreakció kiváltó ingerévé lesz és a megelőző részreakciók sikerétől függ. Ennek a ténynek fontos következménye van: ha egy új feltételes reflexet akarunk kiépíteni, nem kell a sor kezdetére visszamennünk, hanem az új reflex ráépíthető a régiekre. Egy kissé pontatlanul, de plasztikusan azt mondhatjuk, hogy egy új reflex kiépítését megfelelő helyen valahol a sor közepén kezdhetjük el és így egy új elágazást kaphatunk, anélkül, hogy a sor előbbi tagjait érzékenyen megzavarnánk.

5. 2. *A tapasztalat szerepe.* A tanulás szisztematikus elméletének ezen kívül még sok fontos kísérleti tényről kell számot adnia; ezek közül a legfontosabb az, hogy a feltételes reflexeket *a siker (jutalom) megerősítheti, a sikertelenség (a büntetés) ezzel szemben gyengítheti, sőt teljesen eltörölheti.* Ebből a követelményből két következmény adódik, amelyek mind elméletileg, mind a gyakorlati instrumentálás számára is alapvető jelentőségűek.

Az első következmény az, hogy a neuronális automatának képesnek kell lennie arra, hogy *az általa végrehajtott műveletek sikerét, illetve sikertelenségét egy előre megadott normával való összehasonlítás révén* meg tudja állapítani, s ennek alapján az effektor szerveknek megfelelő vezérlő jelzéseket tudjon adni. Ezt sokféle módon, különleges eszközökkel vagy organizációs (logikai) eszközökkel instrumentálhatjuk. Ilyen összehasonlító szerveket kiterjedten alkalmaznak az ipari automatákban vezérlő jelzések létrehozására. A neuronális automatákban a vezérlő jelzések létrehozásán kívül még az a fontos funkciójuk is van, hogy (például a Willis (1. c.) által feltételezett mechanizmus útján) a helyes neuron-kapcsolatok képződését elősegítsék. A második, fontosabb következmény az, hogy a neuronális automatának, hogy tanulni tudjon, *a környezettel való állandó kölcsönhatás révén információkkal kell bírnia az általa végrehajtott műveletek eredményéről és ezeket a későbbi összehasonlításhoz tárolni kell tudnia.* A környezettel való állandó kölcsönhatás a negatív visszacsatolás (inverse feedback) formájában természetesen minden ipari szabályozó automatában megvan. Míg azonban az utóbbiak mindig csak a *pillanatnyi ingerekre és mindig ugyanolyan módon reagálnak*, minthogy a norma (referencia) egyszer és mindenkorra fizikailag be van építve, a neuronális

²⁸ Grey—Walter, W.: The living brain. London, 1953.

automatákban a művelet sikeréről szóló információkat egy *plastikus* memória tartalmával hasonlítjuk össze, amelynek tartalma az idők folyamán változik. A norma tehát mint *tárolt információ* van jelen. Ennek a körülménynek következtében a neuronális automatáknak kölcsönhatása a környezettel *funkcionálisan nyilvánvalóan ekvivalens a tapasztalattal*. A tapasztalat tehát nemcsak mint kísérleti tény, hanem mint *logikai szükségszerűség is adódik*, ahogyan ezt egyébként még a neuronális automaták elméletének létrejötte előtt a dialektikus materializmus állandóan állította.

5. 3. *A feltételes valószínűségek hipotézise*. Ezeket a követelményeket Uttley egy érdekes gondolat segítségével próbálja, legalábbis részben, teljesíteni. Abból a megfigyelésből indult ki, hogy a reakció még a jól kiépített feltételes reflexeknél is kicsi, de véges valószínűséggel kimaradhat, mivel a szervezet a specifikus inger fellépését, ami a reakciót tulajdonképpen kiváltja, tulajdonképpen *anticipálja*. Ezt *formálisan* úgy vehetjük tekintetbe, hogy a *specifikus inger fellépésének feltételes valószínűséget tulajdonítunk, azzal a feltétellel, hogy a nem-specifikus inger már fellépett*. Ha ez a feltételes valószínűség egy bizonyos küszöbértéket átlép, akkor történik meg az anticipáció. Így elméletileg ugyanaz a helyzet áll elő, amire a plauzibilis következtetéssel kapcsolatban már utaltunk. Uttley²⁹ valóban ezt tételezi fel és megvizsgálja az elméleti következményeket. Elméleti szempontból az a legfontosabb eredménye, hogy a bemenő kapcsoló szervek a magasabb szintű asszociációs szerveket nemcsak ingerelhetik, hanem gátolhatják is; így az egymás alá, illetve fölé rendelt egymást kölcsönösen ingerlő, illetve gátló kontrollszerveknek olyan hierarchiájához jut el, amely világosan a központi idegrendszer szervezésének az irányába mutat. A feltételes valószínűség nagysága, ami a halmaz-elméleti „közös rész” fogalmán alapul, mértékül szolgálhat az általánosított értelemben vett hasonlóság számára is. A feltételes valószínűségek hipotézise azért is érdekes, mert relatíve egyszerű eszközökkel instrumentálható, amit Uttley valóban meg is tett.²⁹ Ebben az utóbbi dolgozatban azt is bebizonyította, hogy a modell valóban meglehetősen jól megközelít sok fontos kísérleti tény, beleértve a kapcsolatok erősítését, illetve kioltását is. A megépített modell segítségével szerzett tapasztalatok — bizonyos megszorításokkal — megerősítik a várakozásokat, legalábbis olyan irányban, hogy az alapgondolat bonyolult folyamatokat megtanuló gépek (például egyszerű termelő folyamatok) felépítésére is felhasználható. Más változatban a gép bizonyos mértékig eltorzított betűket is felismerhet.

5. 4. *Önszervezés a tapasztalat útján*. Egy másik nagyon érdekes gondolat F. Rosenblatt³⁰ fiziológustól származik. A tervezési stádiumban levő és *Perceptron*-nak nevezett gép feladata a vizuális alakfelismerés, illetve a síkbeli ábrák diszkriminációja; ezért funkcionálisan az emlősök látási mechanizmusának organizációját utánozza.

A modell négy funkcionálisan különböző fő részből áll. Az optikai jelzések fotocellákból álló matrixra (receptor-mező) esnek, ami a retinának felel meg, ahonnan az elektromos jelzések egy *projekció mezőre* jutnak. Innen a jelzések egy *asszociációs mezőhöz* jutnak, amely két rétegből áll: a projekciós

²⁹ Uttley, A. M.: Design of a conditional probability computer. Information and Control, Vol. 2. No 1 (1959. márc.) pp 1—24.

³⁰ Rosenblatt, F.: The perceptron, a probability computer for information storage and organization in the brain. Psychol. Rev. Vol. 65 (1958), pp 386—408.

mezőből a jelzések közvetlenül a felső réteghez jutnak el, amíg a továbbadandó kimenő jelzések az alsó rétegben jönnek létre és a *döntési mezőre* kerülnek, amely funkcionálisan a motor-cortexnek felel meg. Az asszociációs mező felső és alsó rétege között kölcsönös lokális visszacsatolások vannak; ezek tulajdonképpen a korábban említett reverberatív láncoknak felelnek meg s általuk a két réteg kölcsönösen befolyásolhatja egymást. A kimenő jelzéseken kívül a döntési mező visszafelé az asszociációs mezőhöz is ad jelzéseket, úgyhogy ezt egyfelől a projekciós mező, másfelől a döntési mező is befolyásolja.

Az egyes mezők eltekintve a fényérzékeny retinától, mesterséges neuronokból állanak, amelyeknek feltételezett tulajdonságai lényegében G. Willisenek a 3. 2. pontban leírt modelljével egyeznek; az egyetlen különbség az, hogy nem a küszöbérték, hanem a kimenő jelzés függ az ingerek és gátlások összegétől, de könnyen belátható, hogy a két feltevés funkcionálisan ekvivalens.

Az alapvető hipotézis mármint a következő: egyfelől a projekciós mező neuronjai és az asszociációs mező felső rétege között, másfelől az asszociációs mező alsó rétege és a döntési mező között a kapcsolatot kezdetben teljesen véletlenszerű, *azaz a rendszernek kezdetben egyáltalán nincsen organizációja*. A kísérletek folyamán, (amelyek egyszerű síkbeli ábrák bemutatásában állanak) a döntési mezőn keresztül jelzések jutnak visszafelé az asszociációs mezőhöz, olyan hatással, amely a véletlenül kialakult helyes (siker) kapcsolatokat megerősíti, a helyteleneket ellenben fokozatosan gyengíti. Mivel az asszociációs mező két rétege között lokális reverberatív láncok vannak, ezeket a kapcsolatokat a rendszer tárolja is. *Ily módon a kezdetben szervezetlen hálózat a kísérletek, azaz a tapasztalat során a megmutatott ábrának megfelelő módon fokozatosan önmagát szervezi meg.*

Amint említettük, a perceptron még csak tervezési stádiumban van. Tulajdonképpen programokból áll, amelyeket egy IBM 704 elektronikus számológép részére készítettek. Ennek a programnak segítségével a modell viselkedését utánozzák a számoló automatán. A különböző kísérleti feltételeknek megfelelően végrehajtott számítások elég biztató eredményeket mutattak és további finomításokra adtak utalást; ennek alapján legújában egy instrumentált kísérleti modell megépítéséről is beszámoltak. Az eredmények még nem ismeretesek; a tapasztalat műszaki értelemben vett organizáló hatásának alapgondolata azonban mindenestre nagyon figyelemre méltó és további vizsgálatokat érdemel.

5. 5. *Az elmélet kibővítésének szükségessége.* Habár Uttley feltételes valószínűségi hipotézise, valamint Rosenblatt hipotézise is gyakorlatilag használható *részeredményeket* ad, a valóságnak mégis csak egy kis részét tükrözik, amint ez másképpen nem is várható. Ha a valóságot az elméletben (és későbbben a gyakorlatban is) jobban vissza akarjuk tükrözni, úgy az 5. 1. és 5. 2.-ből adódó következményeket valahogyan be kell illeszteni az elméletbe. Ez pl. olyan módon történhet meg, hogy G. Willis neuron modelljének hipotéziseit és a szerző hipotéziseit úgy egyesítjük, hogy a két lényeges tulajdonságot (monostabilitás és a küszöbérték emelésének, illetve csökkentésének lehetőségét) egyidejűleg posztuláljuk; a kimenő jelzésekről az egyszerűség kedvéért feltételezhetjük, hogy arányosan oszlanak meg a kimenő vezeték egyes elágazásaira. Ily módon a neuron hálózatok tulajdonságait a lineáris algebra segítségével bizonyos egyszerű esetekben kvantitatív módon is tanulmányozhatjuk.

Igy olyan hálózatokhoz jutunk, amelyekben az egyes neuronok között automatikusan tartós kapcsolatokat hozhatunk létre, vagy a keletkezett kapcsolatokat ismételt gátlások útján kiolthatjuk, és amelyek elvileg intenzitásokra is érzékenyek. A „részleteket”, vagyis a primér intenzitások relatív változásait, ahogy azok W. K. Taylornál előfordulnak, relatíve egyszerű szervezési eszközök segítségével kiszűrhetjük, és mint a lényeges információk egy részét a primér receptoroktól tovább vihetjük. Bizonyos, a pontos fogalom meghatározás itt még jelentős nehézségekbe ütközik (például a kölcsönös relációk problémája), amelyek még megoldásra várnak. Ha még hozzá vesszük a Rosenblatt által ajánlott önszervezés érdekes módszerét is, olyan rendszert kapunk, amely az intenzitásokra érzékeny és amely a tapasztalat organizáló hatása révén tanulni is tud és ezáltal optimálisan alkalmazkodni tud az állandóan változó külvilághoz.

5. 6. *A reális fiziológiai viszonyokhoz való közeledés következményei.* Végül még utalni kell a neuronális automaták két olyan fontos tulajdonságára, amelyek a logikai automatákkal ellentétben a reális fiziológiai viszonyokhoz való közeledés következményeként lépnek fel. Egy logikai automata vagy jól vagy rosszul dolgozik. Ha a hibás program lehetőségét mint triviális esetet kizárjuk, a hibás működés mindig azt jelenti, hogy az automatának egyik alkatrésze meghibásodott. Ezzel szemben egy neuronális automata *tévedhet* is, azaz elkövethet hibákat akkor is, ha műszaki értelemben egyik alkatrésze sem hibás. Ez részben összefügg a neuronok feltételezett tulajdonságaival. Az éles különbség a nulla és az egy között, amelyen a tiszta logikai automaták működése alapszik, itt elmosódik. Az intenzitás változásokon alapuló diszkrimináció, különösen *nagy változások kis különbségei* esetében tisztán fizikai okok miatt sem történhet olyan biztosan, mint a logikai automatáknál, ahol az intenzitásvizonyok nem játszanak szerepet.

Egy másik, már itt is megmutatkozó fontos következmény az, hogyha a felismerendő alakok jellemző jeleit preformálva nem építik be a gépbe előre, hanem maga a gép állítja elő, akkor a felismerés tulajdonképpeni aktusa előtt a mintát néhányszor meg kell mutatni a gépnek, hogy a jeleket elő tudja állítani és meg tudja tanulni. Ez azonban azt jelenti, hogy a logikai automatákkal ellentétben, a neuronális automatákat előzetesen nem *programozni*, hanem *kondicionálni* kell.

6. *Befejező megjegyzések*

Amint már előljáróban megjegyeztük ez a tanulmány szükségképpen egyoldalú; főképpen a műszaki kutatók szempontjait tükrözi, bár törekedtünk utalni az elmélet nehézségeire is. Nem meglepő, hogy nehézségek vannak: *a gondolkodás mint filozófiai probléma* az emberiség legjobb koponyáit több mint háromezer év óta foglalkoztatja, *de a gondolkodást mint természettudományos vagy éppen mint műszaki problémát* csak az utóbbi tíz évben kezdték tanulmányozni, miután létrejöttek a szükséges, elsősorban elektronikus segéd-eszközök és kísérleti módszerek. Az eddigi elméleti és kísérleti tények mindenestre nagyon figyelemre méltóak.

A filozófiai általánosítás legbiztosabb bázisa mindenkor a természettudomány volt. Maga az a körülmény, hogy a neuronális automaták elmélete (és fokozatosan gyakorlata is) keletkezőben van, ömögában is már megerősíti a filozófiai materializmus álláspontját, ahogyan azt Marx a Szent Családban

megfogalmazta: „Nem választhatjuk el a gondolatot a gondolkodó anyagtól”. Valóban, a neuronális automaták elméletében még kétségtelenül meglevő nehézségek és ellentmondások ellenére filozófiai szempontból az a körülmény a legjellemzőbb, hogy az a gondolkodást mint objektív, inherensen materiális folyamatot szemléli, ami két alapon nyugszik: először az egyes neuronokban végbemenő komplex fizikai-kémiai folyamatokon és másodsor ezek kölcsönhatásán, vagyis azon, hogy hogyan szerveződnek a neuronok a központi idegrendszerben, különösen azonban az agyban egészzé. Mindkettőben jelentős része van az objektív külvilággal való állandó kölcsönhatásnak.

De az idealizmus képviselői is megkísérik a maguk módján filozófiailag általánosítani a természettudományok eredményeit. Amint Lenin „A harcoss materializmus jelentőségéről” című ismert munkájában rámutatott: „Éppen a modern természettudomány napjainkban végbemenő gyökeres átalakulásából születnek lépten-nyomon reakciós filozófiai iskolák és iskolácskák.” (Lenin, Művei 33. köt. 225. o.) Napjainkban ez még inkább igaz, mint Lenin idején, mert azóta a természettudományok fejlődési üteme példátlan módon megyorsult. Számos példát találunk arra, hogy a természettudományok, különösen a fizika eredményeit idealista módon interpretálják.³¹ Hűen a lenini örökséghez, a marxista filozófusok előtt az a feladat *is* áll, hogy a természettudományok más eredményei mellett a neuronális automaták elméletének és gyakorlatának eredményei *is* filozófiailag általánosítsák.

Befejezésül még egy megjegyzés: ma még nincsenek ilyen automatáink. Még nem is tudjuk pontosan, hogy mit kezdenénk velük, milyen célokra alkalmazhatjuk ezeket sikerrel. De akár filozófus, akár műszaki kutató az ember, soha nem szabad elfelejtenie, hogy a célt, amire minden gépet vagy automatát felhasználunk, végül is az azt felhasználó társadalmi rend határozza meg. A neuronális automaták, ahogy műszakilag tökéletesednek, szolgálhatnak, csak úgy, mint az atommag energiája, az emberiség javára, de egy automatizált nukleáris háború esetén kárára is. Így nemcsak az a fontos *elméleti feladat* áll előttünk, hogy a neuronális automaták elméletének eredményeit filozófiailag általánosítsuk, hanem az a nem kevésbé fontos *gyakorlati feladat* is, hogy mindent elkövessünk, hogy az ilyen automatákat az emberiség javára és *csak* is a javára használják fel.

НЕВРОНАЛЬНЫЕ АВТОМАТЫ

Режé Тарян

В статье дается обзор результатов абстрактной теории автоматов тесно связанной с важной проблемой философии — мышлением. В введении автором показано, что, по сути дела, вопрос не в том, способны-ли машины к мышлению, или нет, но скорее в том, какие умственные работы могут быть осуществлены автоматами. В статье дается определение абстрактного понятия дигитального автомата и обсуждается главный результат абстрактной теории конечных дискретных автоматов. Согласно этому такие автоматы могут осуществлять все типы операции, на которые можно дать однозначные правила. Однако, проблемы таких важных процессов, типичных для творческого мышления, как проблемы вероятных заключений, познания схем и учения, являются процессами, для которых неизвестны, по крайней мере в настоящее время, еще никакие правила. Согласно этому для решения проблем такого типа вместо конечных дискретных автома-

³¹ *Rosenblatt, F.*: Perceptron stimulation experiments. Proc. IRE, März 1960 pp. 301—309.

тов, представляющих собой, по существу, логические машины, нужны нейрональные автоматы, т. е. автоматы, состоящие из элементов, подобных нейронам.

Вторая часть статьи посвящена проблемам и результатам теории собственных нейрональных автоматов. Автором обсуждаются необходимые понятия и различные теоретические модели нейрона. После этого разбирается вопрос о свойствах нейрональных сетей, в первую очередь проблема дискриминации и роль пластичной памяти, нужных для познания схем. Автор показывает, как сеть искусственных нейронов может излучать и накапливать раздражения в такой форме, чтобы накопленная информация могла быть восстановлена процессом, аналогичным ассоциации. Потом обсуждается проблема учения. Показывается, что учение представляет собой управляемую цепь условных рефлексов, каждый из которых обусловлен удачей или неудачей предыдущих рефлексов, и может быть усилен или затухан опытом, имеющим функцию организатора. Между прочим, повидимому, два главных метода дают положительные результаты: метод условных вероятностей, предлагаемый Атли (Uttley) и перцептрон Розенблата, последний из которых является примером само-организующей системы. Из полученных до сих пор результатов расширение теории кажется необходимым. Важным последствием подхода к реальным физиологическим условиям будет то, что нейрональные автоматы вместо программирования должны будут подвергаться кондиционировке. Поскольку они гибкие, они могут не только неисправно функционировать, но и совершать ошибки. Наконец, показывается необходимость философского обобщения на основе диалектического материализма полученных до сих пор результатов.

NEURONAL AUTOMATS

Rezső Tarján

The paper surveys the result of the abstract theory of automata which is closely connected with the philosophically important problem of thinking. Introductory it is shown that, the correct question is not, whether machines can or cannot think, but rather what type of mental work can be performed by automata. The abstract notion of a digital automaton is defined and the main result of the abstract theory of finite discrete automata is discussed. According to this such automata can perform every type of operations for which unambiguous rules can be given. Problems of plausible inference, pattern recognition and learning however, which are important processes typical of creative thinking, are processes for which at least as yet no unique rules are known. Accordingly, instead of finite discrete automata, which are essential logical machines for such type of problems neuronal automata, that is automata consisting of neuron-like elements are necessary.

The second part of the paper deals with the problems and results of the theory of neuronal automata proper. The necessary concepts and the different theoretical models of the neuron are discussed. After these the properties of neuronal nets are dealt with, especially the problem of discrimination and the role of a plastic memory, necessary for pattern recognition. It is shown how a net of artificial neurons is capable to irradiate and store stimuli in such a fashion that, the information stored can be retrieved by a process similar to the association. Then, the problem of learning is discussed: it is shown that, learning consists of a directed chain of conditional reflexes, each being dependent on the succes, resp. failure of the previous ones and can be reinforced, resp. extinguished by the experience, which has the function of an organiser. Among others, two main methods seem to furnish promising results: the method of conditional probabilities proposed by Uttley and the perceptron of Rosenblatt, the later being an example of a self-organising system. From the results achieved so far, the extension of the theory seems to be necessary; an important consequence of the approximation of the real physiological conditions will be that, neuronal automata, instead of being programmed, must be conditioned. Flexible as they are, they can not only malfunction, but also make mistakes. Finally the necessity of the philosophical generalisation of the results achieved so far on the ground of dialectic materialism is pointed out.

Objektív és szubjektív ellentmondás*

TAMÁS GYÖRGY

1. Az ellentmondás objektivitása

Az ellentmondás természetének vizsgálatakor mindenekelőtt arra a kérdésre kell választ adnunk, hogy az ellentmondások valóságosan létező összefüggések, vagy pedig csak az emberi tudatban jelentkeznek. A kérdés megválaszolásához vegyük szemügyre a filozófia története során felmerült tipikus álláspontokat.

Az ösztönös materializmus képviselői elismerték az objektív ellentmondások létezését. Herakleitos filozófiájának középpontjában a dolgok ellentmondásos természetének feltárása állt. Úgy vélte, hogy az egység ellentétekre bomlik fel és ezek az ellentétek harcban állnak egymással. „Tudomásul kell venni, hogy az egyetemes a létben a harc, az igazság nem egyéb, mint viszály és minden viszályból és hiányból keletkezik”. Herakleitos szembe fordult azokkal, akik tagadták a valóság ellentmondásosságát.

A valóságos ellentmondás tagadásával először az eleatáknál találkozunk. Zenon egyetértett Xenophanesszel és Parmenidesszel abban, hogy a sokféleség csak látszat és csupán az egység valóságos. Ugyanakkor továbbment ennél. Annak kimutatására törekedett, hogy a sokféleség alapja a mozgás sem létezik. Gondolatmenetét a következőkben lehet összefoglalni. Ami ellentmondásos, az nem lehet valóságos — a mozgás ellentmondásos — tehát a mozgás nem létezik.

Zenon felfogását Hegel a következőkben bírálta: „Ha valamely tárgyban vagy fogalomban felmutatjuk az ellentmondást (— pedig sehol semmi sincs, ahol ne lehetne és nem kellene az ellentmondást, azaz ellentétes meghatározásokat felmutatni — az értelem elvonatkozása az erőszakos ragaszkodás egy meghatározottsághoz, erőfeszítés a másik bennerejlő meghatározottság tudatának elhomályosítására és eltávolítására) — ha tehát felismerünk ilyen ellentmondást, azt a zárótételt szoktuk levonni: *Tehát ez a tárgy semmi*; ahogy *Zeno* kimutatta először a mozgásról, hogy ellentmond önmagának, tehát *nincs*, vagy ahogy a régiek a *keletkezést* és *elmúlást*, a levés két fajtát, hamis meghatározásoknak ismerték föl s azt mondták, hogy az *Egy*, vagyis az abszolútum, nem keletkezik és nem múlik el. Ez a dialektika így megáll puszta az eredmény negatív oldalánál, s abból, ami egyúttal valóságosan jelen van, egy *határozott* eredményt absztrahál...” (Hegel, Enciklopédia. I. köt. 154—5. o.)

* Részlet a Filozófiai Intézet logika csoportja által készített kollektív munkából.

A filozófia kezdeti időszakában az ellentétességet, csak mint objektíve létező összefüggést elemezték. Sokrates volt az első, akinél a *szubjektív ellentmondás* felismerésével találkozunk. Sokrates arra törekedett, hogy az embereket olyan ellentmondásokba bonyolítsa, amelyek rádöbbenetik őket addigi tudásuk megbízhatatlan voltára. A szubjektív ellentmondások felismerése előrelépést jelentett az ösztönös materializmus felfogásához képest. Ugyanakkor azonban megteremtette a feltételt annak az idealista nézetnek a kialakulásához, amely csak a tudatban jelentkező ellentmondásokat fogadja el létezőknek.

Aristoteles, mint ismeretes, azon a véleményen volt, hogy az ugyanabban a vonatkozásban szembenálló ellentmondások objektíve nem létezhetnek. Ebből a felfogásból kiindulva a következő törvényszerűséget állapította meg. „Van a létezőkben egy elv, melyre nézve nem lehet tévedni, sőt mindig ennek az ellenkezőjét vagyunk kénytelenek tenni, azaz igazat mondani, s ez az: lehetetlen, hogy egyugyanaz a dolog egy időben létezzék is, meg ne is létezzék.” (Metafizika. 240. o.)

Elvi alátámasztást kapott tehát az az idealista vélemény, hogy az ellentmondások, legalábbis ugyanazon vonatkozásban, a valóságban nem léteznek. A skolasztika, majd a metafizika pedig ad absurdum vitte ezt a felfogást, amikor kimondta, hogy ellentmondás csak a tudatban jöhet létre, a valóságban semmiféle ellentmondás nem létezik.

Ez a felfogás természetesen nemcsak ismeretelméleti megfontolásokon alapult, hanem elsősorban társadalmi gyökerei voltak. Az uralkodó osztályoknak ugyanis nem állott érdekükben az ellentmondások objektivitásának elismerése. Ha ugyanis a valóságban, s különösképpen a társadalomban ellentmondások vannak, akkor joggal merül fel az igény ezeknek az ellentmondásoknak megoldására. Ha azonban sikerül úgy beállítani a dolgot, hogy az egyes osztálytársadalmakban az emberek közötti ellentétek látszólagosak, átmenetiek, ha sikerül elleplezni az osztályellentéteket, akkor a fent említett igényeket könnyebb lesz leszerelni, könnyebb lesz jogosulatlanoknak feltüntetni. Az objektív ellentmondás tagadásának elmélete tehát ideológiai vetülete volt az uralkodó osztályok érdekének.

Bár a materialista szemléletmód a skolasztikus filozófia uralmának időszakában háttérbe szorult, mégsem tűnt el teljesen. Giordano Bruno többek között a következőket írja: „Az ellentétekből kell kiindulni, mert a valóság ellentétekben történik, ellentétekben mozog és ellentétekre vezet rá bennünket. Ahol ellentétesség van jelen, ott hatás és kölcsönhatás, mozgás, különbözőség, sokféleség, rend, fokozatosság és egymásra következő van.” (Giordano Bruno, A diadalmas bestia kiűzése.)

A természettudományok fejlődése azzal a következménnyel járt, hogy már az idealista filozófia sem térhetett ki egyértelműen annak elismerése elől, hogy az ellentmondások szükségszerűen léteznek. Ez a belátás tipikus formában a klasszikus német filozófiában jelentkezett.

Kant a következőket írta: „Ha eszünket nemcsak az értelmi alaptételeknek a tapasztalat tárgyaira való használatára alkalmazzuk, hanem amazokat ez utóbbinak határain túl merjük kiterjeszteni, akkor *okoskodó* tantételek származnak, melyeknek a tapasztalatban nem kell sem megerősítést reményleniök, sem cáfolattól tartaniok, mindegyikök nemcsak magában ellentmondás nélkül való, hanem még az ész természetében szükségességének feltételeire is akad, csak hogy szerencsétlenségére az ellentét mellett éppoly érvényes és szükséges okok szólnak... A tiszta ész dialektikus tantételét tehát az külön-

bözteti meg minden szofisztikus tételtől, hogy az nem vonatkozik önkényes kérdésre, melyet csak bizonyos szándékkal vetnek fel, hanem olyanra, melyre haladásában minden emberi ész szükségképpen rábukkan; másodsor, hogy ellentéte nemcsak mesterséges látszattal jár, mely nyomban eltűnik, mihielyt felismerjük, hanem természetes és elkerülhetetlen látszattal, mely ha nem vezet is többé félre, még akkor is megtéveszt, bár meg nem csal s ezért ártalmatlanná tétetik, de soha meg nem semmisíthető.” (Kant, A tiszta ész kritikája, 281. o.)

Kant tehát a következő felismeréshez jutott el: nem minden ellentmondás logikai ellentmondás. Van az ellentmondásoknak egy másik típusa is, az úgynevezett antinómiák. E kétfajta ellentmondás között két alapvető különbség van: 1. A logikai ellentmondás a formális gondolkodásban (az értelemben), az antinómia a dialektikus gondolkodásban (az észben) fordul elő. 2. Míg a logikai ellentmondás kiküszöbölhető, addig az antinómia nem.

Kant antinómia felfogása pozitív elemei mellett számos negatív vonást tartalmaz. 1. Tagadja a valóság ellentmondásainak létezését, csak a tudat ellentmondásait ismeri el. De ha az ész ellentmondásos természetű, a valóság azonban nem, akkor ebből az következik, Kant szerint, hogy az emberi ész nem alkalmas a dolgok megismerésére. Az antinómiák kimutatása tehát az agnoszticizmus alátámasztásának eszköze. 2. Az antinómiákat nemcsak kiküszöbölhetetleneknek tartja, hanem megoldhatatlanoknak is. Kant tehát, csak a negatív dialektika fokára jutott el. 3. Kant összesen négy antinómiát ismer el. Valójában minden dolog és ezek tudati képe antinómiát rejt magában.

Hegel elismerte az ellentmondás objektív voltát: „Az ellentmondást rendszerint először is eltávolítják a dolgoktól, a létezőtől és igaztól általában; azt állítják, *hogy nincs ellentmondásos dolog*. Másodsor ezzel szemben az ellentmondást a szubjektív reflexióba tolják, amely mégcsak tételezi azt vonatkozása és összehasonlítása által. De, mondják, ebben a reflexióban sincs benne tulajdonképpen, mert az *ellentmondásos* nem lehet *elképzelni*, sem *gondolni*. Általában, a valóságban is, a gondolkodó reflexióban is, esetlegességnek tartják, mintegy rendellenességnek és múló betegségi paroxizmusnak.

Ami azt az állítást illeti, hogy *nincs* ellentmondás, hogy nem létező valami, az ilyen kijelentéssel nem kell törődnünk; a lényeg egy abszolút meghatározásának meg kell lennie minden tapasztalatban, minden valóságban, és minden fogalomban... A mindennapi tapasztalat azonban maga igazolja, hogy legalábbis egy *sor* ellentmondó dolog, ellentmondó intézmény stb. *létezik*, amelyeknek ellentmondása nem csupán külső reflexióban, hanem bennük magukban van. De továbbá nem tekinthető pusztán rendellenességnek, amely csak itt-ott fordul elő, hanem a negatív, a maga lényeges meghatározásában, elve minden önmozgásnak, amely nem áll másban, mint az ellentmondás bemutatásában.” (Hegel, A logika tudománya. II. rész. 51–2. o.)

Hegel felfogásának azonban alapvető hibája volt, hogy bár az ellentmondást nemcsak a gondolkodásban, hanem a valóságban létezőnek fogta fel, ezt a valóságot szellemi valóságnak tekintette. Amikor leírja az ellentmondás kialakulását, akkor ez nála nem az objektív valóságban végbemenő folyamat visszatükrözése, hanem a megismerés önkifejlődése.

Marx és Engels az idealizmussal szembe fordulva az ellentmondást úgy fogták fel mint az anyagi valóság összefüggését. „... ellentmondás = értelmetlenség s ennél fogva a valóságos világban nem fordulhat elő. Lehet, hogy

ez a tétel a különben eléggé egészséges, józan ésszel megáldott emberek számára ugyanolyan magától értetődő érvénnyel bír, mint az, hogy ami egyenes, az nem lehet görbe, és ami görbe, az nem lehet egyenes. A differenciálszámítás azonban a józan ész minden tiltakozása ellenére bizonyos körülmények között az egyenest a görbével egyenlőnek tételezi fel s ezzel olyan eredményeket ér el, amelyeket az egyenes és görbe azonosságának értelmetlen voltahoz makacsul ragaszkodó józan ész soha létre nem hoz.” (Engels, *Anti-Dühring*. 1950. 124. o.)

A marxizmusnak az a felfogása, hogy a valóság ellentmondásai elsődlegesek a tudat ellentmondásaihoz képest. Következésképpen nem a tudat vetíti bele a maga ellentmondásait a valóságba, hanem az objektív ellentmondások hatására kialakul ezek tudati képe. Az objektív ellentmondások visszatükrözése nem más, mint ezen ellentmondások tudatosítása. „Az úgynevezett *objektív* dialektika az egész természetben uralkodik, az úgynevezett *szubjektív* dialektika pedig, a dialektikus gondolkodás, csak visszatükröződése a természetben mindenütt érvényesülő ellentétekben végbemenő mozgásnak.” (Engels, *A természet dialektikája*. 221. o.)

A marxizmus klasszikusai ugyanakkor azon a véleményen voltak, hogy az ellentmondás nemcsak az objektív valóságban létezik, hanem el is gondolható. Ezt a felfogást fejt ki Engels Dühringet bírálva (*Anti-Dühring*. 53. o.). Ugyanezt állapítja meg Lenin is: „Az ellentmondás, amely ezeknek az ellenvetéseknek a képviselőit megzavarja, az eleven élet eleven ellentmondása, vagyis dialektikus, nem mondva csinált, nem kiagyalt ellentmondás.” (A munkáspárt és a vallás. Lenin művei. 15. köt. 415. o.)

A valóságos ellentmondásokat el kell határolnunk a kiagyalt, hamis ellentmondásoktól. Hamisnak nevezzük azt az ellentmondást, amely a valóságban nem létezik. Ide sorolható például az a hiábavaló próbálkozás, amely ellentmondást igyekszik konstruálni a Tőke I. és III. kötete között.

A hamis ellentmondás gyakran úgy jelentkezik, mint egy valóságos ellentmondás eltorzítása. A kapitalizmus és a szocializmus között fennálló ellentmondást a burzsoá ideológusok úgy próbálják feltüntetni, mint a nyugat és kelet közötti ellentmondást. Ezzel az a céljuk, hogy egy fiktív földrajzi ellentmondással leplezzék a valóságos társadalmi ellentmondást.

A szubjektív ellentmondásnak tehát kettős értelme van. Egyrészt szubjektívnek nevezzük azt az ellentmondást, amely az objektív ellentmondás hű visszatükröződése. Másrészt szubjektíven az önkényes, hamis ellentmondást értjük.

2. Az ellentmondás fogalma

Miután tisztáztuk az ellentmondás objektivitásának kérdését, rátérünk az ellentmondás mibenlétének vizsgálatára. Itt is sorra vesszük a jellegzetes álláspontokat.

Az ösztönös dialektika azt a felfogást vallotta, hogy a jelenségek ellentmondásosak. Ez a felfogás a dolgok valódi természetének nagyszerű megsejtése volt. Herakleitos az ellentmondást olyan viszonynak tekintette, amelynek tagjai szembenállnak egymással, ugyanakkor azonban összefonódnak, áthatják egymást. Világosan kitűnik ez a következő töredékből: „Nem értik, ami önmagával ellenkezik, az önmagával egybehangzik.”

Ezt a szemléletmódot Engels a következőképpen jellemezte: „Ha a természetet vagy az emberiség történelmét, vagy a saját szellemi tevékenységünket gondolkodó vizsgálatnak vetjük alá, mindenekelőtt az összefüggések és kölcsönhatások végtelen egymásbafonódásának képe tárul elénk, amelyben semmi sem marad meg, ami, ahol és ahogy volt, hanem minden mozog, változik, keletkezik és elmúlik. Mindenekelőtt tehát az összképet látjuk, melyben a részletek még többé-kevésbé háttérben maradnak, inkább a mozgásra, az átmenetekre, az összefüggésekre figyelünk, semmint arra, *ami* mozog, másba megy át és összefügg. Ez az eredeti, naiv, de lényegében helyes világszemlélet a régi görög filozófiáé, s először Herakleitos mondta ki világosan: Minden van és egyúttal nincs is, mert minden *folyik*, állandó változásban, állandó keletkezésben és elmúlásban van.” (Engels, Anti-Dühring. 1950. 22. o.)

Az ösztönös dialektika azonban csak sejtés volt és tudományosan nem volt megalapozva, ezért a következő fogatékosságokban szenvedett. Egyrészt csak egyes konkrét esetekben tudták kimutatni a dolgok ellentmondásosságát, és nem voltak képesek arra, hogy ezt a valóság minden területén megtegyék. Másrészt nem tudták kimutatni, ugyancsak egyes esetektől eltekintve, az ellentmondások fő oldalát, vagyis nem voltak képesek arra, hogy az ellentmondást differenciáltan fogják fel.

Mindezek következtében az ösztönös dialektika nem volt alkalmas arra, hogy a valóság mélyreható analizésének módszere legyen. „Ez a szemlélet azonban bármily helyesen ragadja is meg a jelenségek összképének általános jellegét, arra mégsem elég, hogy megmagyarázza a részleteket, amelyekből ez az összkép egybeáll: és amíg erre nem vagyunk képesek, addig az összképpel sem vagyunk tisztában. Hogy a részleteket megismerjük, ki kell őket emelnünk természeti vagy történelmi összefüggésükből, és mivoltuk, különleges okaik és hatásaik stb. szerint mindegyiküket külön-külön kell vizsgálat alá vennünk.” (Engels, Anti-Dühring. 1950. 22. o.)

A szofisták az ösztönös dialektikát a relativizmus irányában torzították el. Az ellentmondást olyan viszonynak fogták fel, amelynek egyes oldalai kölcsönösen felcserélhetők, tehát szembenállásuk pusztán viszonylagos. Ezt a felfogást már Platon bírálta: „Platon nyilatkozik Protagorasnak és másoknak azon tanítása ellen, hogy semmiféle meghatározás nem szilárd önmagában: a keserű nem objektív valami, mert ami egyeseknek keserű, másoknak édes; éppígy viszonylagos nagy és kicsiny, több és kevesebb és így tovább, mert más körülmények között a nagy kicsiny, a kicsiny nagy.” (Hegel, Előadások a filozófia történetéről. II. köt. 154—5. o.)

A relativizmusig fajult ösztönös dialektikával szemben mindinkább előtérbe került a formális gondolkodás. A formális gondolkodás történetileg és elvileg egyaránt szükségszerű foka az emberi megismerés fejlődésének. A tárgyak viszonylag állandó tulajdonságainak megállapítása, egyes osztályokba való elkülönítésük nélkülözhetetlen feltétele volt annak, hogy közelebb jussunk a valóság megismeréséhez.

Míg Platon az ösztönös dialektika álláspontjáról bírálta a relativizmust, addig Aristoteles már a formális felfogás szemszögéből teszi ezt. „... vagy mindenre nézve így áll a dolog, s ami fehér az nem-fehér is és ami létező, az nemlétező is, s ugyanez az eset a többi dolgokra vonatkozó állítások és tagadások kérdésében is — vagy pedig nem így áll, hanem ez némelyikre nézve igaz, másokra meg nem. S ha nem mindegyikre igaz, akkor azokra, amikre igaz, megegyező véleményben vagyunk. Ha pedig mindegyikre igaz, akkor azt lát-

juk, hogy vagy mindenütt, ahol állítás van, van tagadás is és ahol tagadás van, ott van állítás — vagy hogy az állítást lehet ugyan tagadni, de nem minden tagadást lehet állítani... Továbbá: ha a másik feltevésre helyezkedünk, hogy ahol az állítás igaz, ott a tagadás téves, ahol a tagadás igaz, ott az állítás téves, akkor igazán lehetlenség volna ugyanazt egyszerre állítani is, meg tagadni is. Viszont erre azt mondhatná valaki, hogy éppen ez az ami kezdettől fogva bizonyítandó.” (Aristoteles, *Metafizika*. 75—6. o.)

Mint az idézett szövegből kiderül, Aristoteles az ellentmondást olyan összefüggésnek fogta fel, amelynek tagjai ugyanabban a vonatkozásban kizárják egymást. Nem lehetséges, hogy az ellentmondás két oldala egyszerre létezen.

Aristoteles még csak azt állította, hogy, ugyanabban a vonatkozásban az ellentétek kizárják egymást. A metafizika továbbment ennél, s a különböző vonatkozásban fennálló ellentmondást is kizáró jellegűnek tekintette. A metafizika szerint az ellentmondás olyan viszony, amelynek tagjai szembenállnak és csakis szembenállnak egymással.

A metafizikus felfogásról Engels az alábbiakat írta: „A metafizikus csupa kapcsolat nélküli ellentétekben gondolkodik, így beszél: igen, igen, nem, nem, ami pedig ezen túl van, az a gonosztól való. Számára valamely dolog vagy van, vagy nincs: éppoly kevéssé lehet valamely dolog egyidejűleg önmaga és valamely más. Pozitív és negatív feltétlenül kizárják egymást; ok és okozat éppily merev ellentétben állanak egymással. Ez a gondolkodásmód azért látszik első pillantásra szerfelett elfogadhatónak, mert az úgynevezett józan emberi észnek is ez a gondolkodásmódja. De a józan ész bármily nagy legény is négy fal övezte hétköznapi birodalmában, egészen csodálatos kalandokba keveredik, mihelyt kimerészkedik a kutatás tágas világába. A metafizikai szemléletmód is, bár széles, mindenkor a tárgy természetének megfelelően kiterjedt területeken jogosult, sőt szükséges, előbb vagy utóbb mégis mindannyiszor korlátba ütközik, amelyen túl egyoldalúvá, szűkké, elvonttá válik és feloldhatatlan ellentmondásokba bonyolódik, mert az egyes dolgoktól nem látja összefüggésüket, létezésüktől nem látja keletkezésüket és elmúlásukat, nyugalmuktól nem látja mozgásukat, mert a sok fától nem látja az erdőt.” (Anti-Dühring. 23. o.)

Hegel egyrészt szembefordul a metafizikának azzal a felfogásával, amely szerint az ellentmondás olyan összefüggés, amelynek a tagjai csakis kizárják egymást. Kimutatta, hogy az ellentmondás oldalai kölcsönösen feltételezik, áthatják egymást, és bizonyos feltételek között átesapnak egymásba. Másrészt túlhaladta az ösztönös dialektikának azt a korlátozottságát, hogy az ellentmondást csak egyes jelenségekkel kapcsolatban tudták kimutatni. A filozófia története során többé-kevésbé ösztönösen és mellékesen foglalkoztak az ellentmondás problémájával, jelentőségét először Hegel tudatosította. „Minden, ami körülvesz bennünket, a dialektikus példájának tekinthető. Tudjuk, hogy a véges nem szilárd és végső valami, hanem változó és elmúló, ez pedig nem más, mint a végesnek dialektikája, amely által az, mint magánvalósága szerint mása önmagának, közvetlen létén túlmenni kényszerül és ellentétébe csap át... Érvényesül továbbá a dialektika a természeti és szellemi világ valamennyi különös területén és alakulatában. Így például az égi testek mozgásában. Egy bolygó most ezen a helyen van, de magánvalósága szerint másutt is kell lennie s ezt az ő másletét mozgás által hozza exisztenciára. Éppúgy dialektikusaknak bizonyulnak a fizikai elemek is, a meteorológiai folyamat pedig

dialektikájuk megjelenése. Ugyanaz az elv az, amely a többi természeti folyamat alapja, s egyúttal a természetet túlhatja magamagán. Ami a dialektikának a szellemi világban, s közelebbről a jog és erkölcs terén való előfordulását illeti, itt csak arra kell emlékeztetni, hogy általános tapasztalat szerint egy állapot vagy ténykedés végletessége az ellentétébe szokott átcsapni. Ez a dialektika sűrűn talál közmondásokban is elismerést. Így mondják például *summum jus summa injuria* s ezzel azt fejezik ki, hogy az elvont jog, végletessége fokán, jogtalanságba csap át. Éppúgy ismeretes, hogy a politikában az anarchia és a despotizmus szélsőségei kölcsönösen szokták egymást előidézni. A dialektika tudatát az erkölcsinek terén egyéni alakjában ama közismert közmondásokban találjuk: Aki elbízta magát, hamar szégyent vall — A túlfeszített húr elpattan stb. — Az érzetnek is, testinek, szelleminak egyaránt, megvan a maga dialektikája. Ismeretes, hogy szélsőséges fájdalom és öröm átmennek egymásba; az örömtől túlradó szív könnyekben könnyebbül meg s a legbensőségesebb bánat olykor mosolygásban nyilvánul.” (Hegel, Enciklopédia. I. köt. 138—9. o.)

Azonban az ellentmondás hegeli fogalma nem mentes a fogyatékos-ságoktól. Ezeket a következőkben lehet összefoglalni: az ellentétek egységét alapvetőnek tekintette az ellentétek harcával szemben, egyoldalúan előtérbe helyezte az ugyanabban a vonatkozásban való ellentmondást, nem tett különbséget az ellentmondások fő és mellék oldala között.

A marxizmus klasszikusai nem írtak dialektikai kézikönyvet, ennél fogva nem fejtették ki rendszeresen az ellentmondásra vonatkozó nézeteiket. Találunk azonban műveikben olyan megállapításokat, amelyek iránymutatók az ellentmondás mibenlétének tisztázásához. Marx egy konkrét kérdéssel kapcsolatban a következőképpen fejt ki az ellentmondásra vonatkozó álláspontját: „A viszonylagos értékforma és az egyenértékforma egymáshoz tartozó, egymást kölcsönösen feltételező, elválaszthatatlan mozzanatok, de egyúttal *egymást kizáró*, illetve ellenkező végletei, azaz pólusai egy és ugyanennek az érték kifejezésnek.” (Marx, A tőke. I. köt. 55—56. o.)

Az ellentmondást a dialektikus materializmus szempontjából a következőképpen határozhatjuk meg: *az ellentmondás olyan objektíve létező összefüggés, amelynek oldalai szembenállnak egymással, s ugyanakkor kölcsönösen feltételezik, áthatják egymást.* (Vö. Szecsődi, Az ellentmondás fejlődése és megoldódása. 8. o.) Azt az eredményt kaptuk tehát, hogy maga az ellentmondás is ellentmondásos, a szembenállás és a kölcsönös feltételezettség egysége.

A marxista filozófia az ellentmondás fogalmának absztrakt vizsgálatánál fontosabbnak tartja ennek az összefüggésnek, mint az objektív valóságban és a gondolkodásban egyaránt ható fejlődési törvényszerűségnek a tanulmányozását. Ezért az ellentmondásra vonatkozó marxista álláspont részletesebb kifejtésére a következő fejezetben, az ellentétek egysége és harca törvényének elemzésével kapcsolatban kerül sor.

Az ellentmondás fogalmával kapcsolatban szükségesnek mutatkozik azonban egy terminológiai kérdés tisztázása. Ismeretes, hogy az „ellentmondás” és az „ellentét” kifejezés használatát illetően lényeges eltérések vannak. Az alapvető felfogások a következők:

a) Az „ellentmondás” és az „ellentét” ugyanarra az összefüggésre vonatkozik, tehát szinonímák.

b) Ezek a kifejezések az adott összefüggés egy-egy meghatározott fejlődési fokát jelölik.

c) Ellentmondásnak nevezik az összefüggést, ellentétnek pedig az összefüggés oldalait.

d) Ellentmondásnak nevezik az adott összefüggést, ennek egyik fejlődési fokát pedig ellentétnek.

A fentiekben felsorolt terminológiai szempontok mögött a következő egyoldalú nézetek húzódnak meg. Az első esetben a ténylegesen fennálló azonosságot túlhangsúlyozzák a különbözőség rovására. A többi esetekben pedig csak a különbözőséget emelik ki.

Megítélésünk szerint a következő szóhasználat lenne a helyes. Ha az adott összefüggést elvontan, *általánosságban* vizsgáljuk, akkor a két kifejezést azonos értelemben használhatjuk. Mindkettőre érvényes ugyanis az a meghatározás, hogy olyan összefüggést fejeznek ki, amelynek oldalai szembenállnak egymással, s ugyanakkor kölcsönösen feltételezik egymást.

Amikor azonban az adott összefüggés *fejlődését* tanulmányozzuk, akkor ezekkel a kifejezésekkel egymástól különböző fejlődési fokokat jelölünk, amelyekben a szembenállás, illetve a kölcsönös feltételezettség más-más formában jut kifejezésre.

Ennek a felfogásnak megfelelően, amikor a szóban forgó összefüggéssel általánosságba véve foglalkozunk, akkor a két kifejezést felváltva használjuk. Mégpedig a történeti folytonosság kedvéért aszerint, ahogyan az hagyományosan kialakult. Tehát az „ellentmondás törvényé”-ről fogunk beszélni, bár ismeretes, hogy ez a törvény az ellentétességi viszonyban álló ítéletekre is érvényes. Másfelől megtartjuk az „ellentétek egysége és harca” kifejezést, szem előtt tartva azt, hogy ez a törvény az ellentmondásokra is vonatkozik.

3. Az ellentétek egységének és harcának törvénye

A fentiek során arra törekedtünk, hogy az ellentmondást fogalmilag ragadjuk meg. A továbbiakban ezen összefüggés törvényszerű voltának kimutatására törekszünk.

Már az ókori filozófiában felmerült az a sejtés, hogy minden mozgás és fejlődés alapját az ellentétek harcában és egységében kell keresni. Herakleitos töredékei többek között a következő megállapítást tartalmazzák: „Az ellentétek egyesülnek és a különbségekből a legszebb harmónia születik, és minden harc útján jön létre.”

Az ösztönös dialektikával szemben a relativizmus nem ismeri el az ellentétek egymást kizáró voltát, csupán egységüket tartja szem előtt. Hogyan értelmezik azonban a relativisták az ellentétek egységét? Számukra az egység azt jelenti, hogy az ellentétes oldalak nem szilárdak, nem meghatározottak, hanem egymással kölcsönösen felcserélhetők, ennél fogva csupán relatívak. Ezt a felfogást már Platon bírálta: „Az ellentétek egysége ugyanis általában minden tudat előtt lebeg; de a közönséges felfogásmód, amely nem ébred az ésszerűnek tudatára, emellett mindig megkülönbözteti egymástól az ellentéteket, mintha csupán bizonyos módon volnának ellentétesek. Ahogyan felmutatjuk minden dolog egységét, éppúgy felmutatjuk sokaságát is, mivel sok része és tulajdonsága van. Már a Parmenidesben megrótta Platon... az ellentéteknek ezt az egységét, mert emellett meg kell mondani, hogy valami egészen más szempontból egy, mint sok. Itt tehát nem hozzuk össze ezeket a gondolatokat, hanem a képzelet és beszéd csak ide-oda megy az egyikről a másikhoz;

ha ez az ide-odamenés tudatosan történik, akkor az üres dialektika, amely nem egyesíti igazán az ellentéteket.” (Hegel, Előadások a filozófia történetéről. II. köt. 154—5. o.) Vagyis a relativisták az ellentétek egységét úgy tekintik, mint az egymástól belső tartalmukat illetően független ellentétes oldalak konglomerátumát.

A relativizmus egyik jellegzetes megnyilvánulási formája a szofisztika. A szofisztika és a dialektika ellentétét a szóban forgó kérdésben Hegel a következőkben foglalta össze: „... a *szofisztika* olyan alaptalan előfeltevésből kiinduló okoskodás, amelyet kritika nélkül és meggondolatlanul érvényesnek tartanak; dialektikának ellenben azt a magasabb észbeli mozgást nevezzük, amelyben az ilyen teljességgel elválasztottaknak látszó mozzanatok önmaguk által, azáltal, amik, átmennek egymásba s elválasztottságuk előfeltevése megszűnik.” (Hegel, A logika tudománya. I. rész. 80. o.)

A relativizmussal szembe forduló formális gondolkodás felfogását Aristoteles a következőképpen fogalmazta meg: „Hogy egyszerre ellentmondó és ellentétes tételek fennállhatnak, az abból a tapasztalatból eredt, hogy ugyanarról a dologról ellenkező érzéleteink lehetnek. Ha ki van zárva, hogy keletkezessen valami, ami nincs, akkor a létezőnek már előbb is lennie kellett, s így mind a kettő: egyformán létező és nemlétező, mint ahogy Anaxagoras mondja: minden megvolt az összekeveredett állapotban. S ugyanezt tanítja Demokritos is, aki szerint az üres és a teli minden egyes részben egyaránt megvannak, bár közülük az egyik létező, a másik nemlétező.

Azoknak most már, akik eme meggondolások alapján vallják ezt a nézetet, azt fogjuk válaszolni, hogy bizonyos fokig igazuk van, bizonyos fokig azonban tudatlanok. Mert a létezőről két értelemben szokás beszélni, úgy, hogy az egyik értelemben joguk van azt mondani, hogy valami a nemlétezőből keletkezik, a másik értelemben pedig nincs, s így ugyanaz a dolog egyszerre létező is, meg nem létező is, azonban nem egy és ugyanazon értelemben. Lehetőségében ugyanis ugyanez a dolog az ellenkezője is lehet, de valóságos mivoltában nem. S aztán még rá vesszük őket annak elismerésére, hogy a létezőknek van még valami olyan szubsztanciájuk is, amelynek egyáltalában nincsen se mozgása, se elmulása, se keletkezése.” (Aristoteles, Metafizika. 79. o.)

Az a formális szemléletmód, amely Aristotelesnél még csak elemi formában van meg, a skolasztikus filozófiában uralkodóvá válik. Aristotelesnél még keveredik egymással az ösztönös dialektika és a formális gondolkodás. A skolasztikusok egyoldalúan az utóbbit helyezik előtérbe. Ezt a filozófiát az ellentétek egységének tagadása, a poláris ellentétek felfogása jellemzi.

A skolasztikus-metafizikus felfogás mellett azonban fel-felcsillannak a dialektikus szemléletmód elemei is. Ezek között elsőként kell említenünk Cusanus coincidentia oppositorum-ját. Cusanus felismerte, hogy az ellentétek nem zárják ki mereven egymást, hanem bizonyos körülmények között egybeesnek. Az ellentétek közötti határok feloldása nagy lépést jelentett előre a korabeli felfogásokkal szemben. Cusanus elképzelése azonban nem volt következetesen dialektikus, mivel úgy vélte, hogy az egybeesés az ellentétek megszűnését vonja maga után. Nem jutott még el annak felismeréséhez, hogy az ellentétek magasabb fokon reprodukálódnak.

Ugyancsak a dialektikus szemléletmóddal találkozunk Giordano Brunónál is. „A diadalmas bestia kiűzése” c. dialógusában többek között a következő megállapítás szerepel: „Akármilyen szempontból nézzük is a dolgokat, mindenképp azt látjuk, hogy az a filozófus, aki az ellentéteknek az egybe-

esését, az ellentéteknek a harmóniáját felismerte, igen fontos igazságot talált meg, amit mindenütt felhasználhat.”

Az ellentmondás dialektikáját modern formában először Hegel dolgozta ki. Hegel felismerte, hogy a valóság, s ennek visszatükröződése az emberi tudatban állandó mozgásban és fejlődésben van. Tovább menve pedig felvetette azt a kérdést, hogy ennek a folyamatnak milyen törvényszerűségei vannak. A kérdést megválaszolva Hegel kifejtette az ellentétek egységének, a tagadás tagadásának és a mennyiség minőségbe való átcsapásának törvényét. Ezeknek a törvényeknek alapulvételével Hegel kidolgozta a dialektikus módszer alapvető követelményeit és eszközeit.

Az ellentétek egységével és harcával kapcsolatban a következőket írta: „...a belső a tulajdonképpeni önmozgás, a *törekvés* általában nem más, mint hogy valami önmaga és önmagának hiánya, negatívuma egy és ugyanabban a tekintetben. A magával való elvont azonosság még nem elevenég, hanem a pozitív csak azáltal megy túl magán és változik meg, hogy magánvalósága szerint a negativitás. Valami tehát csak annyiban eleven, hogy magában rejti az ellentmondást, olyan erő tehát, hogy az ellentmondást magában foglalja és elbírja. Ha azonban egy létező nem képes pozitív meghatározásában egyúttal negatív meghatározását is átfogni s egyiket a másikban megtartani, ha nem tudja az ellentmondást önmagában rejteni, akkor nem maga az eleven egység, nem alap, hanem megsemmisül az ellentmondásban.” (Hegel, A logika tudománya. II. rész. 52–3. o.)

Hegelnek sikerült az ellentétek egységének gondolatát újból összekapcsolnia a fejlődés eszméjével, magasabb fokon visszatérve az ösztönös dialektika felfogásához. Korlátozott azonban a hegeli álláspont abban a tekintetben, hogy az ellentétek harcának és egységének viszonyában az egységet tartotta alapvetőnek.

A marxista filozófia azon az állásponton van, hogy az anyagi valóság és a megismerés közös, egyetemes alaptörvénye az ellentétek harcának és egységének törvénye. A világ összes többi törvénye erre az alaptörvényre vezethető vissza. Az ellentétek harcának és egységének törvénye a valóság fejlődésének legáltalánosabb összefüggése. Rajta kívül más alaptörvény nem létezik, mivel az ellentmondana az alaptörvény kritériumának. „A dialektikát röviden úgy határozhatjuk meg, mint az ellentétek egységéről szóló tanítást. Ezzel kiemeltük a dialektika velejét, ez azonban magyarázatra és kifejtésre szorul.” (Lenin, Filozófiai füzetek. 197. o.) „Az ellentétek egysége és harca a fejlődés legáltalánosabb dialektikus törvénye.” (Gropp, A dialektikus materializmus. 58. o.)

E törvényre vonatkozóan elfogadhatjuk a következő megfogalmazást: „Az ellentétek egysége és harca az a törvény, amelynek következtében minden dolognak, jelenségnek, folyamatnak tulajdonsága, hogy belsőleg ellentmondó oldalai, tendenciái vannak, s ezek harcban állnak egymással; az ellentétek harca adja meg a fejlődés belső impulzusát, ez vezet az ellentmondások növekedésére, amelyek bizonyos szakaszon a régi eltűnése és az új létrejötte révén megoldódnak.” (A marxista filozófia alapjai. 302. o.)

E törvény elemzése során mindenekelőtt abból kell kiindulnunk, hogy az ellentétek harca és egysége *kölcsönösen feltételezi egymást*. Az ellentétek kizáró jellegének abszolutizálása metafizikához, az ellentétek egybeesésének abszolutizálása relativizmushoz vezet. Az ellentétek viszonyát tehát csak akkor jellemezzük helyesen, ha egyidejűleg kimutatjuk harcukat és egységü-

ket. „A pénzforgás gyorsaságában tehát az ellenkező és egymást kiegészítő szakaszoknak, a használati alak értékalkaká való átalakításának és az értékalkak használati alakká való visszaváltozásának, vagyis az eladás és vétel két folyamatának *folyékony egysége* jelenik meg. És fordítva, a pénzforgás lassúbbodásában e folyamatok *szétválása* és *ellentétes öndőlésulása*, az alakcserének és ezáltal az anyagcserének a megakadása jelentkezik.” (Marx, A tőke. I. köt. 118. o.)

Lenin szembefordult azokkal a metafizikus nézetekkel, amelyek a filozófia alapkérdésében, az anyag és a tudat viszonyát illetően, csak a szembenállást hangsúlyozták. Természetesen az anyag és tudat ellentétének is csak igen szűk határok között van abszolút jelentősége: jelen esetben kizárólag annak a sarkalatos ismeretelméleti kérdésnek határai közt, hogy mit kell elsődlegesnek és mit másodlagosnak tekintenünk. E határokon túl a szóban forgó ellentét kétségtelenül viszonylagos.” (Lenin Művei. 14. köt. 147. o.)

Egyesek ebből a passzusból azt a következtetést vonják le, hogy az ismeretelméleti ellentét abszolút és csak abszolút. Úgy véljük, hogy ez az értelmezés helytelen. Maga Lenin mutatott rá, hogy az abszolút és a relatív közötti különbség is viszonylagos. Következésképpen az ismeretelméleti ellentét bár alapjában véve abszolút, ugyanakkor relatív is.

Vegyük szemügyre például a tudományos előrelátást. A tudományos előrelátásnak az az alapja, hogy adva vannak a szükséges objektív feltételek. Ezeknek a feltételeknek a hiányában csak üres spekulációkat lehet kiagyalni, de nem lehet megalapozott hipotéziseket felállítani. Viszont ha az objektív feltételek adva vannak, akkor az ezen alapuló hipotézisek megelőzhetik a lét fejlődését.

Leninnek az a hipotézise, hogy a szocializmus győzelme egy országban is lehetséges, előbb jött létre, mint a szocializmus győzelme Oroszországban. A tudat tehát itt „előreszaladt”, előre látta azt, ami csak később valósult meg. Természetesen mindez nem változtat azon, hogy az eszmék alapjában véve nem előzik meg, hanem követik a lét fejlődését. Az anyag és a tudat ellentéte tehát ismeretelméleti szempontból is egyidejűleg abszolút és relatív.

Úgy véljük, hogy ebben a vonatkozásban is érvényes Engelsnek a következő megállapítása: „Bárhogy fogjuk is fel a kérdést, az elsődleges és másodlagos folyamatok közötti különbség pusztán viszonylagos marad és a kettő kölcsönhatásában rendszerint ismét megszűnik. Ha ezt elfelejtjük, ha efféle viszonylagos ellentéteket feltétleneknek tekintünk, végülis mint fent láttuk, menthetetlenül ellentmondásokba keveredünk.” (Engels, A természet dialektikája. 161. o.)

Az ellentétek egysége és harca közötti kölcsönviszony negligálása politikai kérdésben revizionista, illetve dogmatikus torzításokhoz vezet. Szembetűnően megmutatkozik ez például az osztályharccal kapcsolatos problémák megítélésében.

A reformizmus kezdettől fogva arra törekedett, hogy a kapitalizmus osztályellentéteit illetően tagadja, vagy legalábbis kisebbitse az ellentétek harcát és az ellentétek egységét, azonosságát állítsa előtérbe. Ez a tendencia az imperializmus korában, s különösen napjainkban egyre inkább fokozódik. A reformisták minden igyekezetükkel azon vannak, hogy megeáfolják Marxnak azt a tételét, hogy a középrétegek mindinkább proletarizálódnak és az osztályellentétek növekedőben vannak. Ehelyett azt próbálják bizonygatni, hogy a középréteg egyrészt számbelileg, másrészt a társadalomban betöltött

szerepét tekintve növekszik, az osztályellentétek pedig megszűnőben vannak. Ugyanennek a célkitűzésnek az érdekében széleskörű offenzíva bontakozott ki az abszolút elnyomorodás elmélete ellen.

Ugyanakkor megtalálhatjuk a másik végletet is. A szektariánizmus egyoldalúan az osztályok ellentétét hangsúlyozza, és semmibe veszi a közöttük fennálló egységet. Ez a „balos” álláspont súlyos politikai hibákhoz vezetett és megnehezítette a kapitalizmus megdöntéséért vívott harcot.

A kommunista pártok miközben egy pillanatra sem mondanak le az osztályharc folytatásáról, igyekeznek felhasználni mindazokat a lehetőségeket, amelyek az ellentétek egységéből adódnak. Ezzel törekednek a fasizmus, majd napjainkban a neofasizmus elleni harcban a népfront politika megvalósítására. Ennek a felfogásnak a realizálása volt Kínában a nemzeti burzsoáziával való összefogás.

Hasonló a helyzet a két rendszer kapcsolatának megítélését illetően. A revizionisták elvi engedményeket is hajlandók tenni annak érdekében, hogy a kapitalizmus és a szocializmus közötti ellentétet csökkentsék, illetve kiküszöböljék. Szembetűnően megmutatkozik ez a törekvés például a jugoszláv revizionisták politikájában.

A szektás felfogás ezzel szemben ellene van a két rendszer közötti kapcsolatok fejlesztésének. Mereven elzárkóznak minden olyan kezdeményezéstől, amely a nemzetközi feszültség enyhítésére irányul. Nem véletlen például, hogy a háborúk elkerülhetetlenségéről szóló lenini tételt a megváltozott körülmények figyelmen kívül hagyásával értelmezik.

A helyes kommunista politika ezzel szemben abban áll, hogy szüntelenül fejlesztve a szocializmus gazdasági-társadalmi rendszerét, erősítve az államhatalmat, harcolva mindennemű elnyomás és kizsákmányolás ellen minden lehetőséget meg kell ragadni a két rendszer békés együttélésének megteremtésére. Hruscsov franciaországi utazása előtt Erenburg a következőket írta: „Mi ugyanannak a háznak két szárnyában élünk és Franciaország nem kevésbé érdekelt benne, mint a Szovjetunió, hogy ez a ház ne váljék tűzvész martalékává.”

Vegyük szemügyre végül, hogy a szocialista társadalom viszonyai között milyen felfogások alakulnak ki az ellentétek egységével, illetve harcával kapcsolatban. A revizionisták kezdettől fogva azon az állásponton voltak, hogy a szocializmus felépítésének időszakában az osztályellentétek fokozatosan, spontán kiküszöbölődnek. Ezt a nézetet vallotta Buharin, amikor azt állította, hogy a kulákok belenőnek a szocializmusba. Hasonló álláspontot foglaltak el a magyar revizionisták a kulákkérdésben és általában az osztályellenesség helyzetének megítélésével kapcsolatban.

A szektás felfogását ezzel szemben az osztályharc szükségszerű éleződésének elmélete jellemezte. Az osztályok ellentétének egyoldalú előtérbe állítása ahhoz a torz elképzeléshez vezetett, hogy minél inkább előrehalad a szocializmus építése, annál jobban növekednek az ellentétek, ahelyett, hogy csökkennének. Ennek az elképzelésnek a realizálása súlyos károkat okozott a szocializmus ügyének.

Az eddigiek alapján arra a következtetésre juthatunk, hogy a revizionizmus az ellentétek egységét a szektariánizmus pedig harcukat abszolutizálja. Bár ez a megállapítás alapján helyes, tévedés lenne törvényként felfogni. Bizonyos körülmények között, meghatározott vonatkozásban ugyanis szerep-

csere következik be. Ezt láthatjuk például a szocializmus belső ellentmondásainak, a népen belüli ellentmondásoknak a megítélésében.

A revizionisták az antagonisztikus ellentétek esetében az egységet szeretik hangsúlyozni. Amikor azonban egy olyan nem antagonisztikus ellentétről van szó, mint például a munkásosztály és a dolgozó parasztság viszonya, akkor nem a közöttük fennálló alapvető egységet, hanem az érdekellentéteket helyezik előtérbe. A revizionisták a szocializmus építésének időszakában arra törekszenek, hogy a belső ellentmondásokat felnagyítsák és kibékíthetetleneknek tüntessék fel azokat.

De bizonyos szerepcsere következik be a szektás felfogásban is. Kialakul az a nézet, hogy egyes alapvető ellentmondások a szocializmusban teljesen megszűnnek. Így például egy időben azt állították, hogy a szocializmusban semmiféle ellentmondás nincs a termelőerők és a termelési viszonyok között. Ugyanannak a szemléletnek volt a terméke a konfliktusmentesség elmélete.

A szélsőséges, egyoldalú nézetek hívei azzal szoktak tetszelegni mások és önmaguk előtt, hogy ha nem is mindig helyes az álláspontjuk, de legalább következetesek. A fentiekben annak kimutatására törekedhetünk, hogy itt csak látszatkövetkezetességről van szó, amely elleplezi a mögötte meghúzódo következetlenséget. Valóban következetes csak az lehet — az általunk tárgyalt kérdés szempontjából —, aki a maga teljességében fogja fel és alkalmazza az ellentétek egységének és harcának kölcsönviszonyát.

Az ellentétek harcának és egységének összefüggéseiben belül ugyanakkor nem szabad figyelmen kívül hagyni a minőségi különbségeket. Az ellentétek harca és egysége olyan viszonyban állnak egymással, mint változás és állandóság. Az ellentétek harca a fejlődés alapvető hajtóerejének szerepét tölti be, az ellentétek egységében pedig a viszonylagos állandóság testesül meg. „Az ellentétek egysége (egybeesése, azonossága, hatásegyenlősége) feltételes, időleges, átmeneti, viszonylagos. Az egymást kölcsönösen kizáró ellentétek harca abszolút, mint ahogy abszolút a fejlődés, a mozgás.” (Lenin, Filozófiai füzetek, 340. o.)

Az a körülmény, hogy az ellentétek egysége és harca egymást kölcsönösen feltételezi, nem jelenti azt, hogy valamely jelenségnél mindig egyforma mértékben állnak előtérben. Az adott jelenség állapotától, fejlődési fokától, más jelenségekhez való viszonyától függően hol az egyik, hol a másik domborodik ki. A jó és a rossz viszonyában például az ellentétek harca, a mágnes északi és déli sarkának viszonyában az ellentétek egysége jelentkezik szembe-tűnően.

4. A megismerés ellentmondásossága

Az eddigiekben a valóság ellentmondásaival foglalkoztunk. Most rátérünk a tudat ellentmondásos természetének vizsgálatára. Az emberi megismerés éppoly ellentmondásos jellegű mint bármely más jelenség a világon. A megismerés kategóriáit dialektikusan tanulmányozva mindenütt ellentmondásokra bukkanunk. „Kezdjük a legegyszerűbbel, a legszokottabbal, a legtömegesebbel stb., *bármilyen* mondattal: a falevél zöld; Iván ember; Zsucska kutya stb. Már itt (mint Hegel zseniálisan megjegyezte) *dialektika* van: az egyes-általános... Tehát az ellentétek (az egyes az általános ellentéte) azonosak: az egyes csakis olyan összefüggésben létezik, mely az általánoshoz vezet... *bármely* mondatban, mint a „sejtben”, fel lehet (és fel is kell) tárni

a dialektika *összes* elemeinek csiráit, ily módon kimutatva, hogy a dialektika az egész emberi megismerésnek általában sajátja. És a természettudomány megmutatja nekünk (és ezt ismét *bármely* egészen egyszerű példán ki kell mutatni) az objektív természetnek ugyanezeket a tulajdonságait: az egyes átváltozik általánossá, az esetleges szükségszerűvé, az ellentétek átmennének, átfolyanak egymásba, kölcsönösen összefüggnek. *Éppen* a dialektika (Hegel és) a marxizmus ismeretelmélete: a dolognak ez az „oldala” (nem is a dolog „oldala”, hanem a dolog veleje) az, amire Plehanov — más marxistákról nem is szólva — nem fordított figyelmet.” (Lenin, Filozófiai füzetek. 341—2. o.)

A fogalommal kapcsolatban ugyanez a helyzet. Minden konkrét fogalom az általános és a különös ellentétének egysége. A fogalmak általánosak, mivel a bennük visszatükröződött tárgyak közös jellegét emelik ki, és különösek, mivel ezek a jegyek egyszersmind csak az adott tárgyra jellemzőek. A konkrét fogalom azért képes megragadni a tárgyak lényegét, mert feltárja azok belső ellentmondásait: „a megismerés a gondolkodás örökös, végtelen közeledése az objektumhoz. A természetnek az emberi gondolatban való *tükröződését* nem »holtan«, nem »absztraktan«, *nem mozgás nélkül, nem ellentmondások nélkül*, hanem az ellentmondások mozgása, keletkezése és megoldása örök *folymatában* kell felfogni.” (Lenin, Filozófiai füzetek. 171. o.)

Természetesen nemcsak a gondolkodás formái ellentmondásosak, hanem a gondolkodás műveletei is. Csak a formális felfogás tekinti és kezeli ezeket a műveleteket ellentmondásmenteseknek. Lássuk ezt az analízis és szintézis példáján.

A formális analízis úgy bontja fel a tárgyat elemeire, hogy elvonatkoztat kölcsönös összefüggéseiktől. Ezáltal a részeket kiszakítja természetes kapcsolataikból, s mint élettelen, merev alkotó elemeket vizsgálja őket. Ez az eljárás a megismerésnek bizonyos fejlődési fokán elkerülhetetlen és viszonylag hasznos volt. A formális analízis alkalmazásával érte el kezdeti sikereit az anatómia, a klasszikus fizika, a vegytan, a polgári közgazdaságtan, hogy csak a legjellegzetesebb eseteket említsük. Az emberi megismerés nem képes a jelenségeket a maguk teljességében egyszerre megragadni. Szükségszerű volt tehát, hogy kezdetben kiemeljék a részeket összefüggéseikből.

A tudományok fejlődésével azonban ez a módszer túlhaladottá vált, mivel korlátozott volt. A dialektikus analízist a formális analízissel szemben az jellemzi, hogy az adott tárgy alkotó elemeit összefüggéseikben, kölcsönhatásukban vizsgálja. Az orvosok például már évszázadok óta ismerték az agyalapi mirigyét. De csak akkor vált világossá a rendeltetése, amikor feltárták az emberi szervezet más részeivel való kapcsolatát.

Hasonló a helyzet a szintézissel. A formális szintézis mechanikus összegezése az alkotó elemeknek. A formális szintézis úgy viszonylik a dialektikus szintézishez, mint például a nyersfordítás a műfordításhoz. A nyersfordítás, amely mechanikus, szó szerinti fordítás, alkalmas arra, hogy hozzáférhetővé tegye az idegen szöveg elvont tartalmát. De csak a műfordítás képes arra, hogy hűen visszaadja az eredeti szöveg árnyalatait, finomságát, elevenségét.

Az analízis és a szintézis kölcsönösen feltételezik egymást. Minden analízis egyben szintézis. Amikor valamely tárgyat részekre bontunk, akkor ezáltal — akarva-akaratlanul — az egyes részeket önálló egészként fogjuk fel. Ha például a vizet alkotórészeire bontjuk, akkor a benne levő elemi részecskéket, mint egészeket önállósítjuk.

Ugyanez érvényes a szintézisre is. Amikor valamely tárgy részeit egészzé egyesítjük, akkor ezt a tárgyat kiemeljük a vele kapcsolatban levő többi tárgy közül, tehát analitikusan fogjuk fel. Például egy adott szövegben szereplő mondat lefordítása szintézis az egyes szavak fordításához képest, de analízis a szöveg egészéhez képest.

Analízis nélkül nincs szintézis. Ugyanakkor a szintézis teszi lehetővé az analízis elmélyítését. Ha ugyanis a szintézis során feltárjuk a már ismert elemek összefüggését, akkor gyakran kiderül, hogy bizonyos elemeket figyelmen kívül hagyunk. Például egy gép megtervezésekor számításba vesszük a szükséges alkatrészeket. De csak az alkotórészek összeállításakor és a gép működésbe helyezésekor derül ki, hogy nem felejtettek-e ki valamit. Aki megreked a tárgyak analízisének, az — ahogyan mondani szokás — a fáktól nem látja az erdőt. Aki elsietett, hiányos analízis alapján akar szintézist alkotni, az hamis képet kap a jelenségekről.

A gondolkodás fejlődési folyamatában az analízis és a szintézis a következőképpen függ össze egymással. A tárgyak, amelyekkel a valóságban találkozunk, összetettek. Az első kép, amely tudatunkban kialakul róluk, differenciátlan összkép, külsőleges szintézis. Ahhoz, hogy ezeket a tárgyakat alaposabban megismerhessük, elemekre kell bontanunk, analizálnunk kell őket. Miután így eljutottunk az egyszerű alkotó elemekhez, a szintézis alkalmazásával gondolatban helyre kell állítanunk összefüggésüket. Ezáltal visszatértünk az eredeti szintézishez, de magasabb fokon, mivel most már egy tartalmas összkép áll előttünk.

Tévedés lenne azonban azt hinni, hogy a dialektikus gondolkodás révén ki lehet méríteni a valóság egész gazdagságát. A valóság totalitásának megragadására irányuló megismerési folyamat szintén ellentmondásos természetű. „Az a belátás, hogy a természeti folyamatok összessége rendszeres összefüggésben áll, arra ösztönzi a tudományt, hogy a rendszeres összefüggést mindenütt, a részletekben is, az egészben is kimutassa. Ámde ez összefüggést megfelelően, kimerítően, tudományosan ábrázolni, a világrendszernek, amelyben élünk, pontos gondolati képmását megrajzolni számunkra és minden idők számára is lehetetlenség marad. Ha az emberiség fejlődésének valamely időpontjában a világ fizikai, szellemi és történelmi összefüggéseinek ily végérvényesen lezáró rendszerét megcsinálnák, evvel az emberi megismerés birodalma lezáródnék, és a jövőbeni történelmi továbbfejlődés megszakadna attól a pillanattól fogva, hogy a társadalom ama rendszerrel összhangban lenne berendezve — ami képtelenség, tiszta értelmetlenség lenne. Az emberek tehát a következő ellentmondással találják magukat szemben: egyfelől az a feladatuk, hogy a világrendszert kimerítően, teljes összefüggésében megismerjék, másfelől, a maguk és a világrendszer természetéből kifolyólag, ezt a feladatot soha teljesen megoldani nem tudják. Ez az ellentmondás azonban nemcsak benne gyökerезik mindkét tényező: a világ és az emberek természetében, hanem ez az egész szellemi haladás legfőbb emelője, s napról napra és folytonosan megoldódik az emberiség végtelen progresszív fejlődésében, egészen úgy, ahogy például matematikai feladatok egy végtelen sorban vagy egy törtláncban oldódnak meg.” (Engels, *Anti-Dühring*. 38. o.)

A megismerés lényegéhez tehát akkor férhetünk hozzá, ha feltárjuk sajátos ellentmondásait.

Már a naív dialektikusok felismerték, hogy az ellentmondások feltárásának, az ellentétes nézetek szembeállításának milyen nagy jelentősége van a

megismerés számára. Ezt a felfogást jellemzően fejezik ki Platon dialógusai, amelyekben mindig két vagy több személy vitája formájában fejti ki Platon a nézeteit.

Az ellentétek egységének és harcának eszméje azonban a filozófia történetében fokozatosan háttérbe szorult, és a jelenségek elvont — metafizikus szemlélete került előtérbe. Aristoteles kidolgozta a formális gondolkodás törvényeit, amelyek egészen a klasszikus német filozófia megjelenéséig uralkodó szerepet játszottak a filozófusok és szaktudományokkal foglalkozók gondolatvilágában.

A logikai ellentmondás elkerülésének a követelményét először Aristoteles foglalta törvénybe: „... lehetetlen, hogy egy és ugyanaz az állítmány egy és ugyanazon alanyhoz egyszerre és ugyanazon vonatkozásban — s hogy a logikai ellentéteket kikerüljük, tételezzük fel, hogy a többi szükséges határozmányokat is megjelöljük itt — hozzá is tartozhassék, meg ne is. Ez a legbizonyosabb alapelv, mert ez hordozza magán a fent megjelölt követelményt. Lehetetlen ugyanis, hogy valaki abban a véleményben legyen, hogy ugyanaz a dolog van is, meg nincs is, mint ahogy némelyek állítása szerint ezt Herakleitos tanította. De persze nem szükséges, hogy valaki ezt így tartsa, még ha a szavai így hangzanak is. Ha ugyanis nem tehető fel, hogy valami alanyról, a vele ellentétes állítmányok érvényesek — a szokásos közelebbi határozmányokat ehhez a tételhez is hozzáfűzöttnek tételezve fel —, s ha az ellentmondásban két ellentétes vélemény áll egymással szemben, akkor nyilvánvaló, hogy ugyanaz a személy ugyanabban az időben ugyanarról a tárgyról nem is hiheti, hogy van is, meg nincs is. Mert aki ebben tévedne, az egyidőben ugyanegy tárgyról két ellentétes nézetet vallana. Ezért mindazok, akik valamit bizonyítanak, tételüket erre a tételre, mint legvégsőre vezetik vissza. Mert a dolog természeténél fogva ez az elv az összes többi axiómáknak is alapelve.” (Metafizika. 69. o.)

Kant az ellentmondás törvényének minden konkrétságtól mentes megfogalmazására törekedett: „... létezik e híres, bár minden tartalomtól megfosztott s pusztán formai alaptételnek oly formulája, mely szintézist foglal magába, melyet vigyázatlanból s egészen szükségtelenül vittek beléje. Hangzik pedig ekképp: Lehetetlen, hogy valami *egyszerre* legyen is, ne is. Nem tekintve, hogy (e szóval *lehetetlen*) az apodiktikus bizonyosságot itt szükségtelenül függesztették hozzá, mert magától kell folynia a tételből; az idő föltétele afficiálja a tételt, mely így mintegy azt mondja: Valamely dolog = A, mely = B, nem lehet ugyanakkor non-B, de igenis lehet mindkettő (mind B, mind pedig non-B) egymásután; pl. ember, ki fiatal, nem lehet egyszerre öreg is, de ugyanez nagyon is lehet egy időben fiatal, máskor pedig nem fiatal, azaz öreg. Mármost az ellentmondás tételének mint pusztán logikai alaptételnek nem kell követeléseit az időbeli viszonyokra szorítania, azért ily formula éppenséggel nem felel meg célzatának. A félreértés csak onnét ered, hogy valamely dolog állítmányát először elkülönítik fogalmától, azután meg ellentétét ez állítmánnyal egybekapcsolják, ami sohasem ad ellentmondást az alannal; hanem a vele szintetikus egybekapcsolt állítmánnyal, még pedig csak akkor, ha a z első s második állítmány mint egy időben levő tételeztetik. Ha azt mondom: ember, aki tanulatlan, nem tanult ember, akkor e föltételnek: *ugyanakkor*, ott kell lennie; mert aki egyidőben tanulatlan, máskor lehet tanult. De ha azt mondom: egyetlen egy tanulatlan ember se tanult ember, akkor a tétel analitikus, mert a jegy (a tanulatlanságé) most magának az alany-

nak egyik alkotó része, s ekkor a tagadó tétel közvetlenül az ellentmondás tétele alapján világlik ki, anélkül, hogy az „ugyanakkor” föltételének hozzá szabadna járulnia.” (Kant, A tiszta ész kritikája. 135—6. o.)

Hegel élesen szembefordult a formális logika ellentmondás törvényével, amely az ellentmondás tagadását állítja előtérbe. „Mivel elfelejtik, hogy azonosság és ellentétesség maguk is ellentétesek, az ellentétesség tételét az azonosságénak is veszik az ellentmondás tétele formájában és logikailag hamisnak mondanak egy *fogalmat*, amelyet két egymásnak ellentmondó jegy közül egyik sem vagy mind a kettő illet meg, mint pl. négyszögű kör. Noha mármost egy sokszögű kör és egy egyenesvonalú körív éppannyira ellentmond ennek a tételnek, a geometerek mégsem haboznak a kört egyenesvonalú oldalakból álló sokszöggént tekinteni és tárgyalni. De olyasmi, mint egy kör (puszta meghatározottsága), még nem *fogalom*; a kör fogalmában középpont és kerület egyformán lényegesek, mind a két jegy megilleti; s mégis kerület és középpont ellentétes egymással és ellentmond egymásnak.” (Hegel, Enciklopédia. I. köt. 196—7. o.)

A marxizmus klasszikusai azon a véleményen voltak, hogy a szubjektív ellentmondás ugyanannak a törvénynek van alávetve, mint az objektív ellentmondás: az ellentétek egysége és harca törvényének. „Az egységes kettéhasadása és ellentmondó részeinek a megismerése... ez a dialektika *veleje* (egyik „lényege”, egyik legfőbb, ha ugyan nem a legfőbb sajátossága vagy vonása). Éppen így fogalmazza meg a kérdést Hegel is (Aristoteles „Metafiziká”-jában állandóan e körül *vergődik* és *harcol* Herakleitos, illetőleg a herakleitosi eszmék ellen).

Azt, hogy helyes-e a dialektika tartalmának ez az oldala, a tudomány történetével kell ellenőrizni. A dialektikának erre az oldalára rendszerint nem fordítanak elég figyelmet (például Plehanov): az ellentétek azonosságát nem a *megismerés törvényének* (és az objektív világ törvényének), hanem *példák* összegének tekintik...” (Lenin, Filozófiai füzetek. 339. o.)

Az ellentétek egységének és harcának törvénye tehát nemcsak a dialektikus materializmus, hanem egyszersmind a dialektikus logika alaptörvénye is. Ezen az alaptörvényen kell alapulnia a dialektikus logika összes többi törvényének.

Már többen helyesen rámutattak arra, hogy az ellentmondás törvényét valójában a nem-ellentmondás elvének vagy ellentmondásmentességi elvnek kellene nevezni, mivel az ellentmondások elkerülésének követelményét foglalja magában. Az ellentmondás törvénye természetét tekintve még akkor is negatív elv, ha pozitív formában fogalmazzuk is meg. Negatív, mégpedig a rossz tagadás értelmében. Ugyanis az ellentmondás kiküszöbölésére törekszik, ahelyett, hogy megoldani igyekezne azt. „E tételnek pedig: semmiféle tárgyat nem illet meg oly állítvány, mely ellentmond neki, ellentmondás tétele a neve, s általános, habár negatív ismertető jele az igazságnak, de ezért csak a logikába tartozik, mert ismeretekre csak mint ismeretekre általában, tartalmukat nem tekintve, érvényes, s annyit mond róluk, hogy az ellentmondás teljesen megsemmisíti s megszünteti őket.” (Kant, A tiszta ész kritikája. 134—5. o.) Az ellentétek egységének és harcának törvénye ezzel szemben pozitív elv, a tagadás tagadása értelmében, mivel az ellentmondás feltárásának és megoldásának követelményét tartalmazza.

ОБЪЕКТИВНОЕ И СУБЪЕКТИВНОЕ ПРОТИВОРЕЧИЕ

Дьёрдь Тамаш

Вопросом, стоящим непрерывно на повестке дня в странах, строящих социализм является вопрос об исследовании движущих сил общественного развития. Известно что эти движущие силы сводятся к противоречиям внутри общества. Итак, для того, чтобы раскрыть основные закономерности развития стран народной демократии, необходимо выяснить природу противоречий. В статье автор ставит себе целью разработать этот вопрос.

Первая часть посвящена вопросу объективности противоречия. Взгляду, по которому противоречия имеют только субъективный характер, противопоставляется учение марксизма о том, что противоречия существуют объективно и являются первичными в отношении к противоречиям сознания.

В дальнейшем автор рассматривает сущность противоречия. С одной стороны, он показывает на несостоятельность ревизионистского взгляда, стремящегося к согласованию и примирению противоречий. С другой стороны, он критикует догматический взгляд, в котором противоречие берется односторонно, лишь как отношение противоположных сторон. Затем автор дает дефиницию: противоречие — это такое объективно существующее отношение, отдельные стороны которого противостоят друг другу, но в то же время взаимообуславливают и пронизывают друг друга.

В заключение разбирается вопрос субъективного противоречия. Автор исходит из того, что противоречия в сознании являются правильным или ошибочным отражением объективных противоречий. После чего он указывает на ограниченность закона противоречия в формальной логике и подчеркивает, что в конечном счете субъективное противоречие подвергается тому же закону, как и объективное противоречие, т. е. закону единства и борьбы противоречий.

OBJECTIVE AND SUBJECTIVE CONTRADICTION

by György Tamás

The examination of the driving forces of social development has been a permanent topic of discussion in the socialist countries. It is well known that those driving forces originate in the social contradictions. This in order to discover the fundamental regularities of the development of the peoples democratic countries, it is absolutely necessary to clarify the nature of these contradictions. The study is devoted to contribute to the elaboration of this problem.

The first part deals with the objectivity of the contradictions. According to the idealist conception, contradictions are merely of subjective character. However, the marxist standpoint holds that the existence of contradictions is of objective character and it is of primary nature compared to the contradictions of consciousness.

Further on the author examines the character of contradiction. On one hand he points to the untenable position of the revisionists conception, which tries to reconcile and conciliate the contradictions. On the other hand he analyses the dogmatic view which looks at the contradiction in a one sided way, and regards it just as a relation of sides standing opposite to each other. Afterwards the author gives the following definition: contradiction is an objective wherence, the sides of which stand opposite to each other, and at the same time these two sides mutually suppose and pervade each other.

The concluding part analyses the subjective contradiction. It starts out from the fact that the contradictions of consciousness are both the correct and wrong relections of objective contradictions. Afterwards the article points to the limited character of the contradictory laws of formal logics and stresses that in the last analysis it is subjected to the same law as the objective contradiction: the law of the unity and battle of contradiction.

Hozzászólás P. Sz. Popov Fogarasi „Logika“ c. könyvének bírálatához*

1959-ben Moszkvában megjelent Fogarasi Logika c. munkája. Az orosz nyelvű kiadáshoz Popov professzor írt „Bevezető tanulmányt”, amelyben a könyv tartalmát immanens bírálatban részesíti.

A tanulmány szerzője egészében pozitívan értékeli Fogarasi munkáját, mint amelyben a legfontosabb elvi jelentőségű feladat, a dialektikus logika kidolgozásának szükségessége a központi kérdés. Véleményem szerint Popov a pozitív értékelés ellenére egyes esetekben erősen vitatható megállapításokat tesz.

E cikk keretén belül lényegében három kérdésben szeretnék ellenvetést tenni: *a)* a logika tárgyát, *b)* a „Logika” felépítése módszerét, *c)* Fogarasi logikájának a matematikai logika eredményeihez való viszonyát illetően. Az ellenvetéseket részemről elsősorban az teszi lehetővé, hogy egyetértek Popov azon megállapításával, amellyel a tanulmányát befejezi: „hogyan Fogarasi könyve problémafelvető, érdekes, életszerű könyv.”

Vizsgáljuk meg az első kérdést. Popov Fogarasinak azt a törekvését, amely szerint elhatárolja a logikát a természet és társadalom egyes konkrét területeit vizsgáló tudományoktól, úgy értelmezi, hogy „Fogarasi elválasztja a logikától a természet és a társadalom objektív logikáját, és a logika tudományát a gondolkodásnak mint olyannak a keretében tárgyalja. Ezzel a logika tárgyának a felfogásában közeledik a formális logikához, noha a gondolkodás logikájának dialektikus értelmezésére törekszik”. (Fogarasi: Logika, Külföldi Irodalmi Kiadó, Moszkva 1959. 8. o.) Ismeretes, hogy Fogarasi „A logika tárgya” c. szakaszban először röviden meghatározza a logika tudományának tárgyát: „a logika a gondolkodás formáinak és törvényszerűségeinek a tudománya.” E meghatározás esetében a szerző még nem tesz különbséget formális és dialektikus logika között, hanem véleményem szerint azt az általánost ragadja meg, amely mind a formális, mind a dialektikus logika vonatkozásában lehetővé teszi, hogy egyáltalán logikáról beszélhessünk. A formális és a dialektikus logika megkülönböztető vonásait Fogarasi a későbbiek során jellemzi.

Popov annak ellenére, hogy helyesen felismeri azt, hogy Fogarasi e meghatározással még nem tart igényt a kétféle logika megkülönböztetésére, mégis azt vizsgálja, hogy ez az általa egyszerűnek és lakonikusnak nevezett meghatározás a formális logikához közel, illetve távol esik-e.

* Popov bevezető tanulmánya Fogarasi „Logika” c. könyvének orosz fordításához a Magyar Filozófiai Szemle 1961. 1. számában jelent meg.

A tanulmány írója — véleményem szerint — nem ismeri fel Fogarasinak azt a törekvését, miszerint csupán a logika említett két ágának közös, lényeges vonását, az általánost igyekszik megragadni. E törekvés felismerése visszatarthatta volna Popovot attól, hogy az általános vonást a különöshöz, a formális logikához közelítse. Fogarasi akkor járt volna el helytelenül, ha az említett előzetes meghatározás esetében, amelyben a formális és a dialektikus logika általános vonását ragadja meg, nem választja el egymástól, bizonyos értelemben, a logika tudományától a természet és a társadalom objektív logikáját. Ugyanis az említett elválasztás nélkül jogos lehetett volna az a vád, hogy Fogarasi dialektizálja a formális logikát. Popov maga is tartózkodik a formális logika dialektizálásától. Szerinte a formális logika „a valóság hű tükrözését biztosítani tudó gondolkodás formáinak és törvényeinek helyes alkalmazásáról szóló tudomány. A dialektikus logika viszont a gondolkodás formáinak és törvényeinek fejlődéséről, azok ismeretelméleti lényegéről és a lét dialektikájával való összefüggésről szóló tudomány”. (uo. 6—7. o.) Popov a kétfajta logika meghatározásakor helyesen, csupán a dialektikus logika meghatározásában jelöli meg „a lét dialektikájával való összefüggés” követelményét, a formális logika jellemzésénél ezt mellőzi. Tehát helytelen Fogarasitól azt várni, hogy amikor csupán azzal az igénnyel lép fel, hogy a kétfajta logika általános vonását ragadja meg, hogy ugyanakkor az objektív logikával való összefüggést is megteremtse, mert ha ezt teszi, akkor a logika tudományába tartozó formális logikát összefüggésbe hozná a lét dialektikájával, és ily módon megszűntetné annak formális jellegét. Úgy vélem Popov a logika tárgya meghatározása problémájánál inkább azt a kérdést tehette volna fel, hogy helyese-e először a formális és a dialektikus logika általános vonását kiemelni. Kétségtelenül helyes! Fogarasi — véleményem szerint — a logika tárgya általános vonásának kiemelésével is hangsúlyozni kívánja, hogy a dialektikus logika is a gondolkodás formáiról szóló tudomány.

Vizsgáljuk meg a második problémát. Popov nagyon jól megvilágítja a „Logika” jelentőségét, amikor rámutat arra, hogy Fogarasi kibékíthetetlen ellensége annak a káros irányzatnak, amely a logika kérdését a formális logika problémáival cseréli fel, és amely nem látja a legfontosabb és elvi jelentőségű feladatot, a dialektikus logika kidolgozásának szükségességét, azonban már metodológiai kérdésekben nem ért egyet Fogarasival. A tanulmány szerzője szerint „Fogarasinál... a felvázolt koncepciók a sok fenntartás és kiegészítés következtében gyakran a maga ellentétébe változik át. Úgy tűnik, hogy a szerző három álláspont között ingadozik” (uo.).

Ez a Popov szerinti három álláspont a következő: 1. Csak a dialektikus logika létezése és fejlődése törvényszerű. 2. A formális logika és a dialektikus logika kezd egybeolvadni, sőt Fogarasi dialektizálja a formális logikát. 3. A formális logika és a dialektikus logika úgy viszonyulnak egymáshoz, mint az alsó és felső matematika. Véleményem szerint Fogarasi nem ingadozik a felsorolt három aspektus között, hanem határozottan egységes módszertani elv szerint építi fel „Logikáját”.

Nézzük meg, hogy a tanulmány szerzője hogyan támasztja alá a három aspektus létezéséről szóló állítását.

1. Popov szerint, Fogarasi nézeteinek első aspektusa, hogy lényegében véve csak a dialektikus logika létezése és fejlődése törvényszerű, a „Logika” szerzőjének a következő tételein nyugszik.

a) A megnövekedett tudományos igényeket a formális logika nem tudja kielégíteni, ezért a marxizmusnak az a feladata, hogy a dialektikus logika eszközeivel egy új korszerű tudományt teremtsen meg. Éppen ezért a dialektikus logikához kell tartani magunkat.

b) Tekintve hogy a formális logika a gondolati formákkal mint valami állandó, változatlan, szilárd, elszigetelt, önmagukban meglevő alakulatokkal foglalkozik, ezért a dialektika nemcsak hogy kizárja a formális logikát, hanem a kettő egymással szemben is áll.

c) A formális logikát dialektizálni helytelen dolog. A formális logika és a dialektikus logika módszerei elvben különböznek egymástól.

Popov az ezekből a tételekből — szerinte — következő aspektust továbbviszi, és azt állítja, hogy ily módon csupán egy logika létezik és ez a dialektikus logika.

2. A következő szempont Popov szerint az, hogy Fogarasinál a formális és a dialektikus logika kezd egybeolvadni, sőt a formális logika dialektizálása történik. A tanulmány szerzője ezt az aspektust arra alapozza, hogy egyrészt idézi a Logika első német kiadásához írt előszóból Fogarasinak azt a megállapítását, hogy, „Minden esetre a formális logikát mi csak a dialektikus bíráló fényében értelmezhetjük és használhatjuk fel helyesen”, továbbá a logika szerzőjének egy másik megállapítását is alapul veszi, amelyben az áll, hogy a dialektikus logikát tisztán elméletileg tekintve sem lehet a formális logikától teljesen elszakítva tárgyalni.

3. Harmadik aspektusként Popov azt a gondolatot jelöli meg, amelyben Fogarasi Engels analógiáját vette alapul, miszerint a dialektikus és formális logika úgy viszonyulnak egymáshoz mint az alsó és felső matematika. A tanulmány szerzője Fogarasinak azt a megállapítását, hogy könyve módszerére nézve dialektikus logika, azonban a logika kifejtéséhez szükségesnek mutatkozott a formális logika ismertetése is, úgy értékeli, mint a két logika egyesítésének a kísérletét és ez Popov véleménye szerint a két logika egyesítésének a kísérlete, amely ellentmond a formális és a dialektikus logika módszerei különbözőségének. Popov úgy véli, hogy habár abszurd dolog lenne Fogarasit Hegel meggyőződéses követőjének tartani, azonban szerinte a kérdést nem a marxista dialektika, hanem a hegeli dialektika alapján oldja meg. A tanulmány szerzője szerint Fogarasi a két logika ellentéte és egysége között nem tesz különbséget. A marxista megoldás az lenne, ha a mindenoldalú vizsgálat után egyértelműen és határozottan megmondaná, hogy az adott két tudomány vagy ellentétes egymással, vagy, ha a közöttük levő kapcsolatok sokfélék, milyen értelemben függenek egymással össze, és milyen értelemben ellentétesek egymással. Popov Fogarasi módszerét, amely alapján a dialektikus logika kidolgozását végzi a hegeli megoldáshoz közelállónak tartja, mert Hegel is, amikor a formális logikát bírálja, állandóan a formális logika mozgásba hozott kategóriáiból indul ki.

Véleményem szerint Fogarasi Logikája esetében nem lehet arról beszélni, hogy nincsen egységes koncepciója, amely alapul szolgálhat a logika felépítéséhez. Ezen állításom alátámasztására vizsgáljuk meg a három különbözőnek vélt aspektust.

Nézzük meg először azt, hogy igaz-e, hogy lényegében véve csak a dialektikus logika létezése és fejlődése törvényszerű? Következik-e ez az állítás annak kijelentéséből, hogy a megnövekedett tudományos igényeket a formális logika nem tudja kielégíteni, másrészt abból, hogy a dialektikus logika

kidolgozása a legfontosabb feladat. Úgy vélem, hogy ezekből a tételekből nem következik Fogarasinál a formális logika tagadása, hanem a hangsúly nála a dialektikus logika kidolgozása szükségességén van. Ismeretes, hogy Fogarasi az engelsi analógia alapján a logika két ága közötti különbséget módszerükben látja, és ennek alapján állapítja meg közöttük az alsó és a felső fok viszonyát. A logika elemi foka a gondolkodás formáit egymástól elszigetelve mint mozdulatlanokat írja le, ezzel szemben a felső fokon ezek a gondolkodási formák mozgásban vannak, fejlődnek, nincsenek egymástól elszigetelve. E két fejlődési foknak a megfelelője megtalálható a tudományok történetében is. A tudományok általában vizsgálendő tárgyukat fejlődésük első szakaszában mint mozdulatlanokat, egymástól elszigetelteteket tárgyalták. Ez a vizsgálati módszer az egyszerűbb, és feltétele annak, hogy a szaktudományok tárgyukat fejlődésében és összefüggésében vizsgálhassák. Pl. a biológiában Linné korában e tudomány a növényi és állati fajokat mint mozdulatlanokat, állandókat vizsgálta, s ezzel szemben Darwin, támaszkodva az előző szakasz eredményeire, eljuthatott oda, hogy a növényi és állati fajokat fejlődésükben, a köztük levő szoros összefüggésben vizsgálhassa. A tudományok történetében nagy általánosságban az a korszak, amelyben még elemi fokon tükröződik a tárgy, az újkori fejlődéssel ér véget. Ez az időszak több mint kétezer évet vett igénybe, amíg ezzel szemben az a korszak, amely megfelel a tudományok történetében a dolgok fejlődésében és összefüggésében történő vizsgálódás szakaszának, sokkal rövidebb, mindössze párszáz év.

Tekintve, hogy a logika fejlődése szorosan kapcsolódik a tudományok fejlettségi fokához, mert egyrészt a tudományok adják a logika számára az általánosításhoz megfelelő anyagot, másrészt a tudományok igényei meghatározzák, hogy a logika milyen mértékben elégtse ki azokat, éppen ezért elsősorban a formális logika fejlődött ki döntően, a dialektikus logika pedig ezzel szemben nyilván nem fejlődhetett ki olyan mértékben, mint azt a formális logika az eltelt kétezer év alatt megtehetette. Helyes Fogarasi álláspontja, hogy a hagyományos logika nem elégíti ki korunk fejlődő tudományainak igényeit, s ezért újszerű logikát kell létrehozni, amelyhez az általánosításra megfelelő anyagot mind a természet, mind a társadalomtudományok szolgáltatják. Azonban ilyen értelemben nem következik az „hogy csak a dialektikus logika létezése és fejlődése törvényszerű”. Nem jelenti a logika felső fokának a kidolgozása az elemi fok elvetését. Sőt Fogarasi, amikor a dialektikus logika kidolgozását tűzi ki fő feladatként, beszél arról is, hogy „állandóan bíráljuk és javítsuk ki a hagyományos formális logika fogyatékoságait”. (Fogarasi: Logika, Bp. Akadémiai Kiadó 1953. 15. o.)

Továbbá rámutat arra is Fogarasi, hogy az ily módon bírált, javított logika „elemi logika, iskolai logika, a logika feldolgozásának alsó elemi foka” (uo. 15. o.). Ez is bizonyítja, hogy Fogarasi a logika elemi fokának, a formális logikának a fejlődését elismerte, sőt szükségesnek tartotta. A javítás eredményeképpen, amely nyilván fejlődést jelent, a formális logika továbbra is megmarad elemi logikának. Azonban tagadhatatlan az is, hogy az eltelt több mint kétezer éves fejlődés a logika elemi fokának kidolgozása terén már többé-kevésbé teljeset hozott létre, s véleményem szerint, a további fejlődést tekintve, nincsenek előtte olyan lehetőségek, mint a logika felső foka kidolgozása esetében, ahol mindössze csupán párszáz éve adnak a szaktudományok az általánosításhoz megfelelő anyagot. Tehát Fogarasinál nem mutatható ki, hogy a dialektikus logika lenne egyedül létező és fejlődő, szemben a formális

logikával, hanem arról van szó, hogy jelenleg a dialektikus logika fejlődése van elsősorban napirenden, de mellette „A formális logika nélkülözhetetlen a logikus, szabatos gondolkodásra való nevelés és a gondolkodás következetességének ellenőrzése szempontjából”. (uo. 20. o.)

Vizsgáljuk meg, hogy a második aspektust tekintve, milyen ellenvetést tehetünk? A tanulmány szerzője azt állítja, hogy Fogarasi dialektizálja a formális logikát, egybeolvad nála a két logika. Jelenti-e Fogarasinak az az állítása a formális és dialektikus logika egybeolvadását, hogy a formális logikát a dialektikus bíráló fényében értelmezhetjük és használhatjuk fel helyesen? Véleményem szerint Fogarasinak ez a megállapítása nem a két logika egyesítését jelenti, hanem ellenkezőleg, azoknak inkább a szembeállítását, ugyanis arról van szó, hogy a dialektikus logika ismeretében határolhatjuk el a két logikát egymástól, bírálhatjuk a formális logikát ott, ahol az jogosulatlan. A dialektikus bíráló eredményeképpen megrajzolhatjuk a formális logika érvényességi területét, és így helyesen használhatjuk fel a formális logika törvényeit stb. Fogarasi könyvében hangsúlyozza, hogy „A formális logika egyetemes, abszolút jellegű felfogása és alkalmazása, az egész logikának formális logikára való visszavezetése azt sívár logikai formalizmussá alakítja át”. (uo. 19. o.) Szükségessé válik ezért „A formális logika és a dialektikus logika szabatos megkülönböztetése és elhatárolása”. (uo. 22. o.) Az elhatárolás és megkülönböztetés „nélkülözhetetlen úgy a formális logika, mint a dialektikus logika eredményes kidolgozása és végül tudományos és gyakorlati alkalmazásuk szempontjából”. (uo. 20. o.)

Nem jelenti tehát a formális és dialektikus logika egyesítését a fentiek figyelembevételére következőben az sem, hogy Fogarasi beszél arról, hogy a dialektikus logika a formális logika figyelembevételére nélkül nem dolgozható ki. Itt vetődik fel az a kérdés, hogy milyen legyen a dialektikus logika kidolgozásának a módszere, közvetlen, vagy pedig közvetett. Fogarasi e könyvében a közvetett mód mellett döntött. Véleményem szerint gyakorlatilag ez a járhatóbb út. Ezt a módot választották a marxizmus-leninizmus klasszikusai is. Már előttük Hegel a formális logikával szembeállította a dialektikus szempontokat. Engelsnek és Leninnek a dialektikus logika kérdéseinek megvilágításakor fő módszerük a formális logika és a dialektikus szempontok szembeállítása volt. Engels az Anti-Dühringben és a Természet dialektikájában, Lenin főleg a Filozófiai füzetekben, továbbá a szovjet hatalom éveiben adott logikai vonatkozású megjegyzéseiben alkalmazták a közvetett módszert, amely során a dialektikus logika egyes tételei létrejönnek. A fent leírt szembeállítás jelenti a formális logika szűk látókörének meghaladását. Azonban a marxizmus klasszikusainál ez nem jelenti a logika elemi fokának elvetését, nem jelenti továbbá ez a szembeállítás a formális logika dialektizálását sem, mint ahogy a marxi politikai gazdaságtan kidolgozása sem jelentette a klasszikus angol közgazdaságtan képviselői felfogásával való egyesülést. Eredményre vezető éppen ezért a Fogarasi könyvében alkalmazott módszer, amikor is úgy fejt ki a dialektikus logikát, hogy annak az egyes kérdésekben elfoglalt álláspontját a formális logika ugyanabban a kérdésben elfoglalt álláspontjával állítja szembe. Ezen eljárás folyamán a formális logika nem szűnik meg, s az ily módon létrejövő logika pedig nem nevezhető formális logikának, mert ez a gondolkodási formák fejlődéséről szóló tudomány.

Popov azt állítja, hogy „A gondolatfűzés módozataiban és sajátosságaiban, különösen pedig a két logika kölcsönös viszonyának megoldásánál érezhető

a kérdés olyan természetű megoldása, amely közel áll a hegeli megoldáshoz (Fogarasi: Logika, Külföldi Irodalmi Kiadó, Moszkva 1959. 12. o.). A tanulmány szerzője kifogásolja, hogy Fogarasi Hegelhez hasonlóan a formális logika mozgásba hozott kategóriáiból indul ki. Példaként az ítéletek hegeli csoportosítását említi, amelyben Hegel a formális logika kanti felosztását veszi alapul. Fogarasi könyvében nem a hegeli értelemben szerepel a formális logikához való viszony, legfeljebb e viszonynak a jó oldalát tükrözi vissza. Engelsnél is szerepel, és ilyen értelemben található meg a Logikában is a formális és dialektikus logika viszonya, az ítéletek dialektikus logikai felosztása. Ismeretes, hogy az ítéletek felosztása, a formális logikában csupán leírja az ítéletek különböző típusait, nem vezeti azokat le egymásból. Ez a módszer nem csupán az ítéletek kanti felosztására, hanem azokra az osztályozásokra is érvényes, amelyek a kanti felosztás hiányosságait akarják kiküszöbölni és amit a formális logika síkján meg is tesznek. Azonban ez nem változtat azon, hogy az ítéletek különböző típusai között nincs olyan jellegű kapcsolat, mint amelyet a logika felső foka megkövetel. Engels a hegeli ítélet csoportosításból azt az ésszerű szempontot emeli ki. A természet dialektikájában, hogy ezeket a gondolkodási formákat fejlődésük alapján egymásból kell levezetni, az egyestől a különösön keresztül az általánoshoz.

Fogarasi érdeme az, hogy a marxizmus-leninizmus klasszikusainak különböző munkáiban található logikára vonatkozó megjegyzésekből kiemeli a közöset, a módszertani elvet és most már azt az egész dialektikus logika kidolgozása módszereként gyakorlatban alkalmazza.

Popov helyesen fogalmazza meg a harmadik aspektust, amely szerintem az egyetlen, sa másik kettő csupán ennek egy-egy oldala. A tanulmány szerzőjének bírálata teljesebb lenne, ha megmutatná azokat a részeket, ahol Fogarasi eszközként felhasználva a formális logikát, azt bírálva létrehozta a logika felső fokát. Az ilyen részek Fogarasi munkájában megtalálhatók, s gyakorlatilag bizonyítják a dialektikus logika kidolgozása közvetett módszerének jogosultságát. Elemezni lehetett volna ilyen vonatkozásban a gondolkodás alaptörvényeit, ahol véleményem szerint a legtisztábban érvényesül a fent említett módszertani elv, azonban külön-külön fejezetenként is többé-kevésbé érvényesíti ezt Fogarasi.

Popov tanulmánya végén a következő bírálattal illeti Fogarasi: „A szerző a matematikai logikát csak speciális matematikai tudományként ismeri el. Jelentőségét az általános logika szempontjából tagadja. Ebből ered, hogy a formális logika szabályait oly szűk keretekben ismerteti.” A továbbiakban pedig Popov hangsúlyozza, hogy „Szemére vetjük a formális logikával foglalkozó elvtársaknak, hogy mellőzik a saját tudományukban elért legújabb eredményeket, hogy nem veszik számba a matematikai logika eredményeit”.

Felvetődik a kérdés, hogy van-e jogosultsága az olyan megállapításnak, amely a logika szerzőjét elmarasztalja, mert munkájában a matematikai logika eredményeit mellőzi. Véleményem szerint a matematikai logika eredményei hiányát akkor lehetne a mű negatívumának tekinteni, ha az fő célként a formális logika kimunkálását tartalmazná. Ezzel kapcsolatban meg kell jegyeznünk, hogy Fogarasi e könyvében nem a formális logikával foglalkozik, hanem azt mint eszközt használja fel a dialektikus logika kidolgozása szempontjából.

A dialektikus logika kidolgozását illetően pedig akkor lenne jogosult a matematikai logika eredményei hiányát hibának tekinteni, ha már bizonyított

lenne, hogy a dialektikus logika kimunkálásának a módja nélkülözhetlenné teszi a matematikai logika felhasználását. Tekintve hogy a fentieket még eddig nem bizonyították, jogosulatlan Popovnak olyan kérdésfeltevése, amely hibának tartja Fogarasi munkájában a matematikai logika hiányát.

Azt a kérdést, hogy a matematikai logikának a dialektikus logika kimunkálásában milyen szerep jut, azt a kidolgozás gyakorlata dönti el. Véleményem szerint azonban a matematikai logika nem az egyetlen olyan tudomány, amely a logika továbbfejlődése számára anyagot adhat, hanem különböző mértékben az egyéb természet- és társadalomtudományok is. A szaktudományok — a különös — területén tett előrelépés, maga után vonja az általánosnak, a logikának a fejlődését.

Ahogy fejlődtek és fejlődnek a szaktudományok, azok eredményeit felhasználva, úgy fejlődött, illetve fejlődik a logika tudománya.

Figyelembe kell venni, hogy a logika elemi és felső foka szempontjából — azok továbbfejlődése vonatkozásában — nem egyforma mértékben jelentősek a különböző szaktudományok eredményei. Tagadhatatlan, hogy a biológia, fizika, kémia jelenkori eredményei sokkal inkább jelentősek a dialektikus logika továbbfejlődése szempontjából, és kevésbé azok a formális logika viszonylatában. Úgy vélem, hogy a matematikai logika inkább a formális logika fejlődése vonatkozásában jelentős, és kevésbé az a logika tudományának felső foka fejlődését illetően. Nem tagadom azonban, hogy a matematikai logika eredményeit is tartalmazó formális logikát fel lehet használni eszközként a dialektikus logika kidolgozásában, s úgy vélem, hogy ebben az esetben szélesebb területet ölelhetünk fel a kritikával, és a logika felső foka is teljesebb formában jelenhet meg; azonban a matematikai logika ebben az esetben sem nélkülözhetetlen része a dialektikus logika kidolgozásának, tekintettel arra, hogy a formális logika és a matematikai logika között, módszerüket tekintve, nincs alapvető elvi különbség.

Szigetvári Sándor

Vulgármaterialista hibák, vagy következetes marxista monizmus?

Vita Sipos János: Az anyag és tudat viszonyának dialektikus felfogásához című cikkében kifejtett állásponttal

A marxista filozófiában 1953 óta — különösen pedig 1955-től, nemzetközi szinten és nálunk is, tudományos igényű munkákban, cikkekben és vitákban — jelentkezik és terjed egy álláspont, amely az anyag és tudat viszonyát lételméletre és ismeretelméletre osztja, a tudatot végeredményben anyagnak tartja. Ez az álláspont nyiltabb vagy burkoltabb formában szinte irányzattá vált. Sipos elvtárs álláspontja is ennek egyik megnyilvánulása.

I. A filozófia alapvető kérdése

Sipos elvtárs szerint a materializmust és idealizmust döntően az különbözteti meg egymástól, hogy az anyag és tudat *elvi különbségét* az egyik az anyag, a másik a szellem alapján *tagadja*, és az a filozófia, amelyik ezt az elvi különbséget *elismeri* — *dualista*. Ennek értelmében dualistáknak kell tekinteni azokat, akik „... 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 világnézet megkettőzéséhez vezet, anyagi és nem-anyagi jelenségekre. Ez... elkerülhetetlenül magával hozza a tudat kirekesztését az anyagi világból, a tudat „dematerializálását”.¹ Sipos elvtárs szerint ez ellentétben áll a materialista monizmusmal, azzal a tétellel, „hogy a világ természetére nézve anyagi” és „kizár mindenféle külön „szellemi” világot...”² Aki „arra a nem-ismeretelméleti kérdésre, hogy természetére nézve mi a tudat... azt válaszolja, hogy... „eszmei” jelenség³ „óhatatlanul *idealizmusba csap át*.”⁴

Sipos elvtárs szerint a filozófiatörténet következetes materialista vonala a tudatot mindig ily módon fogta fel, azaz anyagnak tekintette, és csak a modern szubjektív idealizmus eluralkodása óta vált az anyag és tudat viszonyában az *eredet*, az *elsődlegesség* kérdése a filozófia alapvető kérdésévé. Elítéli azokat, akik Engels-szel együtt azt állítják, hogy az anyag vagy a tudat elsődlegessége „volt mindig a fő kérdés a filozófiai világnézet kidolgozásakor”, holott „Engels...sohasem mondta, hogy a gondolkodás és a lét viszonyának prob-

¹ Sipos János: Az anyag és tudat viszonyának dialektikus felfogásához. Magyar Filozófiai Szemle. 1960. 3. sz. 454. o.

² Uo. 453. o.

³ Uo. 454. o.

⁴ Uo. 455. o.

lémája, mint ilyen, mindenkor a filozófiai harcok homlokterében állt...⁵. A régi materialistáknál „... a gondolkodás és a természet egymáshoz való viszonyának kérdése csak ritkán került előtérbe”⁶.

Ezek Sipos elvtárs tételei. Eljárása lényegében az, hogy a következetes materializmus álláspontját az adott kérdésekben saját álláspontjának megfelelően átértelmezi és ezzel bizonyít. (Részleteiben ezt később kimutatom.) Így Sipos elvtárs tulajdonképpen csak arra kötelez, hogy álláspontját ezekben a kérdésekben a marxizmus klasszikusainak álláspontjával „szembesítsük”, és rámutassunk arra a filozófiai vonalra, amelynek irányába álláspontja eltolódik.

Mit mondanak a marxizmus klasszikusai az anyag és tudat elvi különbségről?

„... a gondolatot anyaginak nevezni annyi, mint hibás lépést tenni a materializmus és idealizmus összekeverése irányában”⁷. „A gondolkodás és az élet (vagy a valóság) közötti lényeges, eltörülhetetlen különbség felismerése a kezdete minden bölcsességnek a gondolkodásban és az életben. Itt csak a megkülönböztetés az igazi egybekapcsolás.”⁸

„... a dolog lényege — az anyag és a szellem, a fizikai és a pszichikai szembéállítása.”⁹

„A *dologilag* valóságos világnak önállósága és a tudat képződmények csoportjától való *különbsége* — ez a filozófia alaptétele” — idézi Lenin Dühringet és az őt jobbról kritizálóktól azt kérdezi:

„Ezért bírálta Dühringet Engels? Nem. Abban, hogy a világ a tudattól függetlenül létezik... Engels teljesen egyetértett Dühringgel, mint minden más materialistával.”¹⁰ (kiem. G. J.) „A tudat sohasem lehet más, mint a tudatos lét.”¹¹ stb.

Sipos elvtárs és a marxizmus klasszikusainak álláspontja között ebben a kérdésben az ellentét teljesen nyilvánvaló. Sipos elvtárs ezeket a megállapításokat nyilvánvalóan ismeri. Mi az oka annak, hogy ezeket a kérdéseket megkerüli? Véleménye szerint a marxizmus klasszikusai filozófiatörténetileg az ismeretelméleti kérdésfeltevések korszakát nyitották meg az anyag és a tudat viszonyára vonatkozólag a materializmusban, és nem beszéltek az anyag-tudat „ontológiai” viszonyáról, amit viszont a korábbi materialisták dolgoztak ki, és amivel Marx, Engels és Lenin egyetértettek. Sipos elvtárs arra vállalkozott, hogy feleleveníti a Marx-előtti materializmus anyag-tudat viszony felfogását és ezzel „kiegészíti”, „teljessé”, „következetessé” teszi a dialektikus és történelmi materializmus felfogását ebben a kérdésben.

Ez a teljesség abban áll — szerinte — hogy az anyag és tudat viszonyának elvileg „két ellentétes oldala”¹² van: „ontológiai és gnoszeológiai” oldala, és „a két oldal” „dialektikus egységben” áll egymással. E „két oldal dialektikájából” csak annyi látható, hogy Sipos elvtárs a Marx-előtti materializmus vulgármaterialista hibáival hozza egységbe a dialektikus materializmus álláspontját a filozófia alapkérdésében. Ez abban áll — amit már idéztem —, hogy

⁵ Uo. 459. o.

⁶ Uo. 458. o.

⁷ Lenin : Materializmus és empiriokriticizmus. Szikra, 1949. 246. o.

⁸ Lenin : Filozófiai füzetek. Szikra, 1954. 60. o.

⁹ Uo. 47. o.

¹⁰ Lenin : Materializmus és empiriokriticizmus. Szikra, 1949. 244. o.

¹¹ Marx—Engels : A német ideológia. Szikra, 1952. 9. o.

¹² Sipos János : id. cikk, 462. o.

a tudat „ontológiailag” anyag, ismeretelméletileg képmás. Tehát *a tudatnak két, elvileg ellentétes lényege van, attól függően, hogy milyen szempontból nézzük.*

Ennek a lehetetlenségét maga is érzi, ami kiderül abból, hogy az ismeretelméleti értelemben vett tudatot is anyagnak tekinti, végeredményben: „az anyagmozgás egyik formájaként”¹³ kezeli.

Ha az anyag és a tudat között nincs minőségi különbség, akkor a filozófia alapvető kérdése tartalmát tekintve nem elvi kérdés, mert elvi kérdés csak ott merülhet fel, ahol minőségileg különböző tényezők viszonyáról van szó. Ha a tudat anyag, akkor nem általában, elvileg és minőségileg különbözve áll szemben az anyaggal, hanem csak az anyag többi formájával mint az anyag egy sajátos formája, és így ténylegesen a Sipos elvtárs által feltehető alapkérdés: a tudatnak nevezett anyagforma viszonya az anyag egyéb formáihoz — az anyag viszonya az anyaghoz. *Anyagformák viszonyára* vonatkozóan is vannak elméleti és elvi kérdések, de ezek minőségileg különböznek az anyag és tudat viszonyának elvi kérdésétől, mert a tudat általában az anyagtól különbözik minőségileg, mint annak szubjektív tükörképe, amott pedig az egyes anyagformák nem állnak egymással szemben, mint nem-anyag, hanem mint az anyag különböző minőségű formái. Mivel az anyagformák minőségi különbsége objektív, az anyag és a tudat minőségi különbsége reális, ezek a minőségi különbségek akkor is fennállnak, amikor az ember nem tud ezekről. Az emberi megismerés fejlődése során az ember állítja fel az elvi kérdéseket ezekre a minőségi különbségekre vonatkozóan. Az anyagformák objektív minőségi különbségeire és az anyag-tudat minőségi különbségére vonatkozó elvi kérdések megoldása egymástól elválaszthatatlan, kölcsönösen hatnak egymásra. Az anyagformák minőségi különbségeinek mibenlétére vonatkozó elméleteket általában és elsősorban a konkrét tudományok vetik fel és oldják meg, mivel azok képezik tárgyát, az anyag és a tudat minőségi különbségére vonatkozó elméleteket a filozófia veti fel és oldja meg, mivel tárgykörébe tartozik. Az anyag és a tudat minőségi különbsége egyúttal kölcsönhatás, ezért az anyagra, a tudatra és a kettő viszonyaira vonatkozó elvi kérdések elválaszthatatlanok egymástól, ezek az elvi kérdések is kölcsönhatásban állnak egymással, és megoldásuk mélysége és szélessége, egyiknek vagy a másiknak a megoldása kihátással van a többire. Amikor még az anyagformákra vonatkozó elvi kérdések tisztázatlanok voltak, különösen azokra vonatkozóan, amelyek a tudatot közvetlenül meghatározzák, szükségszerűen felmerül a tudat azonosítása az anyaggal vagy a tudat elszakítása az anyagtól. Egy még sajátos minőségében tudományosan nem ismert anyagformát mint szellemit szembeállították az anyag ismert formáival, vagy ellenkezőleg a szellemit anyaggá, anyagformává nyilvánították, a kétféle minőségű elvi kérdést összekeverték. Az előző esetben az anyagformák közötti viszonyt az anyag-tudat közötti minőségi különbséggel, az utóbbi esetben az anyag-tudat közötti általánosabb, átfogóbb minőségi különbséget az anyagformák közötti minőségi különbséggel azonosították.

Régebben a kérdés összekeverésének oka elsősorban a termelőerők által meghatározott tudományok fejletlensége, az osztálytársadalom uralkodó osztályának osztálykorlátai, ennek az összekeverésnek a mai oka osztálykorlátokban keresendő.

Sipos elvtárs az anyag-tudat minőségi különbségét, elsősorban az „ontológiában”, az anyagformák közötti minőségi különbséggé fokozta le, és ezzel

¹³ Uo. 472. o.

tulajdonképpen összekeverte és ezen az úton elméletileg megsemmisítette a filozófia alapvető kérdését.

Sipos elvtárs a filozófia alapvető kérdésén belül az anyag-tudat azonosságának és különbségének kérdését emeli mindenek fölé, és azt az anyag és tudat azonosságaként oldja meg az anyag alapján. De ha a legfőbb kérdés a kettő közötti azonosság, illetve ellentét, akkor a filozófiai irányok is legfőbb képpen a szerint különülnek két táborra, hogy az anyag-tudatot azonosnak, vagy ellentétesnek fogják-e fel. Ebben az értelemben a filozófia alapvetően egyrészt az anyag-tudat elvi különbségét tagadó szubjektív idealizmusra és vulgármaterializmusra; másrészt objektív idealizmusra és dialektikus materializmusra osztható, és csak ezen belül, ez után és elsősorban az ismeretelméletben — történelmileg pedig lényegében csak az újabb filozófiában — merül fel az elsődlegesség és másodlagosság kérdése, és elvi különbségük alapján a materializmus és idealizmus ellentéte. Nem beszélve arról, hogy ezen az elvi alapon a vulgármaterialista álláspont mint a dialektikus materializmusnál következetesebb álláspont jelenik meg.

A szubjektív idealizmus ellentétes előjellel, ellentétes alapon *ugyanazt* teszi, — amit az anyag-tudat elvi ellentétét tagadó vulgármaterializmus. A szubjektív idealizmus elismeri az anyagot a tudaton belül, és semmi ellenvetést sem tesz, ha az anyagot érzetnek tekintjük. A vulgármaterialista álláspontra is érvényes Lenin megállapítása:

„Ami a materializmust illeti... a felfogás nem abban áll, hogy az érzetet az anyag mozgásából kell levezetni vagy az anyag mozgására visszavezetni, hanem abban, hogy az érzetet a mozgásban levő anyag egyik tulajdonosságának ismerik el. Engels e kérdésben Diderot álláspontján állt.”¹⁴ „... a *következetes* filozófiai tanoknak vagy a természetet, vagy az ember gondolkodását kell elsődlegesnek venniük...”¹⁵ (kiem. G. J.)

Sipos elvtárs következetesen „balról” semmisíti meg ezt a következeteséget.

Ami Sipos elvtársnak azt a felfogását illeti, hogy az anyag és tudat elvi különbsége és elsődlegessége „csak az újabb filozófiával került” „a filozófia homlokterébe”, ez szintén téves. Álláspontját Engels álláspontjának helytelen értelmezésével próbálja igazolni.

Engels azt írja: „minden, de különösen az újabb filozófia alapvető, nagy kérdése a gondolkodás és a lét viszonyának kérdése...”¹⁶

Sipos elvtárs figyelmen kívül hagyja, hogy *minden* filozófia alapvető kérdése, és a „de különösen az újabb filozófia” kiemelést kizárólagossá teszi.

„... az emberi gondolkodás és az anyag viszonyának kérdése a filozófia homlokterébe „csak az újabb filozófiával” került...”¹⁷ A „de különösen”-t „csak”-ra változtatva önkényesen megváltoztatta az engelsi álláspont lényegét.

Engels éppen azt hangsúlyozza, hogy *minden* filozófia alapvető, nagy kérdése a gondolkodás és a lét viszonyának kérdése,

„amelynek egyébként a középkor skolasztikájában is meg volt a maga nagy szerepe... Az egyházzal szemben abban csúcsosodott ki: isten teremtette-e a világot, vagy mindörökké fogva megvan-e a világ.”¹⁸

¹⁴ Lenin : Materializmus és empiriokriticismus. Szikra, 1949. 35. o.

¹⁵ Uo. 181. o.

¹⁶ Marx—Engels : Vál. Műv. II. Szikra. 1949. 364. o.

¹⁷ Sipos János : id. cikk, 459. o.

¹⁸ Marx—Engels : Vál. Műv. II. Szikra, 1949. 365. o.

De Sipos elvtárs nem áll meg itt, hanem nagyon világosan tudtunkra adja, hogy komoly hibát követünk el, ha nagyon ragaszkodunk az anyag-tudat elvi különbségének klasszikus tételéhez, az anyag vagy szellem elsődlegességének a materializmus és idealizmus harcában vízvonalzó jelentőségű alapkérdéséhez, mert ezzel elhanyagoljuk az anyag és tudat ontológiai egységét, — azaz ha a Sipos elvtárs által felállított és következetes dialektikus materialista álláspontnak feltüntetett tudat-anyag (ontológiai „vonatkozásban”) tételt nem fogadjuk el. Nem érthetjük másképpen következő megállapítását:

„Mivel a dialektikus materializmus megalapítói aláhúzzák, hogy az anyag vagy a szellem elsődlegességének kérdése minden filozófia alapvető kérdése és a vízvonalzó 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 felfogni.”¹⁹

Sipos elvtárs azonban Leninnek is szemére veti, hogy elhanyagolta az anyag-tudat egységének ilyen értelmű hangsúlyozását. Minthogy tudtunkkal a marxizmus klasszikusai soha nem állították, hogy a tudat anyag, Sipos elvtársnak tulajdonképpen Marxot és Engelst is el kell marasztalnia.

Bármilyen „vonatkozásban” is vesszük tehát Sipos elvtárs álláspontját, az következetesen a marxista filozófia tudományos alaptételének eltorzítása a vulgármaterializmus oldaláról.

Sipos elvtárs a marxista filozófiának azokat a tudományos megállapításait, hogy a tudat az anyag *terméke*, hogy *elválaszthatatlan* az anyagtól, „anyagi”, az anyag *határozza meg*, hogy a tudat „*evilági*”, hogy a tudat „*reálisan létezik*”, hogy „*természeti folyamat*”²⁰, hogy az anyag *tulajdonsága*, az agy *funkciója*, hogy az anyag és tudat *ellentéte nem minden vonatkozásban abszolút stb.* úgy forgatja ki, hogy a *tudat = anyag*.

A filozófia alapvető kérdése az anyag és tudat viszonyának kérdése, az a kérdés, hogy milyen viszonyban áll a világ e két elvileg különböző, de egységes *tényezője*; melyik az elsődleges. Így ha a filozófia alapvető kérdését vizsgáljuk, egyrészt az anyag-tudat különbségének, másrészt egységének mibenlétét kell vizsgálnunk. Az anyag és a tudat alapvető különbsége elvi, az anyag tárgyi realitás, a tudat szubjektív, szellemi képmás. Az anyag és tudat egysége pedig azt jelenti, hogy a tudat az anyagból lett, az anyagtól elválaszthatatlan, az anyagi folyamatokba beleszövődik, és az anyagra aktívan visszahat. Sipos elvtárs a tudatfelfogás, a tudat és anyag elvi különbségének oldaláról veti fel és torzítja el ezt a kérdést. Ezért e cikk keretében a hangsúlyt az anyag és tudat elvi különbségének kérdéseire helyeztem.

II. Ontológia—gnoszeológia

Az anyag-tudat viszony Sipos elvtárs által adott sajátos felfogását összekapcsolja a marxista filozófiának ontológiára és gnoszeológiára való felosztásával.

A marxista filozófia megalapítói és továbbfejlesztői a marxista filozófiának ilyen felosztását soha nem alkalmazzák, nem beszélnek lételméletről. Sipos elvtárs elvileg nem indokolja meg ezt a felosztást, nem határozza meg

¹⁹ Sipos János : Uo. 453. o.

²⁰ Marx : Levél L. Kugelmanhoz. 1868. VII. 11.

az ontológia tárgyát és azt, hogy miben különbözik tárgyában és jellegében a Marx-előtti materialista és idealista ontológiáktól. Enélkül e felosztás és e felosztások viszonyában való megkülönböztetések csak zavart eredményeznek.

„Lehet-e azt mondani, hogy a marxista filozófiában is van lételmélet és ismeretelmélet?”²¹ Ez a kérdés az 1955—57-es időkben merült fel különösebben. Fogarasi Béla és Todor Pavlov írnak kifejezetten erről a kérdéstről.²²

Mindketten hangsúlyozzák, hogy a marxista filozófia egységes tudomány, a természet, a társadalom és az emberi gondolkodás egyetemes törvényeinek elmélete. Fogarasi Béla ebből azt a következtetést vonja le, hogy nincs külön ontológia és ismeretelmélet a marxista filozófiában. Mindketten kiemelik, hogy a „léttan”, a lételmélet a Marx-előtti filozófiában „metafizikus jelentést szívtott fel magába, metafizikai tartalommal van átitatva”²³, „az ontológia a régi természetfilozófiai és metafizikus ontológiának bizonyul”, aminek „nincs és nem is lehet semmi köze a dialektikus materializmushoz”.²⁴ Ugyanakkor „a dialektikus materializmus a lételmélet által régebben felvetett kérdésekre tudományos... választ adott, és akkor is azt mondhatjuk, hogy ennyiben „lételméletet” nyújt.”²⁵ „A dialektikus materializmus tanítása a világ egységéről és anyagosságáról magában foglalja a lét elméletét is, a lét materialisztikus magyarázatát.”²⁶

Todor Pavlov válasza egyrészt határozottabb, amennyiben egyértelműen kijelenti, hogy „marxi-lenini ontológia létezik és létezhet is”, ugyanakkor az ontológiát és ismeretelméletet egybemossa, különbségüket elrelativizálja: „A marxista filozófia természeténél fogva ontológiával mélységesen áthatott ismeretelmélet is... ”²⁷ és megfordítva, — mert a marxista filozófiában semmiféle olyan létről szóló tanítás nem lehet, amely az anyag fejlődését nem követi nyomon a tudat létrejöttéig, a létnek a gondolkodó agyban való visszatükröződéséig.

Tehát a két marxista tudós nem ad egyértelmű választ, a kérdés nyitva maradt.

A filozófia történetében Arisztotelész beszélt először világosan és határozottan megfogalmazva a filozófiáról mint a „létező”, „általában” való tudományáról, mint a létező általános elméletéről,²⁸ tehát lételmületről. A különböző filozófiák tartalmuknak és természetüknek megfelelően különböző *tartalmat* és jelleget adnak a „lét” elméletének. Ezért tehát nem helyes *általában*, minden megszorítás nélkül *lételmületről* beszélni.

A szubjektív idealizmus *egyedüli* létezőnek az emberi tudatot tartja, ezért a létező elmélete a tudat, az ismeret elmélete, tehát ismeretelmélet. Ezzel ellentétben a vulgármaterializmus az anyagot ismeri el *egyedüli* létezőként, a tudatot is mint anyagot fogja fel, és így ez a filozófia azonosul a vulgáris természetfilozófiai értelemben felfogott anyag lételmületével. Az objektív idealizmusban a tudat nem azonos az anyag tudatával, képmásával, hanem

²¹ Fogarasi Béla : Tudomány és szocializmus. Akadémiai Kiadó 1956.

²² Todor Pavlov : A dialektikus materialista filozófia és a szaktudományok. Gondolat, 1959.

²³ Fogarasi Béla : Tudomány és szocializmus. Akadémiai Kiadó. 1956. 85. o.

²⁴ Uo.

²⁵ Uo.

²⁶ Uo.

²⁷ Todor Pavlov : A dialektikus materialista filozófia és a szaktudományok. Gondolat, 1959. 117. o.

²⁸ Arisztotelész : Metafizika. Negyedik könyv. Első fejezet.

abszolút létezéssel bíró *teremtő* tudat, amely az anyagot teremti. *Mindkettő létét elismeri mint nem-ismeretelméleti létezőt.* Az objektív idealizmus a „teremtő” szellemmel és a „teremtett” anyaggal szembeállítja a teremtő szellemet is és az emberi tudatot *mint megismerőt.* Így az objektív idealista filozófia egyrészt az önálló, teremtő szellem és az általa létrehozott anyag lételmélete, „ontológiája”, másrészt a megismerő általános és emberi szellem ismeretelmélete. Így nyeri ebben a filozófiában a lételmélet az ismeretelmélettel szembenállás értelmét, a filozófia egyik ágának, részének jelentését, az anyag és a tudat mint nem-ismeret, nem-„képmás” létének elméletét; és így lesz a tudatnak lételméleti és ismeretelméleti „vonatkozása” is, abban az értelemben, hogy a tudat létezik mint nem-ismeret, nem-szubjektív tükörkép is és mint tudás, ismeret, szubjektív képmás is. Így lett a tudatnak az anyaghoz lételméleti és ismeretelméleti viszonya is a fenti idealista értelemben. Sipos elvtárs ugyanezt teszi vulgármaterialista alapon.

A XVII. és XVIII. századi materializmus elsősorban a középkorban uralkodó vallásos világnézet és objektív idealista filozófia ellenlábasa volt. „A gondolkodás és a lét viszonyával a *természetben* némiképp tisztában volt ugyan, de nem a történelemben.”²⁹

Ez a *némiképp* azt jelenti, hogy tisztában voltak a tudat anyagi eredetével, anyagi meghatározottságával, hogy a tudat az agy funkciója, és hogy semmiféle természetfeletti szellem nem létezik.

Ugyanakkor egy részüknél megtalálható a tudat anyaggal való azonosításának vulgármaterialista tendenciája; a tudat megismerő tevékenységét mint anyagfolyamatot fogták fel, és ezért ez a materializmus a szó igazi értelmében nem is ad ismeretelméletet. Más részük az anyagon belüli tudatot mint finom anyagot fogja fel, erőteljesen hangsúlyozza a durva anyag és a finom anyag (tudat) különbségét és ugyanakkor képmás jellegét. Ebben a fel fogásban a tudat „kettősfényű”, kettős jellegű, természetű létezőként szerepel, anyag is, nem is; lételméleti vonatkozásban anyag, ismeretelméleti vonatkozásban az anyag képmása. Így ez a filozófia nem az anyag és a tudat létének elmélete, hanem egyrészt az anyag, és az ugyancsak az anyagon belüli, az anyag többi formájától különböző minőségű anyag mint tudat lételmélete; és másrészt a tudat mint képmás ismeretelmélete. (Sipos elvtárs ezt az álláspontot fejti ki a dialektikus materializmus álláspontjaként.)

Mindebből látszik, hogy nem lehet *általában* lételmületről beszélni.

A dialektikus és történelmi materializmus elveti a korábbi materializmus vulgármaterialista tendenciáját, amely a tudatot az anyaggal azonosította, és világos határvonalat húz a létezők elvileg két különböző sora között, amelyek közül az anyag az elsődleges, abszolút, objektív létező, a tudat annak terméke, tükörképe. Ezért nézetem szerint helyes a marxista filozófiát az anyagnak mint elsődleges, önálló, tárgyi, „fizikai” létnek az elméletére, és e lét tudatának, ismeretének, szellemi tükörképének elméletére — egyszóval: az anyag elméletére és az ismeret elméletére osztani. Itt az anyagelmélet nem *lét*-elmélet, amelybe az anyag is és a tudat is mint anyag beletartozik, hanem az anyag különböző formáinak általánosított elmélete, amibe beletartozik az emberi agy, idegrendszer és annak anyagi mozgása mint a tudat *anyagi szerve, alapja.* A tudat csak szellemi képmás, érzéki, eszmei *eredmény,* ismeret, tudás, és így a tudatnak csak ismeretelméleti léte van, az ismeretelmélet tárgyalja.

²⁹ Engels : Anti-Dühring. Szikra, 1950. 352. o.

III. Az anyag és tudat, valamint a kettő viszonyának metafizikus materialista és dialektikus és történelmi materialista felfogása

Az anyag-tudat viszony metafizikus és marxista materialista felfogásának különbségét elsősorban a vita szempontjából fontos oldalairól nézzük meg. A Marx-előtti XVIII. és XIX. századi materializmus legtöbb képviselőjénél elsősorban az *anyagfelfogás* és a világ anyagi egységének felfogása határozta meg a tudatfelfogást, — ma, a dialektikus és történelmi materializmuson belüli vulgár-metafizikus materialista elhajlásban a *tudatfelfogás* és a világ anyagi egységének sajátos értelmezése a kiindulópont, és erről az oldalról kerül meghatározásra az anyagfelfogás. Így az utóbbi esetben központi kérdés: a tudatfelfogás.

A.) A tudat metafizikus materialista és dialektikus és történelmi materialista felfogásának különbsége

A *metafizikus materializmus* esetében minden felmerülő problémánál döntően a metafizikus materializmus klasszikus összefoglalójára, Holbachra, továbbá Feuerbachra mint a Marx-előtti legfejlettebb formájára támaszkodunk.

Holbach az idealizmus azon állításával szemben, hogy a tudat, a lélek az anyagi világ fölött, attól függetlenül, önálló létezéssel bír, a következő módon érvel:

„... a világegyetem, minden létezőnek ez a hatalmas foglalata, sehol másból nem áll, mint anyagból és mozgásból”.³⁰ A „fizikai”, „testi”, „anyagi”, és „szellemi”, „értelmi”, „erkölcsi” „megkülönböztetések... indokolatlanok”.³¹

„A szellemnek is... kell hogy legyen valamiféle kiterjedése, szilárdsága és következőkép, egymástól elkülönülő részeinek is kell lenniök. Ám mihelyt egy szubsztanciának ezek a tulajdonságai, akkor az nem más, mint amit mi anyagnak hívunk.” A „lélek anyagi természetűnek mutatkozik”, mert „ami mozog vagy ami mozgat, annak mindig van valami kiterjedése, szilárdsága, sűrűsége, áthatolhatatlansága. Tehát mihelyt cselekvést, működést tulajdonítok valamilyen oknak, kénytelen vagyok azt anyagból valónak tekinteni, megtörténhet, hogy nem ismerem különleges természetét és működési módját, de nem tévedhetek minden anyag egyetemes és közös sajátosságait illetően”.³² Így „tehát lelkenek az a testemmel egészen közös és anyagszerű tulajdonsága van, hogy helyét változtatja” (azaz mozog). Ezért és mert „a lélek része a testnek” és mert „csak elvonás által különíthető el a testtől: nem más, mint maga a test, bizonyos funkciói és tulajdonságai szerint tekintve...”.³³

„minden, a léleknek tulajdonított cselekvési mód visszavezethető az agyban lejátszódó mozgások által létrehozott módosulásokra... * Legyen tehát számunkra elég annak tudása, hogy a lélek mozog és hogy reá ható

³⁰ Holbach : A természet rendszere. Bp. Akadémiai Kiadó 1954. 12. o.

³¹ Uo. 58. o.

³² Uo. 65, 66, 67. o.

³³ Holbach : A természet rendszere. Akadémiai Kiadó 1954. 68. o.

* „Akik megkülönböztették (kiem. G. J.) a lelket a testtől, úgy látszik, csak az agyat tudták megkülönböztetni a testtől. Valójában az agy a közös központ, ahol összefutnak és összekeverednek az emberi test részeiben szétszórt összes idegszálak... Az idegekkel közölt benyomások, változások és mozgások módosítják az agyat (kiem. G. J.), ennek következtében ez visszahat és mozgásba hozza a test szerveit, vagy sajátmagára hat vissza, és képessé válik arra, hogy saját belsejében a mozgások nagy változatosságát hozza létre, amit lelki képességek névvel szokás megjelölni.”³⁴

³⁴ Uo. 72. o.

anyagi okok folytán módosul. Ez feljogosít arra a következtetésre — amit különben minden tevékenysége és képessége bizonyít is —, hogy anyagi természetű.”³⁵

Holbach tudatról, lélekről vallott álláspontjának lényege a következőkben van:

1. A tudat, a lélek anyagi természetű, az agyban lejátszódó mozgások anyagi módosulata; azonos az aggyal és a testtel, mint szellem, mint nem-anyag nem is létezik.

2. Ez *következtetés*, mégpedig abból adódó következtetés, hogy a lélek mozog és a reá ható anyagi okok folytán módosul, hogy elválaszthatatlan a testtől, hogy a világegyetem sehol másból nem áll, mint anyagból és mozgásból, hogy „az ember is a természet terméke”,³⁶ hogy ami mozog, az anyag, mert „a mozgás... az anyag sajátossága”.³⁷ Így az anyag azonos lesz a „minden”-nel.

3. Az anyag többi formájától *különbözik* a következőkben: az emberben lejátszódó benső és rejtett mozgás,³⁸ finom, bonyolult, leheletszerűen láthatatlan anyag,³⁹ az agy módosulata, érzékeny és tevékeny anyag,⁴⁰ de *azonos az anyag lényegével*, mert van kiterjedése, szilárdsága, áthatolhatatlansága, s csak ezen túlmenően van saját tulajdonsága is, mint ahogyan a tűznek a meleg.^{41*}

Diderot a tudat mibenlétére vonatkozó vulgármaterialista tendenciával való szakítás irányába lép előre. Már nem beszél a tudatról mint anyagról. Elsősorban az anyag és tudat, a holt és érzékelő képességgel bíró anyag *különbségének* a feltárása foglalkoztatja, és az előbbi különbségét olyannak látja, ami kizárja a kettőnek mint anyagnak az azonosítását: „... az ember nem gép”,⁴⁴ „az érzékelő képesség az anyag szervezetének terméke”.⁴⁵ Arról beszél, hogy vannak „dolgok az értelmünkben” és a „külső világban”⁴⁶, hogy van a tuda-

³⁵ Uo. 83. o.

³⁶ Uo. 59. o.

³⁷ Uo. 66. o.

³⁸ Uo. 15. o.

³⁹ Uo. 68—69. o.

⁴⁰ Uo. 75. o.

⁴¹ Uo. 27—28. o.

* Holbach itt megpróbálja áttörni a mechanikus tudatfelfogás vulgármaterialista korlátait. De kora tudományos ismereteinek fejlettségi foka és osztályhelyzetének korlátoltsága nem teszik lehetővé azt. Ez abban jelentkezik, hogy a fenti alapvető állásponton *belül*, annak alárendelten, jelentkezik a tudatnak a dolgokkal szembenálló *képmás* jellege is. A tudat, az anyag „jellegzetes változása”, „belső szervben külső hatásokra létrejött változás, amelyben a belső szerv ezeket a változásokat az őket létrehozó tárgyra vonatkoztatja”, „amelyben a fogalom tulajdonképpen annak a tárgynak a képe, amelytől az inger és az érzet származik”.⁴² A tudat azonban ebben a viszonyban sem *szellemi*, *pszichikai* képmás, hanem „csupán agyunk észrevehetetlen módosulata”, az anyag anyagi módosulata, „ami ama mozgása révén mutatkozik meg, amelyeket a nyelvben idéz elő”.⁴³ Holbachnál a XVIII. században ez a törekvés előremutató, érdem; Sipos elvtársnál, ma egy ugyanilyen törekvés visszaesés, negatívum.

⁴² *Holbach* : Id. mű. 77—78. o.

⁴³ Uo. 113. o.

⁴⁴ *Diderot* : Válogatott filozófiai művei. Akadémiai Kiadó. Gondolatok a természet értelmezéséről.

⁴⁵ *Diderot* : Válogatott Filozófiai Művei. Megjegyzés Helvétius: „A szellemről” c. könyvéről.

⁴⁶ *Diderot* : Válogatott Filozófiai Művei. I. Bp. 1915. Franklin Társ. 14. o. Uo.

tunkban lévő eszmei és van vele szemben a „szellemünkön kívül létező tárgy...”⁴⁷

Feuerbach tudatfelfogása az anyag és tudat általában vett különbségének és egységének kérdésében több lényeges ponton szakít a XVIII. századi materializmus álláspontjával*:

„...az ember fejében és szívében lévő természet más, mint az ember fején és szívéen kívüli természet.” „A képzelet alkotásai persze szintén a természet alkotásai, ... végeredményben, *alapjában és eredet szerint* (kiem. G. J.) természeti erő, ugyanakkor azonban az ember... mindazon lényektől különböző lény, amelyet ebben a közös névben foglal össze: természet, és következésképpen az embernek a napról, holdról és csillagokról és egyéb természeti lényekről alkotott képei, bár e képek is természeti alkotások, mégis *más* alkotások, mint a nekik megfelelő tárgyak a természetben.”⁴⁸

Határozottan szembeszáll azokkal, akik a létet, az anyagot és a gondolkodást idealista alapon azonosították:

„...a gondolkodástól nem különböző lét, olyan lét, amely az észnek csak egy állítmánya vagy meghatározása, csupán *gondolt*... lét. A gondolkodás és a lét azonossága tehát csak a gondolkodásnak önmagával való azonosságát fejezi ki...”⁴⁹

„A hegei filozófia a gondolkodás és a lét ellentmondásának megszüntetése... az *ellentmondáson* belül — egyik elemen belül — a gondolkodáson belül.”⁵⁰

De határozottan szembeszállt azokkal is, akik a létet és a gondolkodást vulgármaterialista alapon azonosítják. Azt mondja, a vulgármaterializmus a természetet mint „szellemtelen”, „lelketlen”, holt, száraz létezőt fogja fel; „a *tudatot* tapasztalati *kézzelfoghatósággá* fokozza le...”⁵¹ A gondolkodás és a lét között „*igaz egység*” van, de a „természetfilozófia számára *csak* természet létezik, az idealizmus számára *csak* szellem”.⁵² Feuerbach mindkét felfogást mint következtelen egyoldalúságot elveti. Tehát az idealizmus álláspontját nem úgy cáfolja, hogy a szellemet anyaggá teszi, hanem azt mint „anyagi, testi szervnek, az agynak termékét”, „szellemi”, „lelki”, „nem-tárgyi” szubjektivitást szembeállítja a „tárgyi”, „nem-gondolati” objektivitással.⁵³ A tudat a tudott létező⁵⁴; a természet „eredeti”, a tudat „másolat”.⁵⁵

A *dialektikus és történelmi materializmus* kiküszöböli a korábbi materializmus hibáit, tovább fejleszti pozitív vonásait, és gyökeresen új megoldást ad.

⁴⁷ Uo.

* Engels írja róla a Ludwig Feuerbach...-ban, hogy „ellenállhatatlan erővel tódul fel benne... az a belátás..., hogy az anyagi, érzékeinkkel észlelhető világ, amelyhez mi is tartozunk, az egyetlen valóságos és hogy tudatunk és gondolkodásunk, bármennyire érzékfelettinek tűnik is fel, anyagi, testi szervnek, az agynak termékei. Az anyag nem terméke a szellemnek, hanem a szellem maga csak a legmagasabbrendű terméke az anyagnak.” (Ez azonban semmiként sem értelmezhető úgy, hogy a tudat, mint az anyag terméke, mibenlétében is anyag.)

⁴⁸ Idézi Lenin: *Materializmus és empiriókritizmus*. Bp. Szikra. 110—113. o.

⁴⁹ *Feuerbach*: *Válogatott filozófiai művei*. Bp. Akadémiai Kiadó. 232. o.

⁵⁰ *Feuerbach*: *Válogatott filozófiai művei*. Akadémiai Kiadó. 196—197. o.

⁵¹ Uo. 307. o.

⁵² Uo. 159. o.

⁵³ Uo. 280—285. o.

⁵⁴ Uo. 282. o.

⁵⁵ Uo. 136. o.

Engels a tudattal kapcsolatban két kérdést különböztet meg: „...*mi* ... a tudat... és *honnan származik*...”⁵⁶ (kiem. G. J.). A vulgármaterializmus ezt a két kérdést azonosította oly módon, hogy arra a kérdésre, hogy mi a tudat, tulajdonképpen azt válaszolta, amit arra a kérdésre kell válaszolnia, hogy honnan származik.

1. *Honnan származik a tudat?*

Erre a kérdésre adott marxista válasz *egyrészt megegyezik* a feuerbach-i válasszal: „...a tudat, — a különleges módon szervezett anyag legmagasabbrendű terméke...”⁵⁷, „az emberi agy terméke”⁵⁸, „az ember központi idegrendszerének funkciója”⁵⁹, *másrészt túlmegy azon*, kiegészíti és *ellentétes vele*: az emberi tudat a munka terméke⁶⁰, „az emberek anyagi érintkezésének”, „magatartásának” „folyománya”⁶¹.

Itt a vitatott kérdés szempontjából három kérdést kell kiemelni:

a) A tudat *eredetét* tekintve, az anyag az emberi agy és idegrendszer *terméke*, funkciója, tulajdonsága és attól *elválaszthatatlan*, de az emberi agy és idegrendszer a tudat, ismeret, gondolat, érzet anyagi „alapja”, „szerve”, „eszköze”, „feltétele”, de *nem* a tudat, ismeret, gondolat, érzet része vagy „oldala”.

Ezzel a kérdéssel vannak kapcsolatban Marxnak és Engelsnek azoka megállapításai, amelyek a tudatra vonatkozóan azt mint „anyagit”, „természetit”, „természeti folyamatot”, „mozgásformát” jellemzik. Ezek a megállapítások nem azt jelentik, mint ahogyan Sipos elvtárs értelmezi, hogy a tudat anyag, hanem azt, hogy az anyagból lett, nem természetfeletti, hogy „a gondolkodási folyamatok megegyeznek a természeti és történelmi folyamatokkal” oly módon, hogy „szubjektív gondolkodásunk és az objektív világ egyazon törvénynek van alávetve”⁶², tehát szubjektum, eszmei, szellemi képmás és objektív anyagi realitás ellentétük megszűnése nélkül.

Engels több helyen beszél a tudattal kapcsolatban a tudatról mint „az anyag mozgásáról”, ugyanakkor a tudatot mint az anyag mozgását sohasem azonosítja az anyaggal. Egyetlen helyet sem lehet találni, amikor a mozgás alapformáit jellemzi, ahol e jellemzéseknél a tudat is szerepelne.* A tudat is létezik, mint az anyagból lett, attól elválaszthatatlan, azt tükröző emberi szellem, és mint ilyen létező, mozog. Léte és mozgása az anyagból lett, és azt tükröző, az által meghatározott mozgás (ezen belül viszonylagos önmozgással is rendelkezik), és így *végeredményben* az anyag mozgása, de e mozgás sajátosága abban áll és abban különbözik az anyag tárgyi formáinak mozgásától, hogy ez szellemi képmásának mozgása. Engels „A természet dialektikája. Bevezetés”-ében a tudatról mint anyag mozgásáról beszél, egyúttal úgy is beszél a tudatról, hogy azt nem lehet azonosítani az anyaggal, mert az az anyag

⁵⁶ Engels : Anti-Dühring. Szikra, 1950. 37. o.

⁵⁷ Lenin : Materializmus és empiriokriticizmus. Szikra, 1949. 44. o.

⁵⁸ Engels : Anti-Dühring. 37. o.

⁵⁹ Lenin : id. mű 81. o.

⁶⁰ Engels : A természet dialektikája. Szikra, 1952. (A munka szerepe a majom emberré válásában.)

⁶¹ Marx—Engels : A német ideológia. Szikra. 9. o.

⁶² Engels : A természet dialektikája. Szikra, 1952. 276. o.

* Lásd Engels: levele Marxhoz, London, 1873. május 30.

Engels: A természet dialektikája. A mozgás alapformái.

„attributumuma”, „legnagyszerűbb virága”, és mint ilyen „a gondolkozó szellem”⁶³

b) Az emberi tudat elsősorban társadalomtörténeti folyamat, alapvetően a társadalmi anyagi munkaviszonyok eredménye, munkatevékenységének eredménye, amely az állati érzékszervet a külvilág ingereinek szélesebb, mélyebb, sokoldalúbb felfogására alkalmas emberi érzékszervvé, az állati agyat minőségileg magasabbrendű emberi aggyá formálta. A munkatevékenység, azzal együtt, hogy a megismerés állati formájának *természeti* alapjait (biológiai, fiziológiai szerveit) minőségileg magasabb, azaz emberi fokra emelte, megteremtette az emberivé tett érzékszervek társadalmi kiegészítésének, „meghosszabbításának” és tökéletesítésének elvileg határtalan lehetőségét, a munkaeszközöket, és az elvont gondolkodás megformálásának és kifejezésének anyagi burkát és eszköztét, a nyelvet.

c) A tudat nemcsak ered az anyagból, hanem létrejötte után is *elválaszthatatlan*, elszakíthatatlan az anyagtól. „Beleszövődik az emberek anyagi érintkezésébe”⁶⁴, magába a munkafolyamatba, elválaszthatatlan az agy és idegrendszer fiziológiai, reflextevékenységétől, az elvont gondolkodás tartalma pedig a nyelvtől. A tudat nem „a valóságos, anyagilag meghatározott egyének szellemén kívül még valami külön szellem...”, nem „eleve »tiszta« tudat”, hanem „eleve anyaggal megterhelt tudat”, mert csak a nyelvben és nyelvvel — (amely a gondolat anyagi burka) — létezik.⁶⁵ A tudat, a gondolat, a pszichikai elszakíthatatlansága anyagi alapjaitól, szerveitől, az őt létrehozó és teremtő anyagfolyamatoktól, a formáktól, melyekben kifejeződik, *nem jelenti azt, hogy a tudat azonos bármilyen* antológiai, vagy ismeretelméleti, *vonatkozásban* is azzal, amitől elválaszthatatlan és amibe beleszövődik.

2. A marxizmus klasszikusai a kérdésnek arra az oldalára, hogy *mi* a tudat, félreérthetetlenül azt válaszolják, hogy mint az anyag, az agy, a fiziológiai tevékenység *terméke, eredménye*: a „hús-vér emberek...szelleme”⁶⁶ (kiem. G. J.), „a dolgok képmásai”⁶⁷, érzéki és gondolati, szubjektív formában visszatükrözőtt, lemosólt, lefényképezett anyag⁶⁸. A marxizmus klasszikusai mindenütt megkülönböztetnek anyagot és tudatot, „fizikait” és „szellemit”, „anyagit” és „gondolatit”, „eszmét” és „valóságot”, és *sehol sem* beszélnek a tudatról mint *egyik* anyagról a „többi”, „más” anyagokkal szemben, hanem *mindig csak az* anyaggal szemben állítva azt, természetesen olyan értelemben, hogy „megegyezik” azzal, elválaszthatatlan attól, mint az „anyagi... eszméje”⁶⁹, a „lét tudata”, a „tudatos lét”. Mint már idéztük, Engels nem abban lát „következetlenséget”, hogy a tudatot mint „eszmei”-t ismerik el, hanem abban, hogy „nem megy tovább vissza az ezeket mozgató okokig”,⁷⁰ azaz az anyagig, ami oka a tudatnak, de nem azonos vele jellegében, természetében.

A tudatnak képmás jellegén kívül nincs semmilyen más léte, sem „ontológiai”, sem anyagi. Ha anyag lenne, akkor teljesen értelmetlen lenne az anyagtól való *elválaszthatatlanságát* hangsúlyozni.

⁶³ Engels : A természet dialektikája. Szikra, Bp. 1952. 51. o.

⁶⁴ Marx—Engels : A német ideológia. 9. o.

⁶⁵ Uo. 13. o.

⁶⁶ Marx—Engels : A német ideológia. 7—10. o.

⁶⁷ Lenin : Materializmus és empiriokriticizmus. 102. o.

⁶⁸ Uo. 123. o.

⁶⁹ Marx—Engels : A német ideológia. 22. o.

⁷⁰ Engels : Ludwig Feuerbach. M. E. V. M. II. köt. Bp. 1949. 388. o.

Még egy kérdésre kell kitérnünk — mivel Sipos elvtárs a tudat „ontológiai” anyagjellegének bizonyításaként kitér erre —: az anyag egyszerűbb formáinak és bonyolultabb formáinak, valamint az állati és emberi visszatükrözési képesség azonosságának és különbségének kérdésére.

A dialektikus és történelmi materializmus azt állítja, hogy a visszatükrözés képessége megvan az anyag egyszerűbb formáiban is, természetesen az anyagforma minőségének megfelelő jellegben. A víztükörben visszatükröződő jegenyefa képe is kép. A fa és képének különbsége itt is *más*, mint a fa és a víz, a fa és egy másik fa különbsége, pedig a fa képe a *víztükörben fizikai kép* és így *itt* a kép anyag mind tartalmát, mind formáját tekintve, *anyagi* kép. A fa *emberi agyban* visszatükröződő képe nem *fizikai* hanem *pszichikai, szellemi*, szubjektív érzéki és gondolati kép. Így ebben az esetben a modell és a kép különbsége *nemcsak* annyiban más, hogy az egyik modell és a másik kép, hanem *elvileg* is, természetüket tekintve is: az egyik *anyagi realitás*, a másik *szellemi, pszichikai* képmás. Ez az alapvető, lényegi különbség az anyag és tudat között, anyagi és pszichikai visszatükröződés között.

Ha csak annyiban különböztetjük meg a tudatot az anyagtól, hogy képmás, de mint ilyen anyagi, a tudati kép elvileg nincs megkülönböztetve a fizikai, mechanikai, biológiai anyagformák tükrözésétől.

A pavlovi fiziológia eredménye nem az, hogy a tudatot visszavezette az anyagra, hanem az, hogy a tudattevékenységet alapvetően és döntően az anyagi alapját és szervét képező agyfiziológiai folyamatokkal magyarázza.

„Kezdetből fogva mindig arra az álláspontra helyezkedtem — és ez korábbi előadásaimból is kitűnik —, hogy a magasabbrendű idegműködés fiziológiája a megfelelő jelenségek alapját alkotó rendszer. Ha ezt a fiziológiát megfelelően kiterjesztjük és elmélyítjük, ha igen sok anyagot ölel majd fel, akkor megkísérelhetjük, hogy az egyes szubjektív jelenségeket a fiziológiai mechanizmusoknak ezzel a rendszerével fedésbe hozzuk.” (I. P. Pavlov: *Mittwochs-Kolloquien*, II. köt. Akademie-Verlag, Berlin 1956. 536. o.)

Ilyen értelemben az állati és emberi visszatükrözés között nincs *elvi* különbség, csak minőségi a pszichikain *belül*. Az állat is képes *érzéki* módon tükrözni, de az ember ezen túlmenően *gondolati* tükrözésre is képes, amelynél fogva érzéki ismeretei is szélesebbek és mélyebbek. Mint már láttuk, ennek alapja az emberi tevékenység társadalmi meghatározottsága és ezen belül is a munkatevékenység. Ezen az alapon érthető meg az emberi tudat *viszonylagos öndíllósága, az anyagra visszaható aktív átalakító szerepe és tevékenysége*, anélkül hogy a tudat az anyagtól független, misztikus színezetet nyerne. Mivel a metafizikus materializmus nem volt képes az embert, a történelmet materialista módon magyarázni, felfogása lényegében szemlélődő volt, a tudat aktivitását helytelenül fogta fel, és általában megtalálható benne a tudat és anyag mechanikus azonosításának tendenciája.

Sipos elvtárs hibás álláspontja közvetlenül a visszatükröződési folyamat helytelen felfogásából származik.

A visszatükröződési *folyamat*, széles értelemben, magában foglalja az agy és idegrendszer fiziológiai, anyagi tevékenységét is mint a pszichikai létrehozóját, *alapját*, és a pszichikait, az eszmeit is mint a fiziológiai tevékenység eredményét. Azonban a *tudat ebből csak az eszmei, pszichikai eredmény*, az érzéki és gondolati képmás.

Sipos elvtárs azt a hibát követi el, hogy a tudat, gondolat, ismeret fiziológiai *alapját* „beemeli” a *tudatba*, a tudat *szervét* a tudat egyik „oldalává”,

„vonatközössévé” teszi, tehát a széles értelemben vett visszatükröződési folyamattal azonosítja a tudatot. Ebből aztán „logikusan” következtet arra, hogy a tudat „ontológiai vonatkozásban” — anyag.

Ez az álláspont lényegében *elvileg* azonos Holbach álláspontjával. Igaz, Sipos elvtárs ezt nem tartja hibának, mert szerinte Marx és Engels ezt „teljesen magukévá tették”⁷¹, mivel Holbach tudat = anyag felfogása a régi materializmus „alapvető eredménye”.⁷²

Ezzel szemben Sipos elvtárs Lenin és Dietzgen vitáját úgy értelmezi, hogy Dietzgen „egyoldalúan az anyag és a tudat ontológiai egységét emeli ki... és ezt nem kapcsolja össze azonnal az ismeretelméleti problémával”;⁷³ és Lenin ezzel ellentétes hibát követ el, „az ismeretelméleti idealizmussal folytatott harc hevében elhanyagolja a kérdés ontológiai oldalát”.⁷⁴ Sipos elvtárs felülemelkedett ezeken az „egyoldalúságokon” és „azonnal” összeegyezteti Dietzgen álláspontjából azt, amit Lenin elítél, és Lenin álláspontját.

Sipos elvtárs a vulgármaterializmus és a marxizmus eme keverékét úgy tünteti fel, mint a marxizmus pontosabbá tételét. Sipos elvtárs épp úgy nem különbözteti meg a tudat eredetére és mibenlétére vonatkozó *két* kérdést, mint Holbach. A tudat „mibenlétére” azt válaszolja, amit az eredetére vonatkozó kérdésre kellene. Lenin azt állítja, hogy a „materializmus nem abban áll, hogy az érzetet az anyag mozgásából kell levezetni vagy az anyag mozgására visszavezetni”; Sipos elvtárs azt, hogy *igen*, abban áll; sőt ennek megfelelően továbbmenve arról beszél, hogy Engelst „a tudat »dematerializálói« úgy értelmezik, hogy a tudat nem vezethető vissza *anyagi mozgásra* és természetesen maga sem lehet anyagi mozgás”.⁷⁵ Leninnel és Engels-szel szemben Sipos elvtárs másként értelmezi a tudat marxista felfogását. Leninnel és Engels-szel azonos módon azok értelmezik, akiket Sipos elvtárs dualizmussal, idealizmussal vádol. Engels a tudatfelfogást illetően azt tartja idealistának, „ha valaki a tudatot, a gondolkodást teljesen naturalisztikusan valami megadottnak, a léttel, a természettel *eleve* (kiem. G. J.)szembenállónak tekinti...”⁷⁶.

B) Az anyag metafizikus materialista és dialektikus és történelmi materialista felfogásának különbségéről

Mivel a filozófia alapvető kérdése az anyag és tudat viszonyának kérdése, és mert az anyag és tudat a létező világmindenség két elvileg különböző területe, melyben a tudat az anyag terméke, tőle elválaszthatatlan és beleszövött érzéki, fogalmi képmása, — a tudatfelfogás világnézeti tartalmában függ az anyagfelfogás milyenségétől, az anyagfelfogás pedig alapvető világnézeti tartalmában a tudatfelfogástól*. Ezért a két alapvető filozófiai irányvonal alapvető világnézeti tartalmában ellentétesen fogja fel az anyagot. A két alapvető filozófiai irányvonal ellentétes tudatfelfogása elvileg rámutat ellentétes anyag-

⁷¹ Sipos János : Az anyag és tudat viszonyának dialektikus felfogásához. Magyar Filozófiai Szemle, 1960. 3. sz. 459. o.

⁷² Uo.

⁷³ Uo. 474 o.

⁷⁴ Uo.

⁷⁵ Sipos János, 471. o.

⁷⁶ Engels: Anti-Dühring. Szikra, 1950. 36. o.

* A társadalom fejlettségétől, az osztályhelyzettől, a tudományok fejlettségétől, a filozófia történetében előzőleg elért eredményektől való meghatározottságára itt most nem térünk ki.

felfogásukra is. Ez vonatkozik a materializmus és idealizmus válfajainak anyagfelfogására is.

A *metafizikus materializmus* anyagfelfogása szűk, mind terjedelmét, mind pedig lényegének, tartalmának mélységét tekintve. Nem foglalja terjedelmébe a történelem anyagi tényezőit. A szűk értelemben vett természet anyaga, sőt néhány Marx előtti materialista kivételével, a természet értelmében vett anyag azonosul a mechanika tárgyát képező anyaggal. A többi anyagformát a fenti értelemben vett anyag mechanikai tulajdonságainak mennyiségi kombinációjaként magyarázták:

„Minden anyag közös tulajdonsága a kiterjedés, oszthatóság, áthatolhatatlanság, átalakíthatóság, mozgékonyosság, vagyis az egy tömegben való mozgásképeség... Mindezek a sajátságok tőle elválaszthatatlanok... minden változik... — de ez a változás — átköltözés, átváltozás, az anyag molekuláinak folytonos körforgása”, „feloldódás”, „szétválás”, „keveredés”.

Az ilyen — pusztán mennyiségi — változás alakítja ki az anyag „lét- és mozgásmódjainak végtelen sok- és különféleségét”, az „ásványok”-tól a „növényeken, állatokon” át az „emberig” és a „tudatig”.⁷⁷ (kiem. G. J.)

Ez az anyagfelfogás nem tartalmazza azoknak az anyagformáknak a magyarázatát, amelyek döntően meghatározzák, és amelyek működése eredményeképpen létrejött és létrejön az anyag reális ellentéte, az emberi szellem. Miután mindig fennáll a filozófiában az anyag és tudat elvi ellentéte megállapításának elméleti szükségessége, a materializmusban az említett anyagformák ismeretlensége következtében elméleti szükségszerűséggel felmerül a tudat és anyag mechanikus azonosításának tendenciája. Ez pregnánsan kifejeződik Holbachnak a tudattal kapcsolatban itt idézett megállapításaiban.

Feuerbach anyagfelfogása már mélyebb és gazdagabb a holbachi anyagfelfogásnál, amennyiben tartalmazza annak a fiziológiai anyagformának az ismeretét, mely működésének a terméke a tudat. Ez képessé teszi már arra, hogy az anyag és tudat elvi ellentétét világosan megfogalmazza:

„... természetén valamennyi érzéki erő, dolog és lény foglatatát értem, melyeket az ember, mint nem emberieket megkülönböztet önmagától, .. ami közvetlenül érzékileg élete *alapjának* és *tárgyának* bizonyul, ... ami nem emberkéz és gondolat műve, ...ami... asztronómiai, kozmikus, mechanikai, vegyi, fizikai, fiziológiai vagy szerves erőkön, vagy okokon alapul”.⁷⁸ És ehhez Lenin nemcsak azt fűzi hozzá, (amit Sipos elvtárs idéz), hogy „vagyis, a természet minden — a természetfeletti kivételével” hanem azt is (amit Sipos elvtárs már nem idéz), hogy „a dolgok lényege itt is az anyag és a szellem, a fizikai és a pszichikai szembeállítás”.⁷⁹

Feuerbach „léten... objektivitást”⁸⁰ ért; „anyagot”, amely „a gondolkodásnak egyetlen anyaga”, „dologi létező”, ami „után az értelem igazodik”⁸¹, „a gondolkodás határa”⁸²; nem gondolati lét, hanem a gondolaton kívüli, független, tárgyi objektivitás.⁸³

Feuerbach leleplezi Hegelt, akinél a létet „csak egyedül a közvetlenség különbözteti meg a gondolkodástól” (akinél a „közvetlenség” kategóriája

⁷⁷ Holbach : A természet rendszere. Budapest, Akad. Kiadó 1954. 27—32. o.

⁷⁸ Idézi Lenin: Filozófiai füzetek, Szikra, 1954. 47. o.

⁷⁹ Uo.

⁸⁰ Feuerbach : Válogatott Filozófiai Művei, Akadémiai Kiadó, 1951. 234. o.

⁸¹ Uo. 223. o.

⁸² Uo. 232. o.

⁸³ Uo. 231—233. o.

ebben az esetben az anyag és a tudat elvi ellentétének elmosására szolgál), és ezért könnyű kimutatnia, hogy a gondolkodást is megilleti a közvetlenség meghatározása tehát a „lét”; de ha a lét „lényege” „gondolati”, „hogyan különbözhetnék a lét a gondolkodástól”⁸⁴, az anyag a szellemtől? — kérdezi Feuerbach Hegeltől, és ebben látja idealizmusa lényegét. Engels is ebben az értelemben nevezi Hegel törekvését „legesztelenebb lázfantáziának”, mert „a gondolkodás és a lét *azonosságából* a gondolkodás valamely eredményének realitását” (kiem. G.J.) „akarta” „bebizonyítani”.⁸⁵ Nem áll-e ugyanez — ellenkező alapon — Sipos elvtárs álláspontjára, amikor a gondolat és a lét *azonosságából* (egységéből) — mert a tudat eredetére nézve az anyag terméke — a gondolat „realitására”, anyag jellegére következtet?

Egy ilyen, elméletileg helytelen álláspontból szükségszerűen következik minden elvileg helyes álláspont — amennyiben annak nem akar direkt ellentmondani — hamis értelmezése. Ezért Sipos elvtárs Feuerbach természetfelfogását úgy értelmezi, hogy a tudatot azonosította a természettel, az anyaggal. Pedig Feuerbach, amikor ilyen általánosan használja a „természet” fogalmát, akkor is vigyáz az anyag és szellem megkülönböztetésére, mert (és Lenin ezt is kijegyzeteli) „A gondolkodás és az élet (vagy valóság) közötti lényeges, eltérülhetetlen különbség felismerése a kezdete minden bölcsességnek a gondolkodásban és az életben. *Itt csak a megkülönböztetés az igazi egybekapcsolás*”⁸⁶ (kiem. G. J.)

A dialektikus és történelmi materializmus, a filozófia történetében először, teljessé tette az anyag filozófiai fogalmát. Felfedezte a tudatot kifejlesztő és döntően meghatározó társadalmi, anyagi tényezőket, ennek alapján leküzdötte a korábbi materializmus szemlélődő jellegét, tisztázta a tudat és anyag egységét és elvi ellentétét, s ezáltal elvileg egyszerismindenkorra leküzdötte az anyag és tudat vulgármaterialista azonosítását. Ezt követően minden vulgármaterialista irányzat elméletileg visszalépést jelent a tudományos materialista állásponttól, és objektív társadalmi tartalmát tekintve a proletariátus érdekeivel ellentétes érdekek filozófiai vetülete.

A marxizmus klasszikusai közül Engels és Lenin alkották meg a tudományos materializmus anyagfogalmát:

„Az anyag mint ilyen, merőben gondolati alkotás és absztrakció. Eltekintünk a dolgok minőségi különbségeitől, amennyiben mint testileg létezőket az anyag fogalma alá foglaljuk őket össze.”⁸⁷

Lenin a „Materializmus és empiriokriticizmus” c. művében, több helyen, de lényegét tekintve a következőképpen fogalmazza meg:

„Az anyag: filozófiai kategória (máshol „ismeretelméletileg nem jelent semmi egyebet mint... ”⁸⁸) az objektív valóság megjelölésére, amely az ember előtt érzeteiben feltárul, amelyet érzeteink lemásolnak, lefényképeznek, visszatükröznek, s amely az érzetektől függetlenül létezik.”⁸⁹

Mi a lényege mindkét meghatározásnak?

1. Egyik meghatározás sem foglalja magában a tudatot.

⁸⁴ Uo. 232. o.

⁸⁵ Engels : Anti-Dühring. Szikra, 1950. 44. o.

⁸⁶ Lenin : Filozófiai füzetek. Szikra, 1954. 60. o. (Idézi Feuerbachot.)

⁸⁷ Engels : Anti-Dühring. Szikra, 1950. 395. o.

⁸⁸ Lenin : Materializmus és empiriokriticizmus. Szikra, 1949. 265. o.

⁸⁹ Uo. 123. o.

2. Tehát egyik meghatározás sem „a reálisan létező mindenséget jelöli a maga egészében”⁹⁰, bár különböző a kettő megszövegezése.

3. Mindkét meghatározás az anyagot a materializmus szellemében a tudattól való elvi különbségével határozza meg. Engels az anyagot mint *testileg* létezőt fogja fel, mint nem-szellemit, mint attól független „testi” létezőt.

Meg lehet-e önmagában határozni az anyagot? Bele lehet-e a tudatot az anyag fogalmába foglalni? Lenin azt mondja: nem.⁹¹ Azt írja, hogy „ha halatlán értelmetlenséget mondanak a machisták, amikor a materialistáktól az anyag oly meghatározását követelik, amelynek más volna a lényege, mint annak megisméltése, hogy az anyag, a természet, a lét, a fizikai — elsődleges, a szellem, a tudat, az érzet, a pszichikai pedig — másodlagos”.⁹² Lenin *elvileg* leszögezi, hogy az „alapfogalmak más meghatározása” nem lehetséges, mert a valóságnak *csak két elvileg* különböző területe van, és a filozófia két legáltalánosabb fogalma — a filozófia alapkérdése — éppen ezt tükrözi, így az anyag *csak* a tudattal szemben határozható meg, úgy hogy viszonyukra mutatunk rá. Tehát sem az anyagnak, sem a tudatnak a marxizmuson belül nem lehet elvileg kétféle meghatározása. Lenin az általa megfogalmazott anyagfogalmat „filozófiai”-nak és „ismeretelméleti”-nek is nevezi.

Sipos elvtárs anyagfelfogása ellentmond a marxizmus—leninizmus klasszikusai anyagra vonatkozó megállapításainak, amennyiben az anyag „lételméleti” meghatározásáról beszél és ezt *elvileg* megkülönbözteti annak ismeretelméleti meghatározásától annyiban, hogy abba a tudatot is belefoglalja. Így a marxista filozófia — Sipos elvtárs által önkényesen — „lételméletinek” nevezett részében elmosza az idealizmus és materializmus, az anyag és tudat ellentétét, hiszen az alapvető kérdés csak *formálisan* tehető fel, *tartalmilag* értelmét veszítette, mert a tudat anyag, és csak annyiban különbözik *belsőleg*, mint az anyag bármelyik formája bármely másiktól. Az anyag — tudat ismeretelméleti ellentéte pedig *csak* „lételméleti” egységén *belül* (azaz a tudat is anyag — felfogáson belül) áll fenn, így az ismeretelméletben is el van mosva a filozófia alapvető kérdése és a metafizikus, vulgáris materializmus, valamint a dialektikus és történelmi materializmus ellentéte.

Sipos elvtárs erőszakoltan azzal próbálja saját álláspontját igazolni, hogy Lenin megmaradt az anyag-tudat ismeretelméleti szembeállításánál, mert a szubjektív idealizmus az ismeretelméleti problémákat állította középpontba.⁹³ Mintha Sipos elvtárs nem értette volna meg, hogy Leninnek a szubjektív idealizmus felett gyakorolt megsemmisítő bírálata mindig abban csúcsosodik ki, hogy a „tisza” ismeret területéről a gyakorlat területére kényszeríti „kilépni” őket, azaz mindenütt *kívül* viszi, *túl* viszi az ismeretelmélet határain, kimutatva, hogy van anyag a tudaton kívül, van a tudattól függetlenül létező objektív realitás. Sipos elvtárs először a „mindenséget” azonosítja az anyaggal. Azután megteszi az anyag-tudat ismeretelméleti megkülönböztetését, ellentétét, hiszen a klasszikusok is megtették. De érzi, hogy ez a második meghatározás az elsővel ellentétes, mivel az „ismeretelméleti értelemben vett” tudat (az anyaggal ellentétes tudat) így kívül reked az anyaggal azonosított

⁹⁰ Sipos: Az anyag és tudat viszonyának dialektikus felfogásához. Magyar Filozófiai Szemle, 1960. 3. sz. 455. o.

⁹¹ Lenin: Materializmus és empiriokriticizmus. 141, 142, 148. o.

⁹² Lenin: Materializmus és empiriokriticizmus. Szikra, 1949. 142. o.

⁹³ Sipos János: Id. mű. 455. o.

mindenségen. Ezért aztán Sipos elvtárs végeredményben, ha következetlenül is, kénytelen ismeretelméleti vonatkozásban is megtagadni a tudat eszmei, pszichikai, nem-anyag jellegét.

De ha belefoglalom az anyagba a tudatot, akkor az anyag — legalább is részben — szellemivé válik (ez tulajdonképpen idealista tendencia), elrelativizálódik az anyag és tudat elvi ellentéte és vele az idealizmus és materializmus elvi ellentéte. Erre az elrelativizálásra utal az a mondata, amelyben megrója a szektás, „baloldali” opportunistákat, hogy „kirekesztették” „a társadalmi tudatot... a társadalom *objektív* (kiem. G. J.) folyamataiból...”⁹⁴

Nem lehet a tudatot belefoglalni — semilyen vonatkozásban sem — az anyagba anélkül, hogy újjá ne „teremtenénk” a tudat „reális létét”, hiszen ha anyaggá teszem, azt is jelenti, hogy elvileg ugyanolyan reális és önálló létezővé teszem, mint az anyagot.

C) Az anyag-tudat viszonyának metafizikus materialista és marxista felfogásának különbsége. A világ egysége. Monizmus

Sipos elvtárs álláspontja a materialista monizmus tagadása. Szerinte ellentétben áll a materialista monizmussal az, ha valaki elismeri az anyag és tudat *elvi* különbségét. Hogyan *egy*, ha *kétféle* a világ? „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 nem-anyagi jelenségek sorát kell megkülönböztetnünk. ... Azok, akik ilyen módon a világot elkerülhetetlenül egy anyagi és egy nem-anyagi részre szakítják, ellentmondásba kerülnek saját materialista monizmusukkal... Ténylegesen erre a következtetésre, *a világ megkettőzésére* jut irodalmunk egy része.”⁹⁵

Sipos elvtárs hibája abban áll, hogy a „megkülönböztetést” és „elszakítást” azonosítja; az egységet *egyedülvalósággá* változtatja, és így a materialista monizmust metafizikus módon fogja fel.

A materialista monizmust Lenin nem úgy fogja fel, ahogyan Sipos elvtárs:

„A »szellem és a test« dualizmusának materialista kiküszöbölése (vagyis a materialista monizmus) azt jelenti, hogy a szellem nem létezik a testtől függetlenül, hogy a szellem másodlagos, az agy funkciója, a külső világ visszatükröződése. A »szellem és a test« dualizmusának idealista kiküszöbölése (vagyis az idealista monizmus) azt jelenti, hogy a szellem *nem* (kiem. Lenin) a test funkciója, hogy következésképpen a szellem az elsődleges... A »szellem és a test dualizmusa« kiküszöbölésének e *két*, homlokegyenest ellenkező módszerén kívül *semmiféle harmadik módszer nem lehetséges, ha csak nem számítjuk az eklekticizmust, vagyis a materializmus és idealizmus értelmetlen összezavarását.*”⁹⁶ (kiem. G. J.)

⁹⁴ Uo. 456. o.

⁹⁵ S ipos János : Uo. 453. o.

⁹⁶ Lenin : Materializmus és empiriokriticizmus. Id. kiad. 81. o.

A tudat az anyag terméke, tőle elválaszthatatlanul „beleszővődött” gondolati — azaz nem anyagi — képmása. Az anyag a tudat létrehozója, alapja, fenntartója, hordozója és törvényt-adója. *Tartalmilag* az anyag képmása, és éppen mert képmása és nem tőle független, önálló, *más* tartalommal bíró lét — egységben állnak. A tudat csak akkor állna szembe a világ anyagi egységével, ha az anyagnak nem képe lenne, hanem tőle független, önálló tartalommal bíró realitás. Ha a tudat *ugyanolyan* önálló és ugyanolyan realitású volna, mint az anyag, akkor valóban kérdéses lenne, hogyan hozhat létre az anyag egy vele minden szempontból *abszolút* ellentétes létezőt, akkor problémává lenne a monizmus és a világ egysége. Az anyagnak *abszolút* ellentéte nincs; tudattal való ellentéte *csak abban a vonatkozásban* abszolút, hogy az egyik *szubjektív* — azaz nem-anyagi, eszmei — *kép*, a másik *objektív* — azaz tárgyi, dologi, anyag — *realitás*. Ha azonosnak vesszük elvileg a tudatot az anyaggal, ezzel az anyaggal azonos „sorba” helyezzük, és ezzel, ebben a felfogásban, a tudat ugyanolyan realitás lesz mint az anyag. És ez veszélyezteti a világ anyagi egységét. Megoldásként csak az marad hátra, hogy a tudatot fel kell oldani az anyagban, de így nemcsak a tudat válik azonosná az anyaggal, hanem az anyag is a tudattal.

Engels és Lenin „a mozgás — mind a külső világ, mind az emberi gondolkodás mozgása törvényeiről — a *törvények két soráról*” (kiem. G. J.) beszéltek — „melyek... annyiban különbözök...”, hogy az egyik „tudatos”, a másik „külső szükségesség”.⁹⁷

A világ egységének kérdése: az anyag-tudat viszonyának kérdése; az a kérdés, hogy *melyikből és melyikkel magyarázzuk a másikat*, és nem az, hogy azonosítjuk, feloldjuk, eltüntetjük az egyiket a másikban.

A marxizmus klasszikusai sohasem a tudat mibenlétére vonatkozóan mondják, hogy anyagi, hanem *eredetére* és a *világ természetére*. Ez az utóbbi pedig semmi egyebet nem jelent, mint hogy egy elvből, az anyagból magyarázzunk mindent — a tudatot is —; tehát a materialista monizmust. Sipos elvtárs hibája itt abban áll, hogy az általában vett természetet, világot, létet azonosítja az anyaggal, ami a monizmust is „kiküszöböli” — nem dualista értelemben, hanem abban az értelemben, hogy likvidálja, „harmadik-utas” módon. Lenin minden ilyen „harmadik módszert” következetlennek, „eklekticizmusnak” nevez.

Az anyag és tudat *elvi különbsége és e különbség abszolutizálása* — két kérdés. Lenin figyelmeztetésében,

— 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”, „A...nem szabad ezeket szertelenül, 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...”⁹⁸ —

⁹⁷ Lenin : Materializmus és empiriokriticizmus. Id. kiad. 152. o.

⁹⁸ Uo. 246, 248. o. (Idézi Sipos János: id. mű. 455. o.)

nem az anyag és a szellem, pszichikai és fizikai elvi ellentétét teszi viszonylagossá, hanem az olyan felfogás ellen lép fel, amely az anyag és tudat elvi ellentétét mint *abszolút, túlzott, elszakított, elkülönített ellentétét* fogja fel. Lenin szószerint utal arra, hogy az anyag és tudat *ellentétének* viszonylagossága azt jelenti, hogy „az anyagnak a szellemtől való *különbsége... nem túlzott*”⁹⁹ (kiem. G. J.), és így ez nem is értelmezhető úgy, hogy nem is elvi; azaz hogy a tudat nem pszichikai, szellemi valami. Más az anyag és a tudat, a fizikai és szellemi *ellentéte*, és más ennek az ellentétnek az *abszolút* jellege. A tudat anyaggal való kapcsolatának viszonylagossága nem jelent semmi egyebet, mint hogy a tudat mint az anyag pszichikai, szellemi, nem-anyagi képmása, elválaszthatatlan az anyagtól, „beágyazott” az anyagba, az anyagból ered, anyagi formát ölt és az emberi anyagi munkatevékenységen keresztül módosítja az anyagot; nem jelent egyebet, mint azt, hogy a tudat csak az anyag *viszonyában* létezik.

A mai marxista—leninista filozófiai irodalomban nem az a hiba, hogy az anyagi és szellemi dolgok „két soráról” beszélnek, hanem az a hiányosság áll fenn, hogy nincs kellőképpen kidolgozva a tudatnak mind szélességben, mind mélységben történelmileg változó visszahatása az anyagi világra. Sipos elvtárs észreveszi ezt a hiányosságot, de ezeket saját koncepciójának szemszögéből kifogásolja és saját felfogásának igazolására próbálja felhasználni. Sztálin „Anarchizmus vagy szocializmus?” című művében nem hiba az, hogy „egyugyanazon természet két *különböző* (kiem. G. J.) formájáról” beszél, „egységes és oszthatatlan természet” — „anyagi és eszmei formájáról”. Abban igaz van Sipos elvtársnak, hogy Sztálin említett művének *egyetlen félmondatában* dualista színezetű a monizmus megfogalmazása, amit Sipos elvtárs is idéz: „... a monizmus *egyetlen elvből* — az anyagi és eszmei formával bíró természetből vagy létből indul ki...”¹⁰⁰. Sipos elvtárs ebben a félmondatban jelöli meg a marxista irodalomban található „metafizikus”, „dualista” torzítás „közvetlen elméleti forrását”¹⁰¹. Ugyanakkor figyelmen kívül hagyja, hogy Sztálin ugyanazon az oldalon többször helyesen fogalmazza meg a marxista monizmus lényegét. Sipos elvtárs súlyos elvi hibába esik, amikor a világ anyagi egységét az anyag-tudat anyagon belüli azonosságának, egységének kérdésévé változtatja.

A világ anyagi egysége azt jelenti, hogy az anyag és tudat egységben állnak, és ennek az egységnek az *alapja* az anyag. Az anyag-tudat marxista értelemben vett egysége nem azt jelenti, hogy a tudat anyag, hanem azt, hogy a tudat az anyag *terméke*, hogy a tudat létrejöttében és létében elválaszthatatlan az anyagtól, hogy a tudat *tartalmilag* azonos az anyaggal annyiban, hogy *szubjektív, szellemi formában* az anyagot tükrözi, hogy végső soron semmi más nincs a tudatban, mint ami a tőle független realitásban. Engels ebben az értelemben — tehát ha Sipos elvtárs terminológiáját használjuk — *éppen* ismeretelméleti értelemben beszél az anyag-tudat „*azonosságáról*” (és nem „*lételméletileg*”), és ezen nem ért semmi egyebet, mint azt, hogy a tudat tartalma az objektív, anyagi realitásnak megfelel.¹⁰²

*

⁹⁹ Lenin : Materializmus és empiriokriticizmus. Id. kiad. 246. o.

¹⁰⁰ Sztálin Művei, I. köt. Szikra, 1949. 334. és 343—44. o.

¹⁰¹ Sipos J., 456. o.

¹⁰² Engels : Ludwig Feuerbach . . . M-E. Vál. Műv. II. köt. Szikra, 1949. 365. o.

Sipos elvtárs álláspontját — mint arra rámutattam — a vulgármaterializmus és a marxizmus összekeverése, összeegyeztetése jellemzi. Összekeveri és elrelativizálja a XVIII. századi polgári materializmus és a marxista materializmus minőségi különbségét az adott kérdésekben. Ebből az álláspontból kiindulva harcol a marxista filozófia állítólagos dualista hibái ellen, s eközben a dialektikát eklekticizmussal cseréli fel; a hamis azonosítások és téves megkülönböztetések egész sorát követi el. A polémiát úgy folytatja, hogy a helyes marxista állásfoglalást kifejező részeket idézi a mai marxista irodalomból az anyag és tudat elvi különbségére vonatkozóan, és figyelmen kívül hagyja azokat, ahol a tudat anyagi eredetét, az anyagtól való elválaszthatatlanságát és az anyag által való meghatározottságát, — tehát egységét tárgyalják. A klasszikusoktól pedig a tudat anyagi eredetét emeli ki és értelmezi át saját álláspontjának megfelelően.

Következetesnek feltüntetett álláspontja kialakításában úttörőnek tekinti Sz. L. Rubinstein álláspontját. Azonban abból, amit Rubinsteinből idéz és ahogyan álláspontját jellemzi, az derül ki, hogy az itt tárgyalt főkérdésben álláspontja ellentétes Sipos elvtárs felfogásával, amit Sipos elvtárs mint következetlenséget kifogásolt. Teljesen érthetetlen tehát, hogy minek alapján nevezi Rubinstein álláspontját felfogása úttörőjének. Rubinstein álláspontja megegyezik a marxizmus—leninizmus klasszikusainak álláspontjával, de mivel a klasszikusokat felületesen kezeli, Rubinstein álláspontját is felületesen és önkényesen értelmezi. Mivel Rubinstein álláspontja a legfőbb kérdésben nem azonos, még csak nem is közeledik Sipos elvtárs álláspontjához, ezért — és mert munkásságának jellemzése és értékelése külön írást igényel — részletesebben nem foglalkozom vele. Álláspontja előkészítőjének nevezi V. P. Tugarinov, a tárgyalt kérdésben elfoglalt álláspontját is. Tugarinov álláspontja az anyag-tudat különbségére vonatkozóan sok szempontból azonos Sipos elvtárs álláspontjával, csak sokkal ingadozóbb. Az egyik mondatban arról van szó, hogy „A tudat... az érzetek, gondolatok, érzések és eszmék összessége. Az eszmei mindig az anyagi tükrözése”. Idézi helyeslőleg I. V. Sztálint, hogy „a tudat a lét formája”, de nem anyag, és Lenint, hogy „a tudat is »valóságos«, azaz létezik”, a másik mondatban pedig arról ír, hogy a tudatnak „csak ontológiai vonatkozásban van léte... Ismeretelméleti szempontból... nem tartozik bele a lét fogalmába”. Most a kérdés az, hogy létezik-e vagy sem? Vagy talán a lét fogalmába nem tartozni megenged még valamilyen létezés számára? Ontológiailag a tudat „a valóság valóságos jelensége”, ismeretelméletileg „a lét tükrözője”. Nem tudni, hogy „a valóság valóságos jelensége” itt anyagot jelent-e vagy sem, mert a lét és anyag fogalmát előzőleg csak annyiban különítette el, hogy az „anyag fogalma... mélyebb, tartalmasabb, mint a lét fogalma”. A másik esetben, egyrészt arról van szó, hogy a tudat „az anyagi jellegű neurodinamikus folyamat... eredménye”, hogy „lehetően nem látni a folyamat és a folyamat eredménye, terméke közötti különbséget”; és utána pedig arról, hogy „A mondottakból világosan következik, hogy a tudat nem »egyszerűen« csak objektív és nem »egyszerűen« csak szubjektív, hanem az objektív és szubjektív egysége. A primátusság, az elsőbbség ebben az egységben az objektívet illeti meg.”¹⁰³ A mondottakból ez egyáltalán nem következik.

¹⁰³ Voproszi Filozofii. 1958. 1. sz. 16—18. o.

Tufgarinov álláspontja abban tér el Sipos elvtárs álláspontjától, hogy elveti azt, hogy a tudat objektív oldala azonos lenne valamilyen módon is a „tudati jelenségek alapjául szolgáló fiziológiai” folyamatokkal. Ugyanakkor ezt a „felsőbb idegműködést” is, mint a tudatot, egyaránt objektívnek és szubjektívnek tartja. Ez az álláspont az objektív és szubjektív különbségét elvileg elrelativizálja.

Ezzel az állásponttal kapcsolatban Georg Klaus: Jezsuiták, isten, anyag c. könyvét is meg kell említeni. Klaus szerint „Helyes az a megállapítás — Dietzgennek ellentétben —, hogy a tudat, a szellem vagy a gondolat nem anyag... se nem az anyag meghatározott formája...”, hanem „... az anyag meghatározott mozgásformájának tulajdonsága...” még pedig... „különleges tulajdonsága. Az anyagnak vagy az anyag egy részének összes tulajdonságai természetesen *anyagiak*”. Indoklás: „Ez egyszerűen az alany és állítmány nyelvtani viszonyából következik”, „A logika törvényei tehát arra készítetnek bennünket, hogy a tudatot anyagnak tekintsük, mert különben értelmét veszti az az állítás, hogy a szellem, a gondolkodás stb. az anyag különösen magasrendűen szervezett tulajdonsága. Itt persze egy és ugyanazon dolog két különböző meghatározásáról van szó, ... egyszer a filozófia alapkérdésének meghatározásáról...”, amelyben „... az anyagnak és a tudatnak szemben kell állni...”, „másszor pedig a tudatnak a világ anyagi rendszerében elfoglalt helye meghatározásáról...”, melyben „... az anyag és a tudat elválaszthatatlanul egybekapcsol, és nem választható el egymástól... Az egyik állítás kizárólag az ismeretelméletre vonatkozik, a másik ellenben az ontológiára. Ezért a két állítás teljes egészében összefér egymással”.¹⁰⁴

A probléma mindkét esetben tulajdonképpen lényegében ugyanaz, ami Sipos elvtársnál, csak kevésbé kimondottan megfogalmazva, így itt külön elemzés és bírálat tárgyát ezek az álláspontok nem képezik, pusztán az álláspontok megközelítő azonosságára való rámutatás céljából kerültek megemlítésre.

Mindkét álláspont — különösen G. Klaus álláspontja — azt az Engels által a tudatra vonatkozóan világosan feltett két kérdést, hogy mi a tudat és honnan származik, — a tudat jellegére és eredetére, az anyaggal való kapcsolataira vonatkozó kérdések viszonyát véti és torzítja el. Kitérítik a tudat *mibenlétére* vonatkozó kérdést oly módon, hogy belefoglalják — így vagy úgy — a másik kérdésre vonatkozó problémákat is. Így a tudat *mibenlétére* adandó válasz szükségképpen kettős — és elvileg (nemcsak logikailag) súlyos ellentmondáshoz vezet — anyagi is, meg nem is. Az ellentmondást fel kell oldani, mert súlyosan érinti a filozófia alapvető kérdését, az anyag fogalmát, az ismeretelméleti alapproblémákat, a világ egységét, a marxista filozófia rendszertani problémáit. A feloldás módja a bírált álláspontoknál az, hogy a *tudat mibenlétének*, a tudatnak, kettős vonatkozása van: ontológiai és gnoszeológiai. Az egyik vonatkozásban a tudat anyagi vagy anyag, a másik vonatkozásban nem. Véleményem szerint ez súlyos elvi következményekkel járó elkomplicálása annak a világos marxista álláspontnak, amit Engels is megfogalmaz: a tudat *eredetére* nézve, „honnan valóságára” nézve anyagi, ami azt jelenti, hogy az anyagból lett, attól elválaszthatatlan, arra visszahatva anyagivá lesz, *mibenlétére* vonatkozóan az anyag szubjektív, szellemi képmása az anyagnak.

¹⁰⁴ Georg Klaus : Jezsuiták, isten, anyag. Kossuth, 1960. 173—176. o.

A szó filozófiai értelmében arra a kérdésre, hogy *mi* a tudat, csak az utóbbit lehet válaszolni *minden vonatkozásban*, és hogy anyagi, az *minden vonatkozásban* csak a tudat eredetére vonatkozó kérdésre válaszolható.

*

Azt tekintetem elsősorban feladatommak, hogy rámutassak arra az ellentétre, ami Sipos elvtárs álláspontja és a marxizmus klasszikusainak álláspontja között fennáll. Ezért csak a legfőbb elvi problémákkal foglalkoztam és azokkal is ebből a szempontból. Úgy gondolom, hogy erre azért van ma általában is szükség, mert az anyag-tudat viszonyát illetően még számos szaktudományos részkérdés megoldatlan; és ebből kiindulva többen átértelmezik, problematikussá igyekeznek tenni a tudományos következetességgel tisztázott általános *elvi* álláspontot is. Ezzel nem azt akarom mondani, hogy itt nincsenek elvileg tisztázandó *részkérdések*, amelyek csak a fiziológusok, pszichológusok, filozófusok stb. közös munkájával oldhatók meg.

Gondi József

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

A szociografikus irodalom fellendülése

(SziJ Rezső: Várpalota, Szamos Rudolf: Barakkváros, Földeák János: Pesterzsébet)

Az a politikai szükséglet, amely napjainkban a filozófiát és a társadalomtudományokat a valóság felé való fordulásra ösztönzi, a helyesen értelmezett időszerűség igénye, a szocialista építés menetközben felmerülő problémáira választ követelő tudományos szükséglet, életre hívott egy sor próbálkozást a szociológia területén, és az irodalmat arra is ösztökéli, hogy mélyen elemezze a maga anyagát. Természetes tehát, hogy mindenfelé találkozzunk műkedvelő „felmérésekkel”. Divattá váltak a kérdőívekkel folytatott dilettáns vizsgálatok. Ebben a légkörben az lenne a természetellenes s meglepő, ha a szociografikus irodalom terén pangást tapasztalnánk, hiszen ezen a téren sok a meglehetősen ismert, tiszteletre méltó példa. Olyan szépen megírt, okos írásokra gondolunk, mint Erdei Ferenc, Illyés Gyula, Féja Géza munkái.

A három írás,* amelyet az utóbbi hónapok bő terméséből kiszemeltünk, háromféle műfajt reprezentál: helytörténeti és szociografikus monográfiát, irodalmi és szociografikus portrészorozatot és szociografikus-irodalmi tanulmányt. A műfaji meghatározás, mint látható, mindegyik alkotásnál külön-külön is kettős. Mégis együtt foglalkozunk e művekkel, mert azonos szükséglet szülöttei, mert lényegében mindhárom a szociografikus irodalom új hajtása. Mindegyiküknél más a megírási forma, a terjedelem. SziJ Rezső programként tűzi maga elé, de Földeák és Szamos is próbálkozik — az irodalmi forma keretében a valóság nem irodalmi, hanem társadalomtudományi megközelítésével. Közös az is, hogy az írók pártosan, a marxista—leninista világnézet alapján, a

szocialista építés eredményeit nyíltan helyeselve és annak szemszögéből vizsgálják meg a múltat is, és ennyiben — bár folytatásai a régi szociografikus irodalomnak — ugyanakkor teljesen mai, újgyökerű sarjak is.

Az a nem kevésbé fontos jellemvonás is összekapcsolja a három írást, hogy bennük a hatalomra jutott magyar munkásosztály kutatja a maga múltját és jelenét. Várpalota, a sok vihart megért bányászvidék, így kerül Pesterzsébet mellé, és a város peremén élők nehéz világát mutatja be a Barakkváros is, azt példázva és bizonyítva, hogy nálunk a felszabadulás előtt nyomorbarakkokban és tömegszállásokon kellett élnie a munkanélküliség csapásaitól sújtott magyar törzsmunkásság jórészének is és nemcsak a lumpenproletariátusnak. Lehetetlen megindultság és felháborodás nélkül olvasni a vérlázító tényeket a palotai bányászok, az erzsébeti prolik vagy a Valéria szegényeinek életéről. Csak az tudja becsülni a magasságot, aki megismerte a mélységet is, és a szocialista Magyarország munkásainak meg kell ismerniük a megtett nagy utat, amíg a múlt szakadékaiból felverekedték magukat a mai magasságokig.

A három műnek a közös sajátóságok mellett vannak figyelemre méltó egyéni vonásai is és ezért nem lesz érdektelen, ha egyenként is megismerkedünk velük.

1. SziJ Rezső: Várpalota

A könyv alcíme: Fejezetek a város történetéből. A kiadó és maga a szerző is *helytörténeti monográfiának* nevezi. Eleget a tartalomjegyzék pusztá felsoro-

* SziJ Rezső: Várpalota (Gondolat); Szamos Rudolf: Barakkváros (Kossuth); Földeák János: Pesterzsébet (Kortárs 1960. 12. szám).

lása is ahhoz, hogy világossá váljon: áldozatkész és szorgalmas gyűjtőmunka eredménye az a gazdag életanyag, amelyet a mű magában foglal. A szerző a helytörténetírás jelentőségével foglalkozik néhány oldalon, majd a földrajzi adatok, talaj- és vízviszonyok, a növény- és állatvilág ismertetése után rátér a régi Várpalota leírására. Ebben a részben elmondja a település történetét 1440-től 1944-ig, foglalkozik Várpalota nevének eredetével, a magánbirtokosok korával, a törökvilág eseményeivel. Egy fejezet megvona a város török korszakának gazdasági és népesedési mérlegét, tárgyalja a vallási viszonyokat, a katolicizmus és protestantizmus harcát. Érdekes levéltári anyagok és a fellelhető történelmi dokumentumok alapján bemutatja a felemelkedő, majd a hanyatló város életét, az ipar és kereskedelem kialakulását. Nagy együttérzéssel ecseteli a helyiipar 1836-ban elkezdődő pusztulását, leírja a meglehetősen sivár szellemi életet. Régi jegyzőkönyvek, sajtóhagyományok alapján megrajzolja a várpalotai szénbányászat múltját, leírja a munkásmozgalmak kezdetének hősi emlékeit, foglalkozik a Horthy-korszak szomorú éveivel és hűséges krónikásként elmondja a háború pusztításainak szörnyű tényeit. Ennek a résznek módszere inkább történeti és e rövid beszámoló terjedelme nem teszi lehetővé, hogy részletesen foglalkozzunk a múlt bemutatásának történeti eszközeivel. Inkább a dokumentumokat, forrásmunkákat ismerteti, kivonatolja és csak a legújabbkori résznél tér rá a statisztikai anyagok komolyabb vizsgálatára, foglalkozik olyan problémákkal, mint a népesedés alakulása, rétegződése és más kérdésekkel. Azzal se kívánok mélyebben foglalkozni, hogy helyese-e az amúgyis nagy terjedelmet növelni egy Shelley-vers teljes leközlésével, vagy szerencsés választás volt-e minden megjegyzés nélkül hozni egyaránylagterjedelmes idézetet Macartney professzortól, elhallgatva ugyanekkor, hogy a „derék” professzor halálos ellensége a szocialista Magyarországnak, aki a Nyugatra menekült fasiszta elemekkel együtt naponta sírja vissza Horthy világát.

Mindenesetre már a könyv e részénél is kívülaglanak a helytörténeti módszer súlyos korlátjai. Foglalkozik például a bányászaton belüli rétegződéssel, a vágárok és csillések közötti ellentétekkel, a bányászlet kétlakiságával, de ennek az életformának mélyebb okait nem kutatja, a jelenségeket egyszerűen megállapítja s nem elemzi.

Az író könyve második felében az új Várpalotával foglalkozik, a város törté-

netét adja a felszabadulástól máig. Könyvének e részében megmutatja a mezőgazdaság útját. Foglalkozik Várpalota közegészségügyi és kulturális helyzetével, aztán a műemlékvédelem témája következik, majd a mű legjobb része: az élet-színvonal emelkedésével foglalkozó fejezet. A mű végén Szij Rezső képet ad az új társadalom közösségi emberéről, megvona a két világ mérlegét, és végül ismerteti a palotai bányászahagyományokat. Bő jegyzetanyag, adattár, irodalomjegyzék, térképek és szép felvételek gazdagítják a terjedelmes művet.

A szociografikus irodalom szempontjából bennünket főként a könyv második fele érdekel. Figyelemre méltó az a fejlődés, amelyet a nagyarányú pusztulásnak kitett város a felszabadulás után úgyszólván évek alatt megtett, és hitelt érdemlően bizonyítja valamennyi fejezet szinte minden sora, hogy a felszabadulás után és különösen 1949 óta minden év évtizedeket jelent. Az városépítés, az ipar, lakások száma, az egészségügy, a kulturális fejlődés terén forradalmi ugrást jelent 1945; és a felszabadulás valóban gyökeres fordulat, teljes cezura a múlthoz képest. Az író jól ismeri a maga anyagát és jól látja a változásokat. Szép az a fejezet, amely a népesedési arányok változásaival, a demográfiai adatok elemzésével foglalkozik. Érdekes, ahogyan vizsgálja a mezőgazdasági terület zsugorodását, a mezőgazdasággal foglalkozó lakosok számának állandó apadását. Szép, bár túlrészletezett a műemlékvédelemről szóló fejezet. A könyv legjobb része az az elemzés, amely sokoldalúan foglalkozik a várpalotai lakosok életszínvonalának elemzésével, a tapasztalható kiegyenlítődéssel az életviszonyok terén, és a reálkeresetek alakulásának rajza is figyelemre méltó. Kár, hogy ebben a részben is csak felmutat, de mélyre nem ás. Elmondja például, hogy évente félezer azoknak a bányászoknak a száma, akik a városban munkahelyet találnak, és akik máshová mennek — rejtve marad azonban ennek a jelenségnek oka. Elmondja, hogy a különféle városi iskolákban arányszámánál kisebb a parasztyerekek száma, de adós marad a mierttel. Feladja a kérdést: miért nincs közönsége Várpalotán az igazi kultúrának. A felelet azonban erőtlen és semmitmondó. Megemlíti, hogy a bányászcsaládok gyermekei nem szívesen vállalják a bányászmesterséget, de elmarad az elemzés.

Hol keresendő a fogyatékoság gyökere? Foglalkozhatnánk a stílrisi gyengeségekkel, a szerkezeti zavarokkal, a felesleges ismétlésekkel, a belső aránytalansá-

gokkal a terjedelemben és az egyenetlenséggel az egyes fejezetek kidolgozása terén. Mindez azonban, bár nagyon fontos, nem vezetne az alapvető okokhoz. Véleményem szerint annak, hogy ez a nagy szorgalommal megírt munka a maga tiszteletre méltó célkitűzéseit nem érte és nem érthette el, a következőkben keresendő: a helytörténeti és szociografikus módszer alkalmazása lehet arra, hogy adatokat közöljön, tényeket és megfigyeléseket leírjon, de a mélyebb összefüggések feltárására alkalmatlan. Megkeresni az összefüggést olyan jelenségek között mint: a mezőgazdaságilag művelt terület zsugorodása és a tény, hogy a családok Fehérvárra és Veszprémbe járnak piacra; vagy a kulturális élet elhanyagolt-sága és a nagyarányú munkásvándorlás között — hogy az izgalmas társadalmi jelenségek közül csak néhányat említ-sünk — a kapcsolat ezek között mélyebb, mintsem azt az egyszerű adatközlés fel-tárhatná. Még a rendelkezésre álló statisztikai adatokat is szűrően és egymástól elszigetelve hozza, nem pedig dinamikusan, a számokat egymással szembeállítva. A napisajtó szürke közleményeire emlékeztet például a kulturális helyzetről szóló be-számoló, amely ráadásul többet beszél arról, hogy a szerző szubjektív megítélése szerint mit kellene csinálni, mint arról, hogy mi van, és annak, ami van, mi az oka.

A könyv hibáinak másik forrása a fel-színesség, amely néhol egyenesen zavaros és tudománytalan megállapításokra kész-teti a szerzőt. Vajon ki hiszi el, hogy Várpalotán azért költenek el minden száz forintból tizenhetet italra, mert nincs elég elsőosztályú vendéglő, hiszen a harmad-osztályú Palota szálló forgalma sem ki-elégítő? Vajon a komoly hangversenyek látogatottságának alacsony volta azon múlik-e, hogy a tanács népművelési szervei és az üzemi kulturális irányítás között sűr-lődások vannak? A pusztá kiemelés is plasztikusan bizonyítja, hogy enyhén szólva furcsa az a mód, ahogyan Szij Rezső a nők helyzetét a szocialista építés során megítéli. „Nem annyira apák és fiúk állanak szemben egymással, mint inkább anyák és gyermekek. A férfiak rugalmasabbak, könnyebben értik meg az új kö-rülmények közt fellépő igényeket, és könny-nyebben szabják ehhez magukat. Nem így az asszonyok: konzervatívabbak, bizonyos hagyományokra érzékenyebbek, s talán egy és más tekintetben igazuk is van. Kezdetben azért félnek minden újtól, mert hátha kiszolgáltatottságukat fokozza, a csalá-di élet megegyezését hozza magával. Az asszonynak ott, ahol gyermekek is van-nak, s Várpalotán általában vannak,

jobban meg kell gondolnia, lesz-e kijöve-tele onnan, ahová a férj vállalkozó kedve be-viszi. Természetesen van olyan rétege is a női társadalomnak, amely kapva kap mindenben, ami modernnek látszik, főleg, hogy megszabaduljon az erkölcsi felelősség-érzettől, mind egyéni, mind pedig közös-ségi vonatkozásban.” (450. o.) Arra úgy látszik a szerző nem is gondolt, hogy az asszonyok felfogását, társadalmi tudatát is létük, életkörülményeik határozzák meg. Dolgoznak a természetben és viselik jórészt a háztartás, a gyermeknevelés gondját is. Kevesebb a lehetőségük, a szabadidejük, hogy megismerkedjenek az újjal és meg-szokják mindazt, ami modern. Ennek elle-nére azonban — bár a régi szokásoktól, háztartási formáktól, elavult kötöttségektől való megszabadulás éppen ezért las-sabban megy — a gyerekek bölcsődei, vagy óvodai nevelése, a napköziotthon vagy a háztartási gépek használata, a szórakozás modern eszközei rohamos gyor-sasággal terjedtek el, bizonyítva azt, hogy a női társadalom nagyrésze örömmel fo-gadja azt, ami valóban modern. Várpalotán is — mint mindenütt az országban — új társasági formák alakultak ki. A családi élet, az erkölcsi szokások stabilizálódtak. A bevált új állandósult a konzervatív formák terhére és nem fordítva.

A kispolgári konzervativizmus zavaros megnyilvánulásai más helyeken is mutatkoznak. Amit az író a földhöz kötöttséggel szemben mint függetlenséget dicsér, az nem más, mint az élet nyárspolgári fel-fogása. „A törzsgárda azonban már tudja: nincs nagyobb függetlenség, mint meg-dolgozni a napi nyolc-kilenc órát, zsebre-vágni a két—két és félezer vagy ennél is több forintot, megvenni a mosógépet, a porszívót, a világvevő rádiót, sőt a televíziós készüléket... Kijövet a bányából megmosakodni az új fürdőben, utána fel-hajtani a megszokott polár sőröket, élni a kényelmes otthonban, szórakozni”. (455. o.)

Nem szabad tudományos igényű mun-kában általánosítva leírni olyasmit: „meg-tette-e kötelességét az értelmiség szakmai és közösségi szempontból?” és globálisan úgy válaszolni, hogy: „nem tette meg.” Van valami megengedhetetlen objektíviz-mus az olyan kérdésfelvetésben, amely a vallás és a papság jövőjéről így beszél: Hogy a vallás és a papság az új világban hogyan lesz képes megfogalmazni azt, ami örök lélektani, művészeti, irodalmi, filo-zófiai, etikai stb. igazság, „ennek vizs-gálata még csak jóslások erejéig sem tar-tozik feladatkörünkbe.” Azt reméljük, hogy az író éppúgy tudja erre a kérdésre

a választ, mint a vallás szerepével és perspektívájával foglalkozó tudósok vagy csak egyszerű érdeklődők általában; és nem jóslás, hanem történelmi előrelátás az, hogy az egyház helyett és az egyház elleni harcban a szocialista értelmiség fogalmazza meg, terjeszti a tudományos igazságokat és teszi a maga helyére, a múzeumi tárgyak közé: a „kőbalta és a rokka mellé”, ami az egyházból megmarad. Csak a hamis tárgyilagosság teheti oly puhán megértővé a szerzőt a várpalotai szekták irányában, hogy e szekták létéből azt a következtetést vonja le: „egy ember sem élhet magában, s mivel sokféle az emberi lélek, sokféle közösségre van szükség.” Az író következetesen összekeveri az erkölcsöt a magatartással (például az alázatosság, hajlángással). Az erkölcsöt nagyrészt csak valláserkölcsi kapcsolatok között vagy a szerelmi erkölcs távlatában látja és látatja és súlyos világnézeti tisztázatlanság jele, ha könyvében ilyeneket olvasunk: „Az erkölcsi felelősségérzet hiány — egyéni és közösségi vonatkozásban érte — társadalmunk legégetőbb problémája, sőt az egész mai emberiség leggyötrőbb kérdése.” Egy más helyen pedig így ír: „Az erkölcsi válság, mely korunkat egyetemesen jellemzi.” Lehetséges, hogy a szerző nem hallott arról, hogy korunk alapvető problémája a kapitalizmusból a szocializmusba való átmenet lenne és ennek az átmeneti korszaknak egyik alárendelt, bár fontos kérdése az átmenetiség az erkölcsi fejlődés tekintetében? Szó sincs korunk „egyetemes erkölcsi válságáról”. Ami a korszakra jellemző, a két rendszer békés versenye, és általános válságban a kapitalista rendszer leledzik, ennek részéként pedig súlyos válságjelek mutatkoznak a kapitalizmus erkölcsi világában. Amit a szerző az „új társadalom-közösségi ember” című fejezetben ír, az általában hasznavehetetlen. Amit e részen belül a családról és a nőkről ír, naiv és megmosolyogtató.

Összefoglalva mindazt, amit a könyvről mondhatunk, meg kell állapítani, hogy Szij Rezső könyve, amely a helytörténet-írás és a szociográfia összekapcsolására tesz kísérletet, félig sikerült kísérlet. Dícsérni kell szorgalmát és el kell marasztalnunk tudományos igénytelenségét. Ennek oka nem az, amit a szerző vall: mintha „megírásához egy olyan műben, amely nem a napi érdek szemszögéből vizsgálja a kérdéseket, még nincs meg a megfelelő történelmi távlat”. A tény, az adat önmagában, bármilyen gazdag, soha nem elegendő. A marxista kutatónak a tények mögé kell látnia, le kell ásnia a társadalmi jelenségek okaihoz, fel kell derítenie a

történelmi tendenciák érvényesülési módját, kutatnia kell és láttatnia kell a társadalmi törvények érvényesülését. A marxista társadalomtudomány érzékenysége, biztonsága hiányzik ebből a műből.

2. Szamos Rudolf: Barakkváros

A szerző váltakozó módszerek használatával kutatja tárgyát. Az elmúlt évek során nagyrészt eltűnt és a közeljövőben teljesen eltűnő Valériatelep múltját és jelenét írja le rokonszenves könyvében Szamos Rudolf. Könyve elején megrajzolja a történelmi és politikai hátteret, aztán leírások, portrék, irodalmi riportok következnek. Ezekből az acrképvázlatokból kívánja összeállítani a Valériatelep elmúlt negyven esztendejét. Kezdi a múlt történetével és a korszakhoz kifejező és érdekes térképet mellékel. Leírja a főváros nyomortelepeinek, tömegszállásainak övezetét a Dunától a Dunáig, felsorolja a Lágymányostól az Augusztai-, Zita-, Valériatelepeken keresztül a Dühöngőig és a csepeli Királyerdőig húzódnó nyomorgyűrű egyes telepeit. Egy érdekes fejezetben meggyőzően beszél arról az akcióról, amelynek során jótékonyssággal, templomépítéssel, a Karitással és Róbert bácsival igyekeztek leigázni a nyomorgó és lázadó emberek lelkét. Sajnos, ezen a ponton: a telepi összetétel, a foglalkozási ágak elemzésének, érdekesítő leírását egy novellisztikus portrészorozat váltja fel, amelyben a szerző tizenegy lakás gazdait vonultatja fel. Ez a rész nem hiteles, minden figurájából az író beszél, aki félretolja a szereplőket, helyettük és általuk mondja el véleményét. Ez a megoldás ugyan látszólag „irodalmi”, csak éppen nincs meggyőző ereje. Félreértés ne essék, nem az a baj, hogy ez a rész irodalom, hanem az a hiba, hogy irodalmilag gyenge. A tizenegy lakó házszálynira azonos fordulatokkal, választékos nyelven fejezi ki magát. Ugyanez vonatkozik a mai figurák bemutatására, bár kisebb mértékben. A részeges tanító, orvosjelölt, a helyét megtalált nyomorék munkás, a volt prostituált vagy az új lakások lakói (Karcsiéktól a Csengős Franciig) irodalmilag hitelesebben megírt alakok, de arra nem eléggé alkalmasak, hogy reprezentálják a Valériatelep izgalmas történetét. Amit pedig közben a Valériatelep családi viszonyairól, a nők akkori és mai szerepéről mond a könyv, az kissé hevenyészett. Érdekes fejezet viszont a gyerekekkel foglalkozó rész, azoknak a kérdőíveknek a feldolgozása, amelyek bemutatják a valériatelepi családok megváltozott életét.

A szociografikus feldolgozás korlátait mutatja ebben a könyvben az is, ahogyan a telepiek életének sajátosságait vizsgálja az író: leírja például azt az érdekes jelenséget, hogy milyen élénken él a telep mikro-történetében, az emberek emlékezetében néhány excentrikus figura mint például a fehérorosz emigránsok története. Azt azonban, hogy kik a mai ideálok, mire emlékeznek a közelmúltból, már nem tudjuk meg. Érdekes felismerés az a tény, hogy a telepi családokból a fiúk mentek el, és helyettük a lányok hozták a férjeiket a családba. Okos és szellemes meglátásai vannak a nők áldozatos és hősiszerepéről, de mindennek a mélyebb elemzése hiányzik a könyvből. Vannak a szerzőnek tévedései is. Nem állja meg a helyét például az a nézete, hogy a telepen nem alakult ki saját kultúra, mert megakadályozta azt a városi civilizáció. Ebből a városi civilizációból a telepen édeskeveset kaptak, a város peremén élők életének művészi kifejezése pedig megtörtént József Attila és Derkovic Gyula által, és önmagában semmit sem jelentene, ha a telepen lakók közül akadt volna néhány nótaszerző vagy fúzfaköltő. A telepiek életét, gondjait, vágyait és harcait helyettük és értük József Attila mondta el. (Tartozunk az igazságnak azzal, hogy az egyes fejezeteket a jól kiválasztott József Attila sorokkal vezeti be az író.)

Szamos Rudolf könyve ügyes és bátor kezdeményezés és nagyon jó lenne, ha a rokonszenves író folytatná munkáját és az általa gyűjtött gazdag anyagból mélyebb és hitesebb elemzést kapnánk a barakk-lakók — szerencsére egyre inkább a múltba süllyedő — életéről. Jó lenne tudni arról, hogyan éltek a telepi családok, milyen volt szülők és gyermekek viszonya, mit jelentett a telepi közösség és így tovább. Az író felkészültsége azt a reményt kelti, hogy mindezt meg fogja még írni.

3. Földeák János : Pesterzsébet

Az ismert és neves költő tanulmánya szűkebb hazájáról, Pesterzsébetéről a Kortárs című irodalmi és kritikai folyóirat 1960 decemberi számában jelent meg. Ez az írás is a történelmi fejlődéssel kezdődik és megmutatja Pesterzsébet növekedését 1900-tól, — amikor még 16 000 lakosú nagyközség volt — a közel százezer lakosú mai városig. Mindezt összefüggésben a főváros iparosodásával, a peremvárosok kialakulásával, a főváros negyedik övezetének, — a belváros, a polgár városok, a gyár-

negyedek után a külső proletárövezetek — megszületésével. (Egy szellemes és rövid beszűrés a tanulmány egy más helyén bemutatja a régmúltat is, a település pre-hisztórikus történetét, az első történelmi dokumentumokat 1067-ből, a város történetét 1919-ig, Lenin-városig.) Meggyőző és szellemes annak a kettős folyamatnak ábrázolása, amely Pesterzsébet lakosságának felduzzadását eredményezte. A nyomorgó szegényparasztok a fővárosba törekedtek, s ezen az úton az első állomáshely a város lett. Ugyanakkor a pesti munkások képtelenek voltak megfizetni a drága lakbért és kiszorultak a fővárosból. Maguk építették vályogházaitak legtöbbször, hiszen első generációs emberek lévén jól emlékeztek a falusi építkezésekre. Így alakult ki Pesterzsébet, az „ágyrajáró város”, „a proletár nagyszálloda”, ahogy a néphumor annakidején keresztelte. Nagyon érdekes az a mód, ahogyan megrajzolja a telek-spekulációt, a parcellázást, a természetes magyarázatot az erzsébeti közlekedés, az elhanyagolt utcák keletkezésére. A városnak nem volt saját temetőjére, kölcsön kellett kérnie a szomszéd községektől. Összesen tizenhét közkútja volt és utcáinak negyedrésében nem volt közvilágítás. Jó, ha olvashatunk ilyen hiteles leírásokat az úgynevezett liberál-demokratikus politika „érdemeiről”, és megértjük a felszabadulás előtti időszak örökségének értelmét. Vissza kell térnünk rá újra és újra, mert olyan nagy a csődömg, amelyet kaptunk, és mert sok tekintetben meghatározza lehetőségeinket és fejlődésünk irányát is. Erzsébeten ránk várt a csatornázás, az utcakövezés, a közvilágítás megteremtése, lakás és iskolaépítés, közlekedés, minden, amit évszázadok mulasztásaiból évek alatt kellett pótolni. Földeák tanulmánya végén röviden foglalkozik a pesterzsébeti ipar jellegével, az egészségügyi kérdésekkel, a kereskedelmi viszonyokkal és a kulturális, művelődési helyzettel. Ez a rész azonban hevenyészett, csupán adatfelsorolás. Ahol a szociografikus leírás véget ér, ott kezdődhetne a szociológia. A tanulmány például felveti azt a kérdést, vajon miért van az, hogy Erzsébeten, ahol annyi munkás él, alig volt és van gyárépítkezés. A kérdés azonban válasz nélkül marad. Ez a példa csupán egy a sok közül. A jószemű és érzékeny író, akit szeretet és érdeklődés tölt el a városa iránt, meglátja és felteszi a kérdéseket, azzal, hogy „érdemes lenne mindezt mélyebben megvizsgálni és elemezni”. A válaszadás azonban a szociológusokra vár majd.

*

A három írás egyenkénti elemzése is bizonyítja a kiinduló tételt: módszereit tekintve hasonló művekről van szó. Mindhárom írásban találkozunk statisztikai anyaggal és az adatokat többé-kevésbé összefüggéseikben is vizsgálják. Mindhárom írás igyekszik a kutatott település fejlődéstörténetét adni, igyekszik megrajzolni a földrajzi viszonyokat és a település keletkezésének okait. Várpalota faluból nagyváros, Pesterzsébet „menhelyből” kertváros, Budapest egyik kerülete lett, a barakkváros csaknem teljesen eltűnt. A felszabadulás éles cezurát jelent mindhárom helység életében. A szerzők egyaránt azon igyekeznek, hogy bemutassák az adott lakásvizonyokat; és szélesebben is ábrázolják e viszonyokat, kiterjesztve vizsgálatukat a világitásra, vízellátásra, közlekedésre és a mikroviszonyok, például a lakásbrendezés kutatására is. Mindhárom munka foglalkozik az életviszonyok változásaival, a politikai nézetek, az egészségügyi állapotok, a kereskedelem, a táplálkozás, a kultúra helyzetével. A kérdésekre és a válaszokra egyaránt a pártosság a jellemző, legalábbis túlnyomórésztben. A feldolgozás módszere változatos és az irodalmi eszközökön túl elsősorban a leírás és a statisztika az, amit használnak.

Az emberi viszonylatok szociológiai elemzésére azonban alig kerül sor. Olyan tudományos módszerrel, vizsgálattal, felméréssel, kísérlettel, amely a felületen túlmenne, nem találkozunk.

A felszabadulás előtt a szociográfia felvirágzásának kiváló írók egyéni érdeklődésén, írásművészetén, szubjektív képes-

ségein túl olyan oka is volt, hogy a faszizmus viszonyai között társadalomtudományi módszerekkel, a marxista szociológia eszközeivel a kor égető problémáit kutatni nem volt szabad. Nem véletlen, hogy a munkásosztály életéről csak néhány agyoncenzurázott írás szólhatott. A szociografikus irodalom minden értéke mellett is: *a szociológia helyett, mint annak pótléka jött létre*. Amikor 1956-ban a jobboldal és a revizionisták a szociografikus irodalom rehabilitálásáról beszéltek és újramegindítását sürgették, a marxista társadalomtudomány *helyett* és *azzal szemben* követeltek szociográfiát.

Ma, amikor föllendülőben van és a szocialista országokban szerte nagy erővel bontakozik ki a marxista szociológia és a szociológiai vizsgálatokat, kutatásokat támogatja és ösztönzi a párt és a kormány is, más előjellel, új módon jelentkezik a szociografikus irodalom iránti szükséglet. Azt szeretnénk, ha írók és publicisták művelnék a szociografikus irodalmat, ha virágozna szélesen és gazdagon a szociológiai kutatások mellett és kiegészítéseképpen. A szociográfia hasznos lehet, ha a maga keretei közt a maga helyére téve művelik, mint tényeket közlő, adatokat hozó segédtudományt és mint az irodalom részét. Aki azonban a társadalom törvényeit kutatja, a társadalmi népek mélyén ható erőkre kitér, akar ázni a jelenségtől a lényegig, az okokat keresi, a miérteket vizsgálja, annak a szociográfia helyett, mint a marxizmus eszköze, a marxista szociológia helyett kell mennie a marxizmusig.

Szántó Miklós

Varga Tamás: Matematikai logika kezdőknek I.

(Tankönyvkiadó. Budapest 1960. 166 o.)

Ez év elején jelent meg a Tankönyvkiadónál Varga Tamás nagy érdeklődéssel fogadott, Matematikai logika kezdőknek című könyve. Jelentős kísérlet ez arra, hogy a matematikai logika egyik alapvető fejezetét, az ítéletkalkulust, mélyebb matematikai és logikai előismerettel nem rendelkező, széles közönség részére hozzáférhetővé tegye. Láthatóan ez a könyv célkitűzése.

A matematikai logika iránt megnyílvánuló nagyfokú érdeklődés teljesen érthető és további gyorsütemű növekedésével lehet számolni. Erre mutattak már a néhány éve nálunk és külföldön lezajlott viták is, amelyek a matematikai logikára vonatkozó elvi kérdések körül forogtak. A viták során lényegében sikerült megszabadítani a mate-

matikai logikáról alkotott nézeteket egy sereg káros előítéllettől, amely akadályozta fejlődését. A viták ugyanakkor már utaltak a matematikai logika megnövekedett és merőben újszerű szerepére.

Itt most csupán ennek a szerepnek egyetlen aspektusát kívánjuk megemlíteni, összhangban a könyv szerzőjével. Ha a matematikai logika gyorsan növekvő szerepét és nehezen túlbecsülhető perspektíváját akarjuk jellemezni, akkor az ezernyi jellegzetes példa közül elegendő a műszaki alkalmazásokban betöltött szerepére és az itt felmerülő lehetőségekre utalni. Hiszen pl. a szinte korlátlan számú területen alkalmazható gyorsműködésű, programvezérlésű elektronikus számológépekben — túl azon, hogy tervezésük és szerkesztésük

lehetetlen matematikai logikai ismeretek nélkül — tulajdonképpen matematikai logikai műveletek instrumentálnak, és ezekre vezetik vissza az aritmetikai műveleteket is. Beszélhetnénk ugyanis a speciális logikai gépekről, amelyeknek lehetőségeire példaként megemlítjük, hogy konkrétan felmerült már az elméleti jellegű matematikai problémák megoldására és az ennek során kapott tételek bizonyítására való alkalmazhatóságuk kérdése. E példák csupán a helyzet jellemzésére szolgálnak, mindössze egy szempontból emelve ki a matematikai logika jelentőségét. Tegyük még hozzá, hogy filozófiai szempontból is állandóan és fokozódóan növekszik szerepe: egyfelől a dialektikus logika kiépítésére való törekvések kapcsán, másfelől igen sok újkeletű természettudományos eredmény értelmzésénél.

Nem meglepő tehát, hogy mind a műszaki, mind az elméleti természettudományos, mind pedig a filozófiai és társadalomtudományi területek felől egyre növekszik az érdeklődés és a szükséglet a matematikai logika iránt. Sajnos e növekvő igényvel szemben csak kevés publikáció található magyar nyelven, és ezek is igen magas színvonalon íródtak.

Annál inkább becsülendő Varga Tamás vállalkozása. A matematikai logikába való bevezetés nehéz feladatának teljesítését tűzi ki könyve céljául. Ahogyan mondja, az a célja, hogy bemutassa a matematikai logika egy részét „közelről, részleteiben, működés közben”, nem pedig „madártávlatból”. Ennek kapcsán — előismereteket fel nem tételezve — sok fogalmat, logikai eljárást ismertet; lényegében ebben a kötetben, az ítéletkalkulust tárgyalja egyszerűsített formában, de a tudományosságot minden ponton szigorúan megőrizve. A könyv a maga elé kitűzött célt feltétlenül eléri. Különös érdeme, hogy a legkülönbözőbb területeken dolgozók haszonnal forgozhatják.

A könyvvel szemben szakmai kifogás nem merülhet fel. A szerző gondosan ügyel arra, hogy olvasójában helyes képet alakítson ki a tudomány terjedelméről, bonyolultságáról, jellegéről. Ezért bátran megmutatja a messzebbvezető problémákat és a nyitott kérdéseket. Közvetlen, mintegy beszélgető módon vezeti olvasóját egyre nehezebb részek felé, helyenként egyre beleszóva a várható, nagyon természetesnek ható kérdéseket és ellenvetéseket. A helyes, érdekes, önálló gondolkodásra serkentő feladatok sokasága szövi át a könyvet, kitűnően részletezett megoldásokkal. A könyv felépítése alkalmasnak tűnik arra, hogy a figyelmes olvasó birto-

kába jusson fontos matematikai logika tételeknek, és a leírottaknál többet is elsajátítson: nevezetesen a tudomány szellemét, bizonyítási módszerét stb. Kár, hogy a stílust helyenként zavaró szertelenség, furcsa szóképek (pl. cövekre erősített mínusz jel) és nem szerencsés szellemeskedések rontják. A felépítésben egyenlenségeket is megfigyelhetünk. Míg egyes fejezeteket túlságosan is részletez (pl. a műveletek ábrázolását), addig másutt nyomasztó tömörségbe tüközünk (pl. normálformák).

Ezek természetesen apró és mintegy külsődleges megjegyzések. Meg kell említenünk azonban néhány tartalmi problémát is.

A „Könyvünk tárgya” c. alfejezetben (12, 13. o.) a szerző — igaz, hogy első közelítésként — a következőket írja: „Tárgyunk ... a formális logika”. A logika „igazi erejét ... azóta kezdi megmutatni, amióta — különösen a múlt század közepétől kezdve — bekapcsolódott a matematika vérkeringésébe, átvette módszereit és technikáját. A logikának ezt az új, rendkívül termékeny irányát *matematikai logikának* szokás nevezni”. Mivel a szerző a következőkben erre a kérdésre nem tér vissza, és csupán méltatja az így meghatározott tudományt, az olvasó (ne feledjük el, a könyv kezdőknek íródott) arra van utalva, hogy a fenti meghatározásokra támaszkodjon a matematikai logika fogalmát, tárgyát illetően. A könyv utószavában (157. o.) azt olvashatjuk, hogy „a matematikai logikát nem tárgya, hanem módszere miatt illeti meg a „matematikai jelző”. Ez természetesen igaz, de a szerző megállapítása azzal a kitételével kapcsolatos, hogy a matematikai logika eredményei azért nem csupán a matematikára alkalmazhatók, mert „az emberi gondolkodás ... egy és oszthatatlan”.

Mindebből kifolyólag a szerző álláspontját a következőképpen jellemezhetjük. A logika — pontosabban a formális logika —, miután átvette a matematika módszereit és technikáját, mintegy átalakult matematikai logikává: ez lett fejlődési iránya. (Igaz, hogy ennek ellentmond egy a 13. oldalon található lábjegyzet, de a fentiekből ez következik.) Az utószóból vett idézet a formális logika és a matematikai logika tárgyának azonosságára utal. Ez az álláspont legalábbis vitatható, és nincs összhangban komolyan megindokolt véleményekkel. Itt többek között Kalmár László professzornak a Magyar Tudomány 1956. 7—12. számában megjelent „A matematikai logikáról” c. cikkére hivatkozhatunk (erre különben a szerző is

utal). Az első megállapítással kapcsolatban: a matematikai logika akkor válik tudományos irányzattá, majd tudománnyá, amikor a matematikában olyan logikai természetű problémák lépnek fel, amelyek a formális logika addig kidolgozott apparátusával nem oldhatók meg, ugyanakkor, amikor ezek a logikai problémák létfontosságúak egyes matematikai diszciplínák számára (pl. a halmazelméleti antinómiák). Az ezek megoldására való törekvés formálja a korábbi matematikai logikai gondolatokat önálló tudománnyá. A matematikai logika tehát sajátos belső matematikai problémákból női ki magát. Másfelül: a matematikai logika a logikának része, mert nem matematikai, hanem logikai kérdéseket vizsgál. Hangsúlyozzuk, *része* a logikának, a formális logikának is. Az még kutatás tárgya, hogy vajon a matematikai logika módszerei kiterjeszthetők-e a formális logika egészére, tehát olyan területekre is, amelyek alárendelt jelentőségűek a matematikai vizsgálatok szempontjából. Más szóval egyelőre csak annyit lehet mondani, hogy nem meríti ki — magasabb szinten — a formális logikát és tárgyuk sem esik egybe. Természetesen ez abban az értelemben igaz, hogy a formális logika tárgyának egy része (de nem az egésze) a matematikai logika hatáskörébe is tartozik. Továbbá a matematikai logika kérdésfeltevéseiben már dialektikus logikai problémák is tükröződnek. Ily módon a matematikai logika tárgya csak részben esik egybe a formális logika tárgyával, és viszont. (Természetesen az igaz, hogy a matematikai logika eljárásai nem szűkíthetők le csupán a ma-

tematikai megfontolásokra, s a szerző ezt könyvében kitűnően meg is mutatja.)

Végül még egy megjegyzés — előre bocsájtva, hogy itt csupán egy elvi álláspontot akarunk leszögezni bővebb kommentálás nélkül. A szerző ír néhány mondatot a *dialektikus logikáról*, de — helyesen — nem bocsátkozik semmiféle részletesebb jellemzésébe — mivel ez nem lenne összhangban célkitűzéseivel. De ezzel a néhány mondat-tal tartalmilag nem érthetünk egyet. Ugyanis az idézett helyen azt írja, hogy miután Hegel megalkotta a dialektikus logikának az alapfogalatait, Engels és Lenin lényegesen kiegészítette azokat. Nem hisszük, hogy erről van szó. A mai értelemben vett dialektikus logika elméleti alapjait a marxi filozófia teremtette meg. Ne feledjük el, hogy itt a logika tartalmi kérdései is számításba jönnek, ezért az alapját képező filozófiai rendszernek lényeges szerepe van. Továbbá a dialektikus logikának összhangban kell lennie a marxi filozófia egyéb ágaival, szerves filozófiai egységről van szó. Kiténik, hogy nem csupán lényegesnek nevezhető kiegészítések Lenin és Engels megjegyzései, mert közben „talpára állt” a dialektika, megfordult mindenütt a tartalom. Semmiképpen nem célnak a könyv 5 sornyi megjegyzését felnagytítani, vagy ebből következtetésekre jutni — de a szerzőnek ez a megjegyzése feltétlenül rektifikációt kívánt.

Nagy öröm forgatni Varga Tamás jól sikerült könyvét. Úgy véljük, sokan nagy érdeklődéssel várják a II. kötetet.

Székely Sándor

Ákos Károly: Érzékeink világa

(Gondolat Kiadó, Élet és Tudomány Kiskönyvtár)

A széles olvasóközönségnek szánt népszerű tudományos könyvek sorában nemrégiben jelent meg Ákos Károly munkája. A könyv a biológia egyik legizgalmasabb témájával foglalkozik. Tükrösképe ez a könyv is — ha csak egy részletet tükröz is — annak a valóban forradalmi mélységű és iramú előrehaladásnak, amely a tudomány fejlődését korunkban jellemzi.

Nem kétséges, hogy ezt a tendenciát nagyban elősegítette a tudomány fejlődésének az az ellentmondásosnak tűnő folyamata, amely egyrészt nagyméretű specializálásban, másrészt az egyes tudományágak határterületeinek egyre szorosabb érintkezésében — szinte azt mondhatnánk, egymásbanövésében mutatkozik meg. A

tudomány egyre újabb részekre való feltagolódása, amely új tudományágak egész sorának megszületéséhez vezetett, lehetővé tette, az analitikus munkának addig elképzelhetetlen elmélyítését. Ez engedte meg, hogy ma már vizsgálat tárgyává tegyék az idegsejtek működésének, az ingerület vezetésének, a receptorok tevékenységének fizikai, kémiai és elektromos jelenségeit, tehát szinte elképzelhetetlen finomságú folyamatokat.

Az a tény, viszont, hogy a tudományok határterületei egymásba nőnek, olyan új tudományágak megszületéséhez, illetve a már eddig is meglevők rohamos továbbfejlődéséhez vezet, mint a biofizika, a biokémia, a molekuláris anatómia, és

molekuláris élettan, és tucatnyi új ismeret-ág. Ezek az új tudományok a szintézisnek egy magasabb formáját valósítják meg. Még jobban és általánosabban bizonyítják, hogy az élővilág egységes rendszer, és hogy az élővilág folyamatai egymáshoz kapcsolódnak, és egymásra épülnek kétféle értelemben is. Egymásra épülnek kölcsönös mai kapcsolataikban, és egymásra épülnek fejlődésükben a múltat a jelenel és a jelent a jövővel összekötő hatalmas lánc egyes láncszemeiként is. Ha például azt tapasztaljuk, hogy az érzékszervek legfontosabb működésbeli jellemzői azok az akcióáramok, amelyek a látás szervének tevékenységét csakúgy jellemzik, mint a hallást vagy tapintást, akkor ebből nemcsak az élő szervezet alapvető egységére vonatkozóan vonhatunk le következtetést, hanem az érzékszervek kifejlődésének történelmi útján megnyilvánuló alapvető egységre is, amely a formák sokféleségén át is érvényesül.

Az a tény, hogy ma már eljutottunk idáig, hogy ilyen mélyre hatolhattunk az életfolyamatok elemzésében, nem utolsósorban a műszerek, a kutatási technika fejlődésének eredménye. Ez az újfajta technika, amit a radioaktív izotópok széleskörű alkalmazása, a sejt nagysághoz mért miniatűr vizsgáló és regisztráló eszközök használata jellemez, maga is egy napjainkban zajló folyamat a tudományos-technikai forradalom terméke és egyben előrelendítő ereje.

Végül — de elsőnek kellett volna foglalkozni ezzel — mindezek a folyamatok azért hathatnak úgy, ahogyan hatnak, mert a tudományos gondolkodást messze a marxista tudósok határán túl egyre inkább áthatja a valóság jelenségei szemléletének materialista és dialektikus módja. A dialektikus materializmus szemléletének és módszereinek széleskörű elterjedése megtermékenyíti a tudományos munkát, ami megmutatkozik mind a tudományos problémák bátor szellemű felvetésében, mind pedig a jelenségek folyamatának, összekapcsoltságának bonyolultságának jobb megértésében.

Akos könyve sok vonatkozásban illusztrálja a fejlődésnek ezeket a pozitív vonatkozásait. Az érzékszervek világát és az érzékelés bonyolult folyamatát úgy állítja eléink, hogy képesek vagyunk ezt a maga bonyolultságában fölfogni, ugyanakkor világos választ ad azokra a fő kérdésekre, amik a felvetődő problémákkal kapcsolatban elsősorban foglalkoztatnak bennünket. Milyen kérdések ezek?

A dolog természetéből következik, hogy egy ilyen könyvnek legelőször is arra a kérdésre kell világos választ adnia, hogy

mi az érzékszervek, az érzékelés szerepe az élőlény és a világ kapcsolatában, pontosabban az ember és a világ kapcsolatában. Vajon azoknak van-e igazuk, akik az érzékszervek állítólagos tökéletlenségeire hivatkozva az érzékszerveket a világ valóságos megismerése gátjaként igyekeznek feltüntetni. Akik szerint, nem vagyunk képesek megismerni a világot, csak szubjektív élményeinket, amelyek nem biztos, hogy pontos képet adnak a valóságról. Milyen módon érvel itt a könyv?

Legelőször is azt az érvet hozza fel, hogy milyen hallatlanul kis ingereket képesek az érzékszervek felfogni. Valójában nem tűnik-e csodálatosnak, hogy a szem egy tiszta éjszaka a 80 km távolságban meggyújtott gyufa lángját még észlelni képes? Vagy nem tűnik-e egy nagyon precíz műszerrel összehasonlítva is nagyon jó eredménynek, hogy az ember hallani képes a levegő molekuláinak 1/négymilliárdnyi (1/4000 000 000) cm kitérésű rezgése által keltett hangot? Ilyen finomságú ingerek felfogásának képessége azt bizonyítja, hogy az ember nemcsak arra képes, hogy a környezetről nagyjából tájékozódjon, hanem arra is, hogy nagyon finom megkülönböztetéseket tehesen.

A nagyon finom megkülönböztető képesség, az egésznek részletekre — mégpedig nagyon finom részletekre — való felbonthatósága csak az egyik oldala az érzékszervek működésének. A másik oldal: a lényeges elemek megragadása, annak a kiemelése, ami az élőlény fennmaradása szempontjából lényeges. Az érzékszervek működésének ez az oldala különösen kifejezésre jut abban a tényben, hogy nem elsősorban az állandó ingerek azok, amelyek az ingerületeket elindítják, hanem a környezet ingereiben beálló — bár még oly csekély mértékű — változások. Az érzékszervek e működési sajátosságát semmiképpen sem lehetne megmagyarázni, ha nem vennénk figyelembe az élőlénynek és környezetének állandó kapcsolatából adódó feltételeket. Valóban: a változás mozzanata az, ami új alkalmazkodásra készítet. A zsákmány megjelenése vagy az ellenség feltűnése ezek azok a mozzanatok, amelyek az élőlények léte szempontjából döntő jelentőségűek. Az az élőlény, amelynek érzékszervei a faj fejlődésének évmilliósi folyamatában akárcsak hajszálynyival jobban megfelelnek a feltételeknek, előnybe jut a többiekkel szemben, az pedig, amely az alkalmazkodásnak e hajszálynyi előnye helyett bizonyos hátránnyal rendelkezik az idők folyamán kikapcsolódik az élők versenyéből. Így és csakis így magyarázhatjuk azt a tényt, hogy az érzékszervek egész szerkezete elsősorban az ingerekben

megmutatkozó különbségek észlelhetőségének megfelelően alakult ki.

Ilyenformán az élőlény érzékszerveinek felépítéséből is következtetni lehetne a külvilágra, amelynek anyagából létrejött, és amely felépítését minden vonatkozásban meghatározta. Az érzékszerv nemcsak a környezet ingereinek felfogó szerve, hanem annak terméke is.

Nem lenne érdektelen végigkísérni az érzékszervek kialakulásának törzsfejlődési útját. Kitűnne, hogy zsákutcákon át, a fejlődés oldalágain sokszor megrekedve, de mégiscsak előre visz a fejlődés útja a legegyszerűbb fejlődési fokozattól, az általános ingerelhetőség fokozatától kezdve, egészen a bonyolultabb életkörülmények megkövetelte, bonyolultabb szerkezetű szervezethez fokáig. Sajnos e könyv mégiscsak nem is vázolja ezt az utat, csak néhány helyen utal rá. Ezt meg lehet érteni, hiszen a könyv terjedelme is korlátot szabott a közölhető anyagnak. Biztos azonban, hogy a kérdésre még vissza kellene térni, és egy másik könyvben a törzsfejlődés oldaláról vizsgálni a tényeket.

Ennek az egységes törzsfejlődésnek a nyoma világosan felismerhető az érzékszervek „nyelvének” egységességében. Arról van szó, hogy az érzékszervek alakjának, felépítésének végtelenül sok alakját tanulmányozhatjuk. E beláthatatlan sokféleségben is alapvetően egységes az a mód, ahogyan az ingerületek továbbbővülnek: nagyon gyenge elektromos jelenségek formájában. Hasonlóképpen ebbe a kategóriába tartoznak azok a tények, amelyek azt mutatják, hogy bizonyos festékanyagoknak milyen jelentős szerepük van az érzékszervek működésében, akár a szem ideghártyájának látóbíborára, akár pedig a hallószerv pigmentjére gondolunk. Egyébként úgy látszik, hogy éppen ezekben a festékanyagokban mennek végbe azok a külső ingerek indította vegyi folyamatok, amelyek az elektromos jelenségek sorát elindítják.

Az érzékszervek tevékenysége szintről szintre fejlődik, de egyben egyre körülhatároltabbá válik. Elkezdődik ez a folyamat például a szem optikai rendszerén, amely a külső világ ingereinek csak meghatározott hányadát vezeti el a szemfenéken levő ideghártyáig, folytatódik magában az ideghártyában, amelyek elemei olyan minőségűek, és olyan módon rendeződtek, hogy csak bizonyos fajta ingerek és ingererősségek behatására reagálnak olyan módon, hogy ez mint ingerület a szemidegen továbbvezetődik. Az ingerek legfelső szinten az agyban elemződnek és szintetizálódnak olyan elemekké,

amelyek végső soron meghatározzák az élőlény — jelen esetben az ember — válaszreakcióit a környezet ingereire.

A könyv is alapjában híven követi az érzékszervek működésében megfigyelhető analitikus-szintetikus módszert és így nagyon meggyőzően lépésről lépésre bizonyítja azt az alapvető fontosságú tételt, hogy érzékszerveink a valóságot tükrözik, és nem falat jelentenek az ember személyisége és a környezete között, hanem ellenkezőleg: összekapcsoló elemét jelentik ennek a viszonyoknak, az ember számára életfontosságú tükrét az objektív világ viszonyainak.

E tükör pontos működését biztosítja a fentebb már említett finom és sokféle biztosítékon túl az, hogy a szervezet rendelkezik a szabályozásnak, összehasonlításnak és ellenőrzésnek egy másik alapvető fontosságú eszközével is. Ezt az ellenőrző mechanizmust az agynak az a tevékenysége jelenti, hogy több érzékszerv egyszerre beérkező jelzéseit hasonlítja össze és értékeli. Ha ezek a jelzések az adott helyzetre vonatkozóan egybevágó képet adnak, úgy a szervezet reakciója gyorsabb és biztosabb irányú lehet, ha azonban az egyes érzékszervek jelzései (például a látásé és az egyensúlyozásé) különböznek egymástól, akkor a szervezet reakciója zavaros, ami például szédülésben, rossz közérzetben, általában az aktivitás csökkenésében jut kifejezésre.

Külön teret szentel a könyv az érzékszervek tevékenységében megmutatkozó hibalehetőségeknek, a hamis információk lehetőségének, amelyek ebből a forrásból fakadnak. Ez is nagyon fontos kérdés. Világnézeti jelentősége abban áll, hogy az érzékszervek működésében megmutatkozó viszonylag nagyon pontos alkalmazkodás tényét a vallás védelmezői a tökéletes teremtdői munka bizonyítékának igyekeznek feltüntetni. Ez tehát fontos teleológiai istenbizonyítéknak számít. A pontatlanságok és hibalehetőségek azonban az érzékszervek kialakulásának épp arra az oldalára utalnak, hogy a fejlődés folyamatában szerzett alkalmazkodottság viszonylagos és semmiképpen sem tökéletes. Alapjában a külső környezet és az ennek megfelelő szervrendszer kapcsolatának viszonylagos egyensúlyáról van itt szó. Olyan egyensúlyról, amely nagyjából megfelel az élőlény érdekeinek, a környezetszabta feltételeknek, amely azonban nem mentes a kisebb-nagyobb tökéletlenségektől és ellentmondásoktól sem. Olyan ellentmondásoktól, amelyek e kapcsolat elemeinek, a viszonyoknak állandó változásaiból adódnak. Viszont épp ezáltal bizonyítják az érzék-

szervek és a környezet közötti elválaszt-hatatlan kapcsolatokat.

Ákos Károly könyve e problémákat helyesen világította meg. Jelentős lépést tett előre ezzel nemcsak a tudományos népszerűsítés terén, hanem ezen túlmenően segített abban is, hogy egy nagyjelentőségű világnézeti kérdés tisztázásához hatásos érveket gyűjtött össze. Ezzel megkönnyítette filozófiai propagandistáink dolgát is, akiknek fegyverzetéhez nélkülözhetetlenül hozzátartoznak a természettudományok modern eredményei és ez eredmények dialektikus—materialista értékelése.

Ákos Károly könyve olyan sorozatban jelent meg, amelynek a széles néptömegekhez kellene szólnia. Ha ezt a mértéket alkal-mazzuk, akkor meg kell állapítani, hogy a könyv színvonala ennél magasabb — inkább az értelmiségi olvasóközönséghez szól — s ez hiányossága is. A mérleg azon-ban a könyv egészét tekintve nagyon po-zitív. A könyv megjelenése nagy haszna könyvkiadásunknak. Ez dicsérje a „Gon-dolat” Könyvkiadót, s egyben ösztönözze is hasonló fontos művek további kiadására.

Kocsis Ferenc

FOLYÓIRAT ISMERTETÉSEK

VOPROSI FILOZOFIA 1960. 12. SZÁM

B. M. Kedrov: A történelmi és a logikai a tudományos megismerés fejlődésében

A cikk célja a fizika és kémia történeté-nek fő periódusait feltárva megmutatni a történelmi és a logikai kapcsolatát a tudomá-nyos megismerés fejlődésében.

Bevezetőben a szerző rámutat a törté-nelmi és logikai belső egységére a tudomá-nyos megismerésben: a logikai nem más, mint a minden véletlen mozzanattól meg-tisztított történelmi, a logikai a megismerés történelmi fejlődésének egymást követő fokait, csomópontjait fejezi ki. A dialek-tikus logika kategóriái e csomópontok fogalmi kifejezései.

Mindenfajta megismerés általános me-nete a közvetlen érzékelés, az analízis és a szintézis hármass lépcsőfokán át valósul meg. Történelmi és logikai fent jellemzett kapcsolatából következik, hogy bármely tudományág történeti fejlődésében feltár-ható, nyomkövethető ez a — közvetlen tapasztalás, analízis és szintézis folyamatá-nak értelmében vett — logikai fejlődés is.

A fizikai és kémia történetét 6 periódus-ra bonthatjuk. Ezek közül az első kettő (e tudományok keletkezésének kora, az egész ókor és a középkor kb. a XV. sz. közepéig) egészében a közvetlen tapasztalás stádiumaként jellemezhető. Az áttérés az analízis szakaszaira a középkor végétől a termelés és a technika viharos fejlődésétől indítva bontakozik ki. Önálló tudománnyá a fizika és a kémia tulajdonkép-pen csak fejlődésének negyedik szakaszá-ban, a XVII. sz. első, illetve második felé-től kezdve válik. Ez egyúttal a kifejlett analízis periódusa is, amelyben éppen az egyes szaktudományok merev elkülönülése és az egyes tudományágakon belül is a gondolkodás metafizikus voltára jellem-

zően az összefüggéseiből kiemelt részletek tanulmányozása uralkodik. Az utolsó két szakasz — a XIX. század végéig, illetve a XIX. sz. végétől napjainkig terjedő sza-kaszok — ezzel szemben kifejezetten a szintézisre való áttérést, illetve a már fejlett szintézis stádiumát jelentik. Egyrészt az egyes szaktudományok közötti merev ha-tárok feloldódása, másrészt 1895-től kez-dődően behatolás a mikrovilág eddig ismeretlen területére — ezek a legjellemzőbb vonásai a modern fizikának és kémiának, az elméleti szintézis korszakának, amikor is az összefüggések különböző rendszerébe helyezük vissza az analitikus módszerrel korábban egymástól elszakított, izolált részleteket.

A fizika és kémia történetében is ki-fejezésre jut tehát a tudományos megisme-rés három fázisra bontható logikai menete, de természetesen sem az egyes szakaszokat nem lehet mereven elválasztani egymástól, sem a fizika és kémia történetének periódusait az egész természettudományos fej-lődésből kiszakítva vizsgálni.

A fejlődés hármass fokozatában kifeje-zésre jut a megismerés előrehaladásának dialektikus volta: a szintézis tulajdonkép-pen tagadása a közvetlen tapasztalatot tagadó analízis szakaszának, mintegy visz-szatérés — de magasabb fokon — a meg-ismerés kezdeti fokára jellemző egészhez.

V. V. Nyikolajev: A szocialista államiság átfejlődése kommunista társadalmi öngaz-gatássá

A XXI. kongresszus útmutatásai alap-ján a szerző a kommunista építés fontos elméleti problémáját: a szocialista állam fejlődésének és az állam elhalásának kér-dését vizsgálja.

A kommunizmus felépítésével a társadalmi gazdasági alapja is, a felépítmény is gyökeresen átförmálódik. A felépítmény — az osztálytagozódás megszűntével — elveszti politikai jellegét. A kommunizmus világméretű győzelme után az állam és így az államok közötti viszonyokat kifejező politika is elhal (jóllehet a nemzeti különbségek teljes eltűnése hosszabb és előreláthatólag az államot túlélő folyamat lesz).

Az állam elhalásának kérdése egybeesik a szocialista államiság kommunista társadalmi öngazgatássá való átfejlődésének kérdésével, minthogy a kommunizmus természetesen nem anarchiát, hanem minden eddiginél magasabbrendű társadalmi szervezethez vezet.

A szerző a szovjet társadalom államszervezetének és a társadalmi tömegszervezetek szerepének alakulását, fejlődését elemzi.

Az államszervezet különböző láncszemeihez ebből a szempontból differenciáltan kell közeledni. Legfontosabbak kétségkívül a szovjetek. A szovjetek választott, demokratikus, a dolgozó tömegeket képviselő államhatalmi szervek. Szerepük a kommunista építésben egyre nő. Olyan tényezőkben nyer ez kifejezést, hogy hatókörük, tevékenységük tartalma szélesedik, a szovjetek állandó bizottságainak száma szaporodik. A szovjetek a nép önkormányzásának szervei a szocializmus körülményei között, és mint ilyenek, jelenleg még állami, politikai jelleggel bírnak.

A cikk megvizsgálja a minisztertanács és a különböző végrehajtó szervek fejlődési perspektíváit, majd a társadalmi szervezetek közül a szakszervezeteket és a kolhozokat kiemelve, ezek szerepét és jelentőségét elemzi.

A szakszervezetek igen kiterjedt feladatokkal és hatókörrel rendelkeznek. Részt vesznek termelési tervek, normák kidolgozásában, szervezik a szocialista versenyeket, ellenőrző funkcióik vannak stb. Szerepük növekedése arra mutat, hogy a kommunista társadalomban valóban a gazdasági apparátus fő bázisává válnak.

Falun a legnagyobb tömegeket átfogó szervezet a kolhoz. Fejlődése gazdasági vonatkozásban úgy alakul, hogy a kolhoz osztatlan alapjának növekedésével egyre nagyobb e társadalmi tulajdon súlya falun; másrészt a kolhoz olyan kötelezettségeket vállal magára, amelyek eddig közvetlenül az államot terhelték (kulturális befektetések, építkezések stb.).

A cikk azután a Komszomol szerepével foglalkozik, majd utal a kommunista párt vezető szerepére a kommunista építésben és arra, hogy a párt előreláthatólag megmarad és tevékenykedni fog a kommunista társadalom meghatározott szakaszán is mindaddig, míg az egész nép kommunista tudatának színvonala az élcsapat színvonalára emelkedik, és a társadalmi öngazgatási szervek elsajátítják a pártnak a vezetésben és építésben szerzett hatalmas tapasztalatait.

VOPROSI FILOZOFII 1961. 1. SZÁM

A., G. Harcsev: A szocialista család erkölcsi lényegéről

A család elementáris szociális sejt, „társadalmi molekula”, amely szinte megismerhetetlen, újratermeli magában a társadalmi élet sokoldalú, bonyolult arculatát. Ennek a szociális egységnek az erkölcsi arculatát elemzi a cikk írója. Először a családnak a szociális jelenségek közt elfoglalt helyét elemzi. Megállapítja, hogy bár a családnak biológiai alapjai vannak — mégis egész tartalmát figyelembe véve társadalmi jelenség. Mint elemi részecske visszatükrözi a társadalom gazdasági létét, s a társadalmi formációk és termelési viszonyok változásával maga is változik.

A család társadalmi elemei közé első sorban gazdasági-ökonómiai tevékenysége tartozik. Ezek a családi viszonyok objektívek, anyagiak, s így a társadalmi lét körébe tartoznak.

A család lelki tevékenysége, a lelki viszonyai ideológiai és pszichológiai olda-

lakra oszlanak. Ebből az következik, hogy a családi viszonyok erkölcsi tartalma nem meríti ki a család lelkiéletének egész mi voltát. A társadalom fejlődésének folyamán a családi élet különböző oldalai közti kölcsönhatás, állandó változás, eltolódás áll fenn. A proletár és szocialista család életében elsősorban a lelki és ezen belül is az erkölcsi faktorok játszanak döntő szerepet.

Ezek után a cikk a szocialista monogámia erkölcsi alapjait tárgyalja. Bizonyítja a monogámia történelmi szükségszerűségét, s adatokkal támasztja alá azt a tényt, hogy a szovjet család nem érdeken, hanem szerelmen alapszik.

A szocialista család alapja a szerző véleménye szerint a szerelem és a családi kötelesség dialektikus viszonya. Itt megszűnik a magántulajdonon alapuló monogám család antagonizmusa: a szerelem és a kötelesség ellentéte. De ez nem jelenti azt, hogy a szocialista társadalomban a szerelem mindig egybeesik a családi köteles-

séggel. Majd elemzi a szenvedélyes szerelem, a szerelem és a kötelesség intenzitásának fokait. A kötelességtudat a családi viszonyok megszilárdításának egyik fontos faktora. Ugyanakkor a családi kötelességet nem szabad teljesen azonosítani a társadalmi kötelességgel. A szerelem bizonyos esetekben „fellázadhat” a családi kötelesség ellen, de a társadalom iránti kötelesség minden érzésnél előbbrevaló. Ebből következik, hogy a szocialista erkölcs szerint a család nem felbonthatatlan egység.

Ezek után a szocialista család erkölcsi tevékenységét elemzi. A szocialista család egyik funkciója, a gazdasági-ökonómiai funkció az előzőekhez képest jellegben is megváltozott és háttérbeszorult. A család társadalmi aktivitása régen főképpen a gyermeknevelés funkciójában merült ki. A szocializmusban a gyermeknevelés a család és a társadalom közös feladata. A családi nevelés azonban megmaradt, mert olyan sajátossággal rendelkezik, amely csak a családban lehetséges (ez a nevelés a legemócionálisabb, a gyermek itt kapja meg a legelső benyomásokat a világról, a család állandó és minden területre kiható ráhatással bír).

A szocialista család erkölcsi tevékenységének másik fontos területe: a családtagok egyéni boldogságának biztosítása. Itt a szerző mélyrehatóan elemzi a boldogság fogalmát s rámutat, hogy nincs külön „magán”- és „társadalmi” boldogság; az egyéni és társadalmi boldogság egységet alkotnak.

K. A. Svaremann: A neopozitivizmus megemlékezése az etikáról

A jelenkori burzsoá filozófiai irányzatok közül egyik sem kezeli az etikai problémák tudományos megoldását olyan nyílt nihilizmussal, mint a neopozitivizmus. Ahogyan a neopozitivizmus a filozófia alapvető feladatát a tudomány nyelvének logikai elemzésében és a tudományos ítéletek jelentésének magyarázatában látja, úgy az etika alapvető feladatát is az etikai terminusok logikai szemantikai elemzésére redukálja.

A neopozitivizmus szerint az etika két részre válik: normatív vagy teoretikus etikára, amely az etikai normák és erkölcsi értékelés jellegével, tartalmával foglalkozik, és empirikus etikára, amely az emberek erkölcsi nézeteit és cselekedeteit írja le. Szerintük az utóbbi a társadalmi pszichológiához és a szociológiához tartozik, az előbbi pedig nem lehet tudomány, mivel a valóságos élet tényei és az etikai elméletek között nincs semmiféle összefüggés, ez csak „metaetika”.

A neopozitivisták az etikai fogalmak logikai elemzése során arra a következtetésre jutottak, hogy ezeknek a fogalmaknak az empirikus tények világában semmi sem felel meg, tehát ezek a fogalmak semmit sem nyújtanak a tények megismeréséhez. Az etikai kategóriákból szerintük minden térbeliség hiányzik.

Ezek a fogalmak és ítéletek pusztán az emóciók kifejezésére szolgáló értékelő fogalmak és ítéletek. A neopozitivisták szerint az erkölcsi értékelés tisztán szubjektív, meg van fosztva minden objektív alaptól — éppen ezért az értelem segítségével nem lehet megmagyarázni. Észreveszik és egyetértenek a szubjektív idealista etika képviselőivel abban, hogy a különböző osztályok és emberek különbözőképpen értékelik a tényeket. A neopozitivisták bírálják a relativizmus szubjektív kritériumát s bebizonyítják, hogy az etikai értékelés szubjektív kritériuma az etikai relativizmushoz vezet. De ők sem teszik fel azt a kérdést, hogy objektíve melyik értékelés helyes és melyik helytelen. A szubjektív kritérium tarthatatlanságát egyik érvként használják fel saját elméletük alátámasztására, mely szerint az etikai ítéleteknek nincs tudományos tartalmuk, hogy az etika nem tudomány. Véleményük szerint ebben különböznek az erkölcsi normák a tudományok törvényeitől.

A valóságban a helyzet egészen másképp áll. Az erkölcsi élet tényei valóban különböznek a természet tudományos tényeitől. Az előbbieket egy meghatározott viszonyt fejeznek ki az emberek és az osztályok között, éppen ezért szociális jelleggel bírnak. E tények vizsgálatánál ezeket mi nemcsak konstatáljuk, de értékeljük is. S valóban ilyen értelemben van különbség az erkölcsi normák és a tudományok törvényei között. De az etika támaszkodhat és kötelez is a tényekre támaszkodni, s azokat törvényszerű fejlődésükben vizsgálni, s ebben az értelemben elvileg semmi sem különbözteti meg a többi tudománytól. Továbbá az etikai normák, érzések, emóciók vizsgálata bizonyítja, hogy ezek objektív, az emberek tudatától és akaratától független társadalmi viszonyok kifejezői. Így a normák kifejezve a társadalom és egy adott osztály akaratát megegyezhetnek vagy ellentmondhatnak a társadalom fejlődésének szükségszerűségével, amely objektív független az emberek akaratától és tudatától. Az erkölcsi normák az első esetben igazak, a másodikban hamisak. Tehát az erkölcsi normák igazságát és hamisságát tudományosan lehet bizonyítani, és az etikának mint tudománynak, éppen ez a feladata.

Továbbá a szerző a neopozitívizmus etikai elméletének szociális tartalmát, gyakorlati következtetéseit elemzi. Megmutatja, hogy objektíve ez az elmélet a relativizmushoz, morális cinizmushoz vezet. Ha szubjektíven egyes képviselő, így pl. Ayer a békeharc híve is, objektíve ez az elmélet csak kárt okoz, dezorientálja az emberek erkölcsi tudatát.

A. N. Leontyev: Az emberi pszichikum szociális természetéről

A cikk alapját a szerző 1960-ban a XIV. Nemzetközi Pszichológiai Kongresszuson, Bonnban tartott előadása képezi. A szerző felvázolja a mai burzsoá pszichológia két ellentétes irányzatát és a szociálpszichológia ellentmondásait. Elemzi a szovjet pszichológiai tudomány fejlődését és e fejlődésben megnyilvánuló egyoldalúságait. Megállapítja, hogy a 40-es években a pszichológiai folyamatok kidolgozásánál megengedhetetlenül kevés figyelmet fordítottak a fiziológiai mechanizmusra, majd ezt követően az ellenkező hibába estek. Így alakult ki az a hibás alternatíva, hogy a pszichológia, amely „fentről” indul el, csak a „speciális emberi” problémákkal foglalkozik, vagy a pszichológia, amely alulról indul el, csak a legegyszerűbb folyamatok analitikai és genetikai vizsgálatával foglalkozik. Ismét létrejött a pszichikum kettéosztottsága. A valóságban pedig a feladat az, hogy az emberi pszichikum minden problémáját egységes módszerrel közelítsék meg. Ennek egyetlen lehetséges módja, ha kiterjesztjük az emberi pszichikum társadalmi-történelmi jellegének marxista gondolatát az összes lelki folyamatokra és jelenségekre.

Az emberi pszichikai funkciók és képességek kialakulása egészen sajátos módon megy végbe, ez a sajátos forma az előző nemzedék tapasztalatai elsajátítási folyamatának formája. A tapasztalatok átadása és elsajátítása nem morfológiai, biológiai öröklés útján megy végbe, hanem sajátos módon: külső-tárgyi, exoterikus formában, az alkotó munka alapján.

Ez az emberi pszichikum kialakulásának sajátos módja. Ez azt jelenti, hogy a

pszichikumban levő összes folyamatok és jelenségek nem öröklődnek, hanem az ember élete folyamán alakulnak ki. Ennek a folyamatnak három feltétele van:

Az első feltétel — biológiailag öröklött adottságok, sajátosságok, amelyek lehetővé teszik az ontogenezisben a képességek kialakulását.

A második feltétel — az embert körülvevő világ, amelyet a számtalan megelőző nemzedék munkája és harca hozott létre. Az individuум amikor belép az életbe nem „a semmibe” (Heidegger), hanem az őt körülvevő objektív világba lép be. Ez a világ hozza létre az emberi pszichikum emberi tartalmát. Azonban ahhoz, hogy a környezet emberi tartalma kibontakozzon az individuум előtt, szükséges, hogy ő maga is aktív tevékenységet fejtessen ki. Csak ebben a tevékenységben alakulhat ki pszichológiája. Az individuум tehát nem egyszerűen a világgal szemben „áll”, hanem élete aktív adekvát tevékenység kifejtését követeli meg. Ez a folyamat nem biológiai alkalmazkodás, hanem elsajátítási folyamat.

A harmadik feltétel, hogy az individuум viszonyát a környezethez megelőzze az emberekhez való viszonya. A társadalomban ez a feltétel mindig adott. Az individuум, a gyermek nem egyszerűen „bele van dobva” a világba, hanem az őt körülvevő emberek vezetik be ebbe a világba.

Tehát, amíg az állatvilágban biológiai öröklődésről beszélünk, addig az ember, a társadalom által felhalmozott tapasztalatot nem biológiai öröklessel, hanem elsajátítási folyamattal éri el.

Ez a specifikuma az emberi pszichikum kialakulásának. Természetesen ez nem azt jelenti, hogy visszatérünk az ember fel fogásához mint „tabula rasa”-hoz. Itt csak arról van szó, hogy a kultúra fejlődésének történelmi eredményeit a gyermeknek magának kell elsajátítania oly módon, hogy közben felhasználja saját individuális sajátosságait, természeti adottságait.

A szerző ezeket az elvi következtetéseit a marxizmus alapvető tételeiből kiindulva és a konkrét pszichológiai kísérletei alapján vonta le.

KOMMUNYISZT 1961. 1. SZÁM

B. Bihovszkij: A filozófia területén megnyilvánuló két tábor harcának néhány sajátossága a jelen korban

A materializmus és az idealizmus közötti harc a társadalmi alakulatok változásával a tudományos nézetek növekedésével ál-

landóan más arcot ölt. Változik nemcsak a harci terület, a tárgy, változnak a harci fogások, módszerek is. A marxizmus megjelenése óta az idealizmus fő ellensége a dialektikus materializmus. Azonban az idealizmus képviselői a marxizmus elleni harcot a különböző korszakokban más és

más módszerekkel vívják. Eleinte elhallgatással, figyelmen kívül hagyással próbálták a marxizmus forradalmasító hatását a tömegek előtt eltitkolni. Miután a marxizmus e módszer ellenére elterjedt, új fogáshoz folyamodtak: lebecsüléssel, gúnyjal nyilatkoztak róla. Olyan primitív filozófiaként ábrázolták, amelyet lényegében a mechanikus és vulgármaterializmus-sal azonosítottak.

Az utóbbi 10—15 évben a marxizmus elleni harc mennyiségileg és minőségileg is gyökeresen megváltozott — írja a szerző. Cikkje célja a megváltozott helyzet, megváltozott módszer néhány sajátosságának feltárása. Az új helyzetben nem a tartalom, hanem csak a harci forma változott. A marxizmust ma is az idealizmus talajából kiindulva bírálják, megmaradt a szenvedélyes gyűlölet a materializmus ellen, de megváltoztak a harci fogások, a kritikái manóverek.

A cikk írója szerint ezek a következők:

1. A marxizmusnak nemcsak külső, hanem belső immanens bírálata. Ennek a célja az, hogy a marxizmusban, s a marxizmus klasszikusai között valamilyen lehetséges ellentmondást fedozzenek fel.

2. A marxizmus immanens kritikája mellett új módszerként jelenik meg az idealistáknak azon igyekezete, hogy elrejtse, elbújtasza idealizmusukat, s valami harmadik-utas talajról támadjanak.

3. Az új helyzet alapján, az új módszerek alkalmazásával a marxizmus idealista burzsoá bírálói és a kommunista mozgalmon belüli revizionizmus képviselői szoros szövetséget kötöttek. E két ellenséges irányzat egymást támogatja, egymást kiegészíti: Így a marxizmus ellenségei bármilyen formai eltéréssel is, de egységes antimarxista frontot alkotnak.

A cikk írója ezután ezeket az általános sajátosságokat az egzisztencialista Sartre és a revizionista Lefebvre elméletén keresztül konkrét analízissel bizonyítja be; majd felhívja a marxista filozófusok figyelmét a megváltozott helyzetből eredő új feladatokra.

G. Gak: Kommunizmus és személyi tulajdon

Marx és Engels, a tudományos kommunizmus kidolgozói nem adtak örök, minden időre szóló befejezett ideált. Véleményük szerint a kommunizmus reális, állandóan változó, fejlődő, tökéletesedő folyamat. Élesen elleneztek a jövő társadalmát érintő konkrét kérdések felvetését és a

válaszok előlegezését. Azonban ma már a Szovjetunióban a kommunizmusra való áttérés idejében természetesnek tűnnek ezek a konkrét kérdések. Érthetővé válnak, hogy a kommunizmus építésének jelenkori szakaszán növekszik az érdeklődés ezen problémák iránt. Egyik ilyen kérdés, amely közvetlenül érint mindenkit, a személyi tulajdon problémája a kommunizmusban.

A szerző először a marxista filozófiában jellegzetes megkülönböztetést vázolja fel a termelési eszközök *magántulajdona* és a használati tárgyak *személyi tulajdona* között. Majd a burzsoá ideológusok rágalmazásával szemben megállapítja, hogy a marxizmus klasszikusai mindig elismerték, bár a jövő társadalmá a termelési eszközök társadalmi tulajdonán fog alapulni, de nem fogja megszüntetni a használati tárgyak egyéni elsajátítását, a személyi tulajdont. A szerző ugyanakkor felhívja a figyelmet, hogy a személyi tulajdon megőrzése a kommunizmusban nem jelenti azt, hogy a szükségletek kielégítése csak az egyéni elsajátítás formájában merül majd ki. S ezután felvázolja a szükségletek kielégítésének különböző formáit. Ezek: a szükségleti tárgyak *közös használata*, *egyéni használata* és azok *egyéni elsajátítása*.

A kommunizmus, a társadalmi tulajdon alapján a szükségletek kielégítésének különböző formái csak a használati tárgyak jellegétől és maguknak a szükségleteknek természetétől fognak függni.

A használati tárgyak jellege a termelés állapotától függ. Pl. a gőz és távfűtés korában nincs szükség személyi tulajdonban levő kályhára. Ilyen és más példák illusztrálják, hogy egyes használati tárgyaknak személyi tulajdona célszerűtlenné válik — s így átmennek közös használatba.

A szükségletek kielégítésének formája függ magától a szükségletek természetétől is. Vannak epizodikus, ideiglenes szükségletek: pl. utazás egyik helyről a másikra. Ilyen szükségletekre a társadalom tagjai számára egyes tárgyakat ingyenes, egyéni használatra ad át.

Azonban vannak olyan tárgyak, melyeknek használata feltételezi az egyéni elsajátítást. Ezek a tárgyak a társadalmi tulajdonból átmennek személyi tulajdonba. A szerző felvázolja a kommunizmusban meglevő személyi tulajdonnak a szocializmustól eltérő sajátosságait. Majd felvázolja a Szovjetunió jelenlegi szakaszában meglevő szükségletek kielégítési formáit (egyes megjelenési formáinak gátló szerepét) s azoknak a kommunizmus felső szakaszába mutató tendenciáit.

S. Cihák—Z. Valenta: A szocialista munkabrigád-mozgalom néhány elméleti kérdéséről

A csehszlovák szocialista brigádmozgalom, amely lényegében azonos típusú a mi szocialista brigádainkkal, 1958-ban jött létre, s rohamos fejlődés során 1960-ban már 230 000 résztvevővel rendelkezett. Az eredmények alapján a Csehszlovák Kommunista Párt Központi Bizottsága a tudomány-nyal dolgozók egyik feladatául azt tűzte ki, hogy rendszeresen analizálják a szocialista brigádok tevékenységét, és nyújtsanak segítséget a kollektíváknak a világnézeti, technikai-gazdasági problémák megoldásában.

E feladat megoldásának első lépéseként a Központi Bizottság mellett működő filozófiai munkaközösség kidolgozott egy anyagot, amely a szocialista brigádok munkájának néhány elméleti problémáját tartalmazza. A *Filosoficky Časopis* szerkesztőségi előszót közöl az anyaghoz, amelyben kéri a filozófusokat, hogy tekintsék vitacikknek a referátumot, és küldjék be hozzászólásaikat a folyóiratnak.

A szerzők a következő elméleti probléma tükrében vizsgálják a szocialista brigádok tevékenységét: az egyén viszonya a kollektívához, a fizikai és szellemi munka közötti lényeges különbség megszűnése, a szabadság és szükségyszerűség.

Ami a *fizikai és szellemi munka közötti lényeges különbség megszűnését* illeti, a szocialista brigádok tevékenységében a folyamat számos jelével találkozhatunk. A lényeges különbség megszűnésének egyik fő oldala a munka egyoldalúságának felszámolása. Az a követelmény, hogy a szocialista brigádok tagjai tanuljanak meg egy másik a munkahelyükön alkalmazott szakmát, és perspektíviláisan sajátítsák el a munkaterületeken található főbb szakmákat, rendkívül alkalmas arra, hogy az egyén túllépjen az egyoldalú képzettség határain.

Hasonló irányban hat az újítómozgalomban való részvétel. Az újítók jelentős része a szocialista brigádok tagjai közül kerül ki.

A szocialista brigádtagok kötelessége szakképzettségük emelése; előbb-utóbb a brigádtagok elvégzik a technikumot. Ez ismét jelentős lépés a fizikai és szellemi munka közötti lényeges különbség csökkentésében.

Különös súllyal húzzák alá a szerzők a politikai oktatás szerepét, amely az összes előző tényezőkre is megtermékenyítőleg hat.

A szükségyszerűségről és a szabadságról szóló fejtegetések politikai célja: megcáfolni azokat az ellenséges nézeteket, amelyek a szocializmusban végzett munkát kényszermunkának, rabszolgamunkának tartják.

Szerzők vitatkoznak azzal a nézettel, amely a kommunizmust a tökéletes szabadság társadalmának tekinti. A szabadság sohasem lehet abszolút, többek között azért sem, mert a szabadság egyik alapjául szolgáló megismerés is csak asszimptotikus vonalban követheti a valóságot, s így a szükségyszerűség birodalma, habár egyre csökkenőbb mértékben, de mindig szeleesebb lesz, mint a szabadság birodalma. A szabadságnak fokai vannak, amelyeket a szocializmusban nem egyszerre, és nem egyenlő mértékben érnek el a társadalom tagjai. A szocialista brigádok a szabadság magas fokát érik el.

A szerzők a szabadság problémáját két szinten vizsgálják; a természet feletti uralom és a társadalom, illetve önmagunk feletti uralom vonatkozásában. A legjobb szocialista brigádok azért érik el a szabadság magas fokát, mert munkahelyük viszonylatában a fizikai és szellemi munka közötti lényeges különbség csökkentésével egyre inkább uraivá válnak a termelésnek, és szocialista emberré való fejlődésükkel párhuzamosan egyre szabadabbakká válnak társadalmi viszonylatban is.

A szocialista brigádok egyik jellegzetesen szocialista típusú feladata a kevésbé fejlett brigádok segítése és magas szintre emelése, ami a szabadság problémájának síkjára átvetítve azt jelenti, hogy a szocialista brigádoknak komoly szerepük van a magasabb fokú szabadság általánosság tételében.

Igen érdekesen foglalkoznak a szerzők a három probléma kölcsönhatásával. Megállapítják pl., hogy a szocialista brigádokban a munka egyoldalúságának leküzdése, a sokoldalú és magasfokú képzettség következtében az emberek nincsenek egész életükre egy foglalkozáshoz kötve, a szocialista brigádokban bárki bárkit helyettesíthet, s ez egyben a szabadság magasabb fokának megnyilvánulása is. Hasonlóképpen megállapítják a szerzők, hogy mivel az egyén és a közösség szembenállásának egyik fő oka a munkamegosztás, a fizikai és szellemi munka közötti lényeges különbség csökkentése az elkülönülés megszüntetése irányában hat.

Günter Söder: A politikai klerikalizmus ideológiája és a militarista frakció a Német Szociáldemokrata Pártban

A politikai klerikalizmus fő feladatai, középponti problémája a nyugatnémet militaristák és revansisták háborús politikájának elősegítése. Ennek a célnak az érdekében hasznosítják a régi bibliai történeteket az isten és az ördög, Krisztus és az Antikrisztus harcáról, és korunk alapvető világpolitikai ellentétét a teizmus és az ateizmus harcában jelölik meg. Azt igyekeznek bizonyítani, hogy az „ateista kommunizmus” fenyegeti a „keresztény nyugatot”. Ebből kiindulva a klerikálisok szükségesnek és istennek tetszőnek nyilvánítják a szocialista tábor ellen indítandó atomháborút. Adenauer a pápánál tett látogatásakor azt a kijelentést tette, hogy az isten ennek a célnak megvalósítása érdekében a német népnek különleges szerepet szánt.

A nyugatnémet militaristák és klerikálisok egyre fokozódó nyomást gyakorolnak a szociáldemokrata párt vezetésére, hogy megnyerjék őket terveik számára. Ennek a nyomásnak az eredményességét mutatja a godesbergi program és a katolicizmus és a szociáldemokrácia viszonyáról írott broszúra.

Egy időben a jobboldali vezetők még csak azt a jelszót adták ki, hogy a szociáldemokratáknak világnézetiileg semlegeseknek kell lenniük. Ma már ezt is kevésnek tartják. A fent említett pártkiadványokban már arra törekszenek, hogy a klerikális ideológiát összeegyeztessék a „demokratikus szocializmus” eszméjével. Mindezek a törekvések arra irányulnak, hogy ideológiai alapot teremtsenek a szociáldemokrata pártban a militarizmus erősítéséhez és ezen keresztül a harmadik világháború előkészítéséhez.

I. S. Kon: A szociológia tárgyának kérdéséhez

Egy idő óta élénk vita folyik a történelmi materializmus és a szociológia viszonyáról. Az alapvető nézetek a következők:

1. A történelmi materializmus azonos a marxista szociológiával.

2. A történelmi materializmus a szociológia filozófiai, módszertani alapja.

3. A történelmi materializmus egyesíti magában a filozófiát és a szociológiát.

A vita eldöntésének egyik nélkülözhetetlen előfeltétele a szociológia tárgyának meghatározása. Ennek a meghatározásnak a kidolgozása érdekében a cikk vázlatos áttekintést nyújt a polgári szociológia fejlődéséről.

A szociológia, mint történetfilozófia, valaha a filozófia szerves része volt. Önálló tudománnyá a XIX. század negyvenes éveiben vált, elsősorban Comte tevékenysége révén. Ettől kezdve egyre inkább erősödik az a tendencia, amely a szociológiának a filozófiától való elszakítására törekszik.

Ami a szociológia tárgyának kérdését illeti, a polgári tudósok körében a legkülönbözőbb meghatározások alakultak ki. A szociológia „a társadalmi csoportok tudománya”, „a emberi viszonyok tudománya”, „a társadalmi jelenségek tudománya” stb. Jelenleg kilátástalannak tűnik egy egységes meghatározás kialakítása, mivel egyrészt a legkülönbözőbb irányzatok állnak szemben egymással, másrészt újabb és újabb területekre terjesztik ki a szociológiai vizsgálatokat. A cikk további részében a szerző néhány ilyen mai irányzattal és problémafelvetéssel foglalkozik.

CAHIERS DU COMMUNISME 1961. 2. SZÁM

A család és a lakáskérdés

címmel összefüggő cikkgyűjteményt közöl a folyóirat a család mai problémáiról.

A család tudományos meghatározásáért c. cikkben Jean Verrières megállapítja, hogy a marxizmus mindig nagy gondot fordított a család kérdésére. „A német ideológiára”, illetve Engels egyes munkáira utalva kiemeli, hogy az „embertermelés” egyik oldalát képezi a termelési folyamatnak, és ennek kerete éppen a család. Nem szabad a történelmi materializmust leegyszerűsíteni és mindent egyedül a gazdasági tényezőből magyarázni. A termelés meghatá-

rozza a nagy társadalmi átalakulásokat, de a család is tényezőként hat azokra a formákra, amelyek között az ember átéli e nagy átalakulásokat. A család, minden változása mellett — amely változást az osztályviszonyok átalakulása determinál — tartós társadalmi jelenség, ez biztosítja minden rendszerben bizonyos alapvető magatartások átadását az új generációknak. A család tanulmányozását három területen kell folytatni: demográfiai síkon; a társadalmi pszichológia síkján, úgy ahogy az a termelési viszonyoktól függ (l. Plechanov útmutatásait); az erkölcsi és jogi felépítmények síkján. A továbbiakban a szerző,

Engels nyomán, elemzi a család kialakulásának feltételét és a család történeti fejlődését a csoportházasságtól a páros családig, az anyajogú családtól az apajogú családig. Érdekes adatokat közöl a kínai család fejlődéséről, amely szintén keresztülment a Morgan és Engels által leírt fázisokon. Elemzi a feudális, de különösen a kapitalista viszonyoknak a családra gyakorolt átalakító hatását. A kapitalizmus felrobbantja az addig fennálló családi közösséget. A vérrokonok falun is egyre inkább kikerülnek a családból a birtok csökkenésével. A nagyvárosokban a család átalakul, a családfő, sőt mindkét szülő idejének nagy részét a családon kívül tölti. A vagyonon alapuló polgári családtípussal szemben kialakul a munkáscsalád, amely előrevetíti a szocialista család képét, a szerelemre épülő házastársi viszonyokat, a tényleges monogámia megvalósulását.

A család a XX. században c. jól dokumentált cikkében *Gilbert Murry* kimutatja, hogy a munkásosztály harca életfeltételeinek megjavításáért lehetővé tette számára a XIX. században még elterjedt vándoréletmód megszűnését, a munkáscsalád megszilárdulását. A munkásosztály a kapitalista világ keretei között kitermelte saját hagyományait, szervezetét, életmódját és családi életét. A szerző igen érdekesen mutatja meg, hogyan jelentkezik a középosztályok proletarizálódása családi viszonyaik alakulásában is. Az első világháború utáni időszakban, a kapitalizmus általános válságának megindulásával a kispolgárság helyzete rohamosan romlani kezdett: az infláció megsemmisítte a családi vagyonoikat, megszűnik a középrétegek biztonság-érzete. Ennek egyik hatása a serdülők házasságkötései, a kispolgárság részleges proletarizálódása rohamos léptekben megszünteti a hozomány hagyományát, ezekenél a rétegeknél is tért hódít a szerelmen alapuló házasság. Ugyanakkor azonban, éppen a kapitalista társadalom ellentmondásainak nyomása alatt, ez a családtípus magabazárkózik, minden erejével saját jólétét igyekszik biztosítani és elfordul minden társadalmi mozgalomtól. Ezt a folyamatot

lehetett megfigyelni pl. Nyugat-Németországban, a második világháború katasztrofája után, de hasonló jelenséggel találkozunk Olaszországban vagy Franciaországban. Ez az átalakulás együtt jár a születések és a házasságok számának növekedésével. A proletarizálódó kis és középpolgárság körében kialakuló „menedék-család” (famille-refuge) típusa világosan mutatja, mennyire függenek a családi viszonyok az osztályviszonyoktól. Ezt a függést dokumentálják azok az adatok is, amelyek a különböző rétegek házasságkötésére vonatkoznak. A szerző végül rámutat arra, hogy az önmagába zárkózott család-típus nem biztosítja automatikusan az apa, az anya vagy a gyermekek harmonikus fejlődését. Ezt bizonyítja a válások növekedése a kapitalista országokban (ma az USA-ban egy válás esik négy házasságra). A szocializmusra való áttérés időszakát hatalmas méretű társadalmi mozgások kísérik, de a családi viszonyok válsága viszonylag rövid idő alatt átadja helyét az újtípusú házasság és család gyors megszilárdulásának. Megvalósul a házasság teljes szabadsága, mentesülése a vagyoni, anyagi problémáktól, vallásos előítéletektől. A kommunizmus a következő monogámia korszaka lesz. A munkaidő csökkenésével az anya mellett az apa is részt vehet a gyerekek nevelésében. A család társadalmi elzárkózottságának feloldásával megerősödik a család, és végre teljesítheti fő hivatását: a szerelem, az egyéni boldogság otthonává válhat és egyben az új nemzedék felnevelésének műhelyévé.

A további cikkek — *J. Aimot: A kommunisták és a családi mozgalom, Fr. Caen: Család és lakáskérdés, H. Guignon: A lakáskérdés és az elnyomorodás, A szociális viszonyok és jogok a szocialista országokban és a kapitalista országokban (a Kommunizusból átvett cikk)* — a fenti elméleti meg-alapozás után a család mai helyzetével, a család védelmével, az élet feltételeinek megjavításáért folyó harccal foglalkoznak és rámutatnak a hasonló célokért harcoló, különböző világnézetet valló mozgalmak közös akcióinak szükségességére.

Roger Garaudy: Az „ifjú Marx” problémájáról

A cikk méltatja a *Recherches Internationales à la lumière du marxisme* c. folyóirat 19. számának (1960. V—VI.) jelentőségét. Ez a szám ugyanis az „ifjú Marx” problémájának lett szánva, olyan szerzők tanul-

mányait tartalmazza, mint Bakuradze, Lapin, Togliatti, Jahn, Ujbo, Schaff, Pazsitnov, Höppner, Gropp. A feladat igen fontos, hiszen Marx ifjúkori műveit, különösen az 1843-as és 1844-es Kéziratokat a marxizmus nyílt és álcázott ellensége arra akarják felhasználni, hogy diszkreditálják a marxizmus tudományos jellegét. Miután

elszakították e korai munkákat az érett művektől, Marx filozófiáját úgy állítják be, mint a hegelianizmus egyik válfaját, vagy pedig egy feuerbach-i „antropológiai” filozófiát, az „etikai szocializmus” elődjét faragják belőle. E hamisításokat megkönnyíti a fiatalkori művek tanulmányozásának elhanyagolása a marxisták részéről. A gyűjteményben közölt cikkek megvilágítják a többi között a marxi gondolat fejlődését a forradalmi gyakorlat hatására, a Hegellel való szakítás, a materializmusra

való áttérés folyamatát, elosztják a marxi „elidegenedés” fogalmával űzött misztifikációt, és kiemelik e fogalom központi jelentőségét. A gyűjtemény hiányossága, azonban, hogy nem mutat rá a fiatalkori és az érett művek közötti folytonosságra, és nem ad számot az „ifjú Marx” problémája körül évek óta folyó franciaországi harcra. Ebben a vonatkozásban a szerző Auguste Cornu munkásságának jelentőségére is felhívja a figyelmet.

LA PENSÉE 1960. 94. SZÁM

Yves Benot: Guinea a terv jegyében

A tanulmány azt tűzi ki célul, hogy röviden vázolja Guinea helyzetét, fejlődését a felszabadulás óta eltelt két évben, s ebből kiindulva vázolja azt az utat, amelyen ez a fiatal afrikai ország elindult.

A tanulmány nem önállóan elemzi Guinea fejlődését, hanem összefoglalja Guinea vezető személyiségeinek véleményét országuk fejlődéséről, a választott útról s ennek a választásnak elméleti alapjairól.

A kiindulópont a felszabadulás után kialakult helyzet, amelyet az jellemzett, hogy a teljes politikai függetlenség kivívása a gyarmati uralom alatt kialakult gazdasági struktúrát még érintetlenül hagyta; változatlanul fennállt a gazdasági függés. Ebben a helyzetben a guineai vezetők világosan látták, hogy az ország függetlensége realissá csak a gazdasági függetlenség megvalósítása útján válik. Ezért alapvető feladatként a gazdasági függetlenség megteremtését tekintették. Ez a törekvés vált az egész gazdaságpolitika kiindulópontjává és alapjává.

Következő lényeges elvi kérdés: milyen úton lehet ezt a függetlenséget megvalósítani. Az ország vezetői határozottan kimondták, hogy ez kapitalista úton lehetetlen. Ha az ország fejlesztését, iparának kialakítását kapitalista úton akarnák megvalósítani, akkor ez — miután csak belső tőke-akkumulációval ez az út járhatatlan — egyet jelentene a külföldi tőkere való támaszkodással, ami szükségképpen a gazdasági függés elmélyülését s a politikai függenség látszólagos választását jelentené. Ezért ezt a lehetőséget a leghatározottabban elvetették. Milyen utat választottak hát? Az erre való pozitív választ már nem fogalmazták meg olyan egyértelműen, mint a fenti negatívát. Guinea vezetői látják, hogy az alapvető kérdés az iparosítás. Ugyanakkor rámutatnak arra, hogy a pillanatnyi helyzetben ennek még nincsenek

meg a feltételei, továbbá, hogy az iparosság elcsúszott megkezdése túl nagy terhelés róna a lakosságra. Ezért első feladatnak az előfeltételek megteremtését tekintették. Ezt a célt szolgálja az 1960—62 évekre szóló első három éves terv. Mindenekelőtt a külkereskedelmi mérleg egyensúlyba hozásának alapjait akarja lerakni; ez pedig a mezőgazdaság fejlesztésétől függ, miután éppen a mezőgazdasági cikkek képezik a kivétel fő részét. Ugyanakkor ez a fejlődés lehetővé teszi az életszínvonal közvetlen emelését is. Másodsorban a már lehetséges belső akkumulációs forrásokat akarják biztosítani, a kül- és belkereskedelem államosítása által. Ez egyúttal a gazdasági élet fokozatos ellenőrzésének lényeges eszköze. Ennek az ellenőrzésnek másik eszköze a pénzügyi élet állami irányítása — az önálló valuta megteremtése, a bankélet állami kézbevétele útján (állami bank létesítése, a magánbank élet felszámolása). Ugyanakkor a meglévő egy-két bányavállalatot nem államosították, egyrészt tiszteletben tartva a már meglévő megállapodásokat, másrészt azért is, mert nem zárkoztak el esetleges további külföldi beruházások előtt — bizonyos keretek között.

A kereskedelem azonban csak az egyik akkumulációs forrás. A másik az ún. „emberi beruházás”, vagyis a közösségi munkában végzett építkezések. (Ezek a jelen szakaszban utak, iskolák, kórházak és kereskedelmi objektumok építését jelentik.) Természetesen jelentős szerepet szánnak a külső segítségnek. Ez a külső segítség lényegében a szocialista országok segítségét jelenti, miután egyedül ez nem von maga után gazdasági és politikai függést.

Mit jelent ez az útválasztás a társadalmi struktúra vonatkozásában? A kapitalista utat elvetették, ennek társadalmi vonatkozása: Guinea társadalmi struktúrája a gyarmati elnyomás adott helyzete eredményeképpen úgy alakult, hogy nem jött létre nemzeti burzsoázia, bár bizonyos

rétegeződés létezik. Ez azonban nem jelent osztályellentéteket. A guineai politika célja, hogy meggátolja az osztályellentétek további kialakulását, a hazai burzsoázia kifejlődését. Ilyen megfontolások is befolyásolják a kereskedelmi és pénzügyi politika kialakítását. Továbbá ennek megfelelően az iparosítás lényegében az állami ipar létrehozásával valósul majd meg.

Az iparosítás azonban még távoli cél. Ugyanakkor a mezőgazdaság fejlesztése s a kereskedelmi mérleggel kapcsolatos célok már most napirendre tűztek bizonyos iparfejlesztést. Lényegében azonban mezőgazdasági termékeket feldolgozó iparról — tehát könnyűiparról —, illetve annak kezdeteiről van szó.

A mezőgazdaság fejlesztése szintén felvet mélyebb társadalmi kérdéseket: névszerint azt, hogy ez a fejlődés kapitalista vagy nem kapitalista úton történik. Itt a perspektívák már élesebben kirajzolódnak; a guineai politika arra törekszik, hogy a mezőgazdaságot a szövetkezeti termelés útjára terelje. Ennek megfelelően a terv három évében — és ez az első szakasz — kölcsönös segélyezési szervezetek létrehozása a cél. Később napirendre kerül majd a munka szerinti elosztáson alapuló termelőszövetkezetek létesítése. Ennek a politikának alapelve: nagy távlatban és a legszigorúbb önkéntesség alapján, továbbá a

technikai feltételek biztosításának mértékében, előrehaladni.

Hogyan értékelik ezt a fejlődést, illetve perspektívát a guineai vezetők? Sem a kapitalista utat, sem pedig a Szovjetunió és a népi demokratikus országok által bejárt utat nem akarják követni. Ki akarják dolgozni az afrikai feltételeknek megfelelő egyéni utat, felhasználva mindazt, amit ebben a keretben fel tudnak többek közt használni a szocialista országok tapasztalatából. Figyelembe akarják venni a gyarmati iga alól felszabadult országok, sőt még a kapitalista országok tapasztalatait is.

Saját államukat, a hatalom formáját „kommunokráciának” — közösségi hatalomnak nevezik. Ennek a hatalomnak célja az említett fejlődés megvalósításának biztosítása, ennek érdekében a belső osztálytagozódás, egy kizsákmányoló réteg kialakulásának megakadályozása és védelem a külső, elnyomásra irányuló — gyarmatosítási — kísérletek ellen: tehát az elnyomó szerep csak kifelé irányulna.

A tanulmány befejezésében kiemeli azt a jelentős szerepet, amit ez a fiatal állam a forrongó-felszabaduló Afrika számára játszik, mint példakép. Ezt a szerepet Guinea tudatosan vállalja, és ez ennek következtében politikájának egyik lényeges eleme is.

Marinette Dambuyant: Az ősi civilizációk és az ész első lépései

Az emberiség teljes történetéhez az a folyamat is hozzátartozik, amikor az ember emberré alakult, szellemi képességei kifejlődtek a gyakorlati tevékenység során. Ennek a fejlődésnek már sok oldalát tanulmányozták. Nyilvánvaló, hogy az emberi gondolkodás fejlődése állandó, de nem egyenesvonalú. Visszaesések és ugrások is vannak benne. Némely visszaesés, válság, olyan fontos az emberiség történetében, hogy utána az emberi gondolkodás relatív újrakezdéséről kell beszélni.

A szerző szerint az emberi gondolkodás fejlődése a paleolitikum végén, illetőleg a neolitikumban tett hatalmas ugrást előre; ekkor bőségesen voltak már szerszámok, házakat és falvakat építettek, a gyűjtögetésről egyes növények termesztésére tértek át, kialakult a fazekasság, szövés, stb. Mindezek azt bizonyítják, hogy az új kőkorszak embere már egy sor megfigyelést is tett, de a gondolkodás biztonsága még nem következik az automatikusan fel-

halmozott ismeretek sokaságából. A fogalomalkotás intenzív munkájának kellett az ismeretek felhalmozásához járulnia. Ennek kezdetét az új kőkorszakra tehetjük, az ott talált technika alapján.

A módszeres gondolkodás első példáit Szumérban, Egyiptomban találhatjuk. A történészek nem értenek egyet abban, hogy ezekben a civilizációkban a szó teljes értelmében vett racionális gondolkodás alakult volna ki, de ezeknek a civilizációknak az alkotásai, városok, államalakítás, írás, tudomány kezdetei stb. feltétlenül bizonyítják az ésszerű gondolkodásnak legalább néhány vonását.

A vaskorszak esetében már könnyebb a helyzet. E korszak civilizációi, a kínai, indiai, görög, olyan hatalmas eredményeket hoztak a racionális gondolkodásban, hogy sokan ennek a kezdeteit ideszámítják. A racionális gondolkodás fejlődésének oka ezekben a társadalmakban az volt, hogy a rabszolgamunka felhasználása folytán lehetővé vált a szellemi és fizikai munka közötti munkamegosztás és a csere is kibontakozott.

A szerző szerint a racionális gondolkodás felé vezető útnak két fő változata van. Az egyik út empirikusnak nevezhető; a racionális gondolkodásnak itt le kell győznie az egyes, minden alapelv nélkül felhalmozott ismeretekből adódó bizonytalanságot. A másik út a racionális gondolkodás felé a mítoszokon keresztül vezet, amelyek a természet magyarázatának, első kísérleteinek tekinthetők. Csakhogy a mitikus természetmagyarázat antropomorfikus. Az ésszerű gondolkodásnak mind az empirizmus veszélyével, mint a mitikus magyarázatával szembe kell néznie.

A racionális gondolkodás kezdeti útjával kapcsolatban a szerző elemzi a babiloniai jogot és a görög orvostudományt. A babiloniai jog a szerző szerint megmutatja az átmenetet a napi gyakorlattól, az egyes esettől az általánosításig. A törvények, majd a törvények csoportjai, amelyek kódexet alkotnak, egy sor konkrét szituációt sürítették és sematizáltak, amelyekben a törvényhozó szemével nézve egy ugyanazon probléma volt az uralkodó. A görög orvostudományt illetően a szerző megállapítja, hogy ennek fejlődésében nyomon lehet követni a gyakorlattól az eszméhez, majd onnan újra a gyakorlathoz vezető utat. Ez különösen a hippokrátészi iskola eredménye.

A görög orvostudományban több irányzat volt, köztük két uralkodó; a knidoszi és a koszi iskola. A knidoszi iskola empirikus jellegű volt. A betegségeket részletesen leírták, diagnosztikájuk figyelemremélően kifinomult volt, de nagyon kevésbé kerestek okokat, és amint általánosításról volt szó, rögtön tévedtek. Így pl. nem ismerték fel az emberi test szerkezeti felépítésének az azonosságát. Terápiájuk is egyhangú volt és automatikus.

A koszi, azaz hippokrátészi iskola sokkal módszeresebb volt, mint az előző. A megfigyelések közül igyekeztek kiválogatni a jelentőseket, és minden szimptomát az egész organizmus történetében vizsgáltak. Analizálták a folyamatokat és megvitatták ezeket. Ezért képesek voltak a tévedéseiket felismerni és korrigálni. Néhány általános fogalmat is kidolgoztak az orvostudományban. Szívesen használtak analógiákat, de ezek az analógiák, mivel az esetek analizálásán alapultak, racionálisak voltak.

A szerző azután azt fejtegeti, hogy az ésszerű gondolkodás kialakulása nem légtüres térben történt. Az ésszerű gondolkodás helyét kezdetben a mítosz foglalta el, s a racionális gondolkodás csak lassan tudta eloszlatni a mítoszok kódét. Még Görögországban is, ahol a folyamat viszonylag gyors volt, ez elég sokáig tartott. Ennek

az útját jelzik az olyan mágus-filozófusok, mint Pythagorasz. Jelentős dolog az, hogy a vallások sokáig a reflexió kizárólagos módszereit szolgáltatták. Ezért a racionális gondolkodás általában úgy váltotta fel a mitikust, hogy a mitikus, vallásos szövegek teltek meg racionális tartalommal. A két forma között nem volt soha teljes áthatolhatatlanság.

A szerző ezután a racionális gondolkodás megjelenésének különböző tényeit és jeleit elemzi. A technikai haladáson kívül fontos szerepet játszik a racionális gondolkodás fejlődésében az államszervezet megjelenése. Ismeretes, hogy az írás fejlődése és az adminisztráció, továbbá a csere fejlődése között milyen szoros az összefüggés.

A szerző ezután különbséget tesz az egyes tudományok kialakulása és a tudományos szellem megjelenése között. Egy sor Sokrates előtti görög gondolkodó kétségkívül tudományos szellemben gondolkodott, noha az egyes tudományokra ezt még nagyon sikertelenül alkalmazta. A fordított eset volt az ősi Indiában, ahol egy sor tudomány alapjait lerakták, de ezek nem eredményezték a tudományos szellem kialakulását, mert a társadalmi helyzet ez ellen hatott.

A három nagy ősi civilizációnak, a kínainak, az indiainak és görögnek filozófiája is volt. Ez a filozófia racionális volt a felvetett kérdések tekintetében és azért is, mert a filozófiai válaszok rendszert alkottak. Kapcsolatuk is volt a tudománnyal, és sok esetben, mint pl. a görög atomizmus esetében termékenyítően hatottak rá. Amilyen mértékben az emberek ismeretei kiterjedtek, szükségessé vált a bizonyítás technikájának a kialakítása is. Erre példa a szerző szerint a logika első lépései az indiai filozófiában, Kínában és Görögországban. Noha vitatható, hogy ugyanazon logika kialakulásáról volt szó, mindhárom esetben a gondolkodás analízise, értékének keresése volt a lényeges. Noha a logika és a tudományok fejlődése közötti kapcsolatot nem lehet közvetlenül tekinteni, ez a kapcsolat világos. Arisztotelész erre a jó példa, aki aktív részese volt kora tudományának. A logika kialakítása nem lehetséges a tudomány fejlődésének megfelelő foka nélkül.

A szerző végezetül megjegyzi, hogy a mai értelemben vett racionalitás igen gyakran nem azonos az ősi civilizációk racionalitásával. Így pl. a régi Kína racionális gondolkodása különbözött a mai európaiétól. Az ésszerűség a régi kínai filozófiában nem törvényszerűséget vagy szükségszerűséget jelentett, mint manapság, hanem rendet, szabályt. Mindamelllett, az emberi

gondolkodás fejlődésében a racionális feltevések lényegében azonosak voltak, mert fő célkitűzései az igaz és a hamis megkülönböztetése, bizonyítékok keresése stb. azonosak voltak. Mindezek mindenkor feltételeztek egy olyan szabad és aktív gondolatot, amelyet a társadalmi szükségletek helyes irányban ösztönöznek és a tradíciók nem nyűgöznek le. Ezen kívül szükséges előfeltétele a haladásnak az is, hogy a szellemi munka és a fizikai munka elválasztása ne jelentse a kettő teljes különválását, mert ez megemerevíti a racionális gondolkodást.

Rodolphe Roelens: Az „emberi kapcsolatok” elméletének divatja

Az 1950-es évek óta rendkívül elterjedt Amerikában az „emberi kapcsolatok” elmélete. A társadalompszichológia alkalmazása a munkások és az ipari vezetők közti kapcsolat vizsgálatára 1927-ből ered, amikor a Western Electric üzemeiben a Harvard egyetem pszichológusai (Mayo és Roethlisberger vezetésével) a nagy amerikai részvénytársaságok vezetőivel együttműködve végeztek pszichológiai kutatásokat. Ennek eredményeképpen a 30-as években létrejött az amerikai üzemekben az „emberi kapcsolatok” kialakításának a technikája az ún. *counseling* rendszer. Ennek a rendszernek a lényege az, hogy egy pszichológus beszélgetéssel, pszichoterápiás módszerekkel próbálta az üzemi „léghőmérsékletet” a megjavítását, a munkások ipari moráljának az emelkedését elérni. Ez a rendszer fordulatot jelentett az amerikai üzemi történetében. Az üzemi vezetők a termelés növelése érdekében kezdték fokozottabban pszichológiai hatásokat alkalmazni. Ezt a módszert később „tudományosabb” és „érdektelenebb” módszernek nevezték. Az amerikai szociológia legdinamikusabb ága elkezdett csoportkutatásokkal foglalkozni. E csoportkutatások lényege az volt, hogy már nem a konkrét körülmények közt dolgozó munkások problémáit vizsgálták, hanem a pszichológiai laboratóriumokban kialakított mesterséges csoportalakulatok pszichológiáját. A pszichológus módszer az volt, hogy 8–12 különböző életkorú, foglalkozású, egymást nem ismerő embert hozott össze naponta két-három órára, és figyelte a csoportkialakulás törvényszerűségeit az egyes emberek viselkedésének, személyiségének megváltozását. Ezek a mesterséges csoportok a gazdasági tényező teljes kiiktatásával jöttek létre. A csoportkutatásokból teljesen és tudatosan hiányzott a gazdasági problémákra való utalás. A pszichológus célja az volt, hogy ezeket a mesterséges csoportokat a társadalom alapelemeinek tüntesse fel, és így minden valóságos társadalmi konfliktust a csoport dinamikájára tudjon visszavezetni. A pszichológusok e mesterséges csoportok dinamikáját tekintették a társadalmi élet mintájának. E módszer eredményeképpen a valóságos csoportok pl. egy üzemben a munkások és vezetők csoportja, megfosztották gazdasági tartalmuktól.

Európában ezt a módszert a polgári szociológusok részéről is sok kritika érte, Amerikában azonban ez a módszernek rendkívül nagy a tudományos tekintélye. A csoportkutatás elméletének egyik megalapítója, Mayo, a csoportnak misztikus szerepet tulajdonított. A mai amerikai csoportkutatók ezt nem vallják be. De a csoportkutatás lényege ma is az, hogy tagadja a társadalmi osztályok létét, és jelentőségét. Célja pedig az, különösen a legújabb időkben, hogy kialakítsa a társadalom „orvoslásának” tanát.

A szerző ezután rámutat arra, hogy az amerikai pszichológia csoportkutatásai hátterében az a tény áll, hogy az amerikai szociológiai kutatásokat kb. 70%-ban az iparvállalatok finanszírozzák. E támogatás fejében az amerikai iparvállalatok elvárják, hogy a szociológusok előre lássák a válságokat, és segítsenek a konfliktusok, az osztályellentétek megoldásában.

A szerző ezután rámutat arra, hogy az „emberi kapcsolatok” elmélet újfajta ópium a munkások számára, és annak jele, hogy a monopóliumok a jelenlegi szakaszban fokozott szerepet tulajdonítanak a burzsoá ideológia elterjesztésének.

LA PENSÉE 1960. 95. SZÁM

J. P. Terlecki: Az elemi részecskék mélységei felé

A szerző utal arra, hogy Lenin már a század elején az elektron kimeríthetetlenségéről beszélt. A legújabb felfedezett törvényszerűségek az elemi részecskék tekintetében nemcsak megerősítették és illusztrál-

ták a dialektikus materializmus tételét az anyag kimeríthetlenségére vonatkozóan, de bebizonyították azt is, hogy az ellentétek egységének és harcának törvénye és a világ anyagi egységének a törvénye az elemi részecskék legmodernebb elméleti fizikai kutatásának is az alapelvei. Jelenleg 25 elemi részecske létét bizonyította be a

a tudomány és még 5 elemi részecske létre lehet következtetni elméleti megfontolások alapján.

További elméleti megfontolások szerint még kb. 10 elemi részecske felfedezése várható.

Az ellentétek egysége az elemi részecskék világában megmutatkozik, mert a fotont és a semleges pi mezont kivéve, minden részecskének van ellentét-párja, amellyel tömege és egyes tulajdonságai megegyeznek, de elektromos töltésük és más tulajdonságaik ellentétesek. Egy minőségileg új elemi részecske mindig az antirészecskéjével együtt jelenik meg. Tehát a minőségileg új a kezdeti anyag egymást kölcsönösen kizáró ellentéteire való felbomlásával alakul ki.

Ma már bebizonyított tény, hogy az elemi részecskék korlátlanul átalakulnak egymásba, vagy spontánul, vagy más elemi részecskék közvetítésével. Így az anyag legegyszerűbb részében is egységesnek mutatkozik, és átmegy az egyik minőségi formából a másikba. Ez a világ anyagi egysé-

gének új bizonyítékát jelenti az elemi részecskék fizikájában.

A szerző ezután kifejti, hogy a jelenlegi fizika alapproblémáját képezi az a felfedezés, hogy az elemi részecskéknek struktúrájuk van. Ez a felfedezés szükségesszerű átalakításokat igényel a mezőelméletben. Heisenberg a nem-lineáris mezőelmélet kidolgozásával próbálta megoldani a kérdést, de Broglie és más fizikusok az egységes anyagi mező elméletéből kiindulva magyarázzák az elemi részecskék szerkezetét.

A szerző a leglényegesebbnek azt tartja, hogy az új elméleti megfontolások alapján a világ anyagi egységének a gondolata igazolódott. Az új fizikai megfontolások szerint ez azt jelenti, hogy egy egységes, nem-lineáris mező önmagából származtatja és önmagában tartalmazza a részecskéket és anti-részecskéket, mint egységet alkotó ellentétpárokat. Ezeket a tételeket kísérletek alapján dolgozták ki, és ezek tökéletesen megegyeznek a dialektikus materializmus tételeivel, amelynek törvényszerűségeit pontosabbá teszik és kifejlesztik-

THE JOURNAL OF AESTHETICS AND ART CRITICISM, 1960. 4. SZÁM

Thomas Munro: „Naturalizmus” a filozófiában és az esztétikában

A „naturalizmus” kifejezés régóta használatos az esztétikában, művészettörténetben és az irodalomkritikában. Lényege a természet pontos ábrázolása a művészi alkotásban.

Szűkebb értelemben azonban csak bizonyos fajta szemléletmódra, illetőleg bizonyos esztétikai elméletre vonatkozik, amely előnyben részesíti a művészetben a naturalista kifejezési módot a fantasztikus-romantikus, formalista, absztrakt, expresszionista, erősen stilizált egyéb kifejezési módok szemből. Ez az irányzat az igazságot, azaz a valóságot helyezi piedesztálra az összes többi érték fölé. Ebben az értelemben a naturalizmust sokszor a realizmussal azonosítják.

Mindezen terminusok használata attól függ, milyen értelmet tulajdonítunk a „természet” és a „valóság” fogalmának, valamint a művészet céljának, és milyen művészi értékeket tételezünk esztétikai rendszerünkben.

A metafizikában és általában a filozófiában a naturalizmus megjelölésének azonban sokkal szélesebbkörű értelmezése az általánosan elfogadott, és jelentősége is sokkal nagyobb, mint az esztétika területén. Geneológiailag a görög filozófia materia-

lista tradícióiból származik, Demokritos, Epikuros és Lucretius filozófiájából, azonban az utóbbi időben erősen megváltozott és nagy fejlődésen ment át. Manapság gyakran nevezik „neonaturalizmusnak” is. Ennek a filozófiai naturalizmusnak az alkalmazása az esztétikai normákra és a művészeti alkotásokra az esztétikai naturalizmus. Az ebben az értelemben vett naturalista esztétika, tehát a filozófiai naturalizmus az esztétikában az általánosan elfogadott esztétikai naturalizmustól erősen különbözik abban az esetben, ha az utóbbit mint a „pontos ábrázolás”, a tökéletesen adekvát leképzés követelményeinek mindenben elegendő irányzatot jellemezzük. Ebben a szélesebb értelmezésben az esztétikai naturalizmus a filozófiai naturalizmus elméleti tételeinek és módszerének rendszeres alkalmazását jelenti az esztétika és a művészet területén, mindazon változtatások, módosítások tekintetbe vételével, amelyeket a tárgy saját természete megkövetel. Az esztétikai jelenségeket az esztétikai realizmus a valóság talaján állva kísérli meg elemezni a modern pszichológia, művelődéstörténet és egyéb tudományok legújabb eredményeire támaszkodva. Lehetetlennek tartja, hogy az esztétikai értékelés transzcendentális értékrendszerre támaszkodjon, és az ilyen kísérleteket eleve tudománytalanoknak tekinti.

A modern idealizmus egyik képviselője, Longman szerint a naturalista esztétika objektivitása rideg közönyt és hűvös érzelmi közömbösséget, valamint az emberi méltóság, az erkölcs és a nemes érzelmek lealacsonyítását foglalja magában, azaz koncepciójában erősen antihumanisztikus. Valójában éppen ennek az ellenkezője igaz. A filozófiai naturalizmus alapvető koncepciója teljesen humanisztikus, tehát mi sem áll tőle távolabb, mint az etikai indifferentizmus. Az embert pedig nem lealacsonyítani törekszik, hanem felemelni, célja az, hogy elősegítse az emberi természet megértését, az ember önismeretét, hogy ezek birtokában az ember a leghatalmasabb teljesítmények elérésére is képes legyen a művészi alkotás terén. Az az állítás pedig, hogy az esztétikai naturalizmus ridegen indifferent az emberi élet erkölcsi-esztétikai vonatkozásaiban, egyszerűen légbőlkapott. A filozófiai naturalizmus célja éppen a helyes realista értelmezés alapján történő értékelés, de nem szabad, hogy ebben a tevékenységében vak, elfogult emóciók és saját vágyai szabjanak törvényeket.

Történetileg az esztétikai naturalizmus fejlődése párhuzamos a tudományos naturalizmus (azaz a materializmus) fejlődésével. Különösen világosan mutatkozik ez meg a hellenisztikus korszakban és a reneszánsz idején, pl. Leonardo da Vinci egyszerűen testesíti meg a materialista-naturalista tudóst és a realista-naturalista művészt, később pedig a XIX. században Emile Zola tipikus példája a tudományos eszmék által inspirált művésznek. Az ilyen fajta naturalista művészetnek közös elvi alapja van a tudományos és a filozófiai naturalizmussal. Jellemző a részletek teljesen pontos leírása, szinte áhitatos tiszteletbentartása, kizárólag a valóság tényeire való támaszkodás; legyenek ezek bármely kellemetlenek, sőt kevéssé ízlésesek. Mindenféle képzelgés, fantázia és stilizáció káros és feltétlenül elutasítandó, mert mindenképp a valóság eltorzítását és meghamisítását jelenti.

A naturalista esztétika nem vonja maga után szükségszerűen azt, hogy feltétlenül előnyben kell részesíteni az esztétikai értékelésnél a naturalista tendenciájú művészi alkotásokat. Így például elismeri azt, hogy az ókori India, valamint a középkori Európa vallásos misztikus művészete magasan felülmúlja esztétikai értékben az akkori realista művészetet. Itt csupán Dante Isteni Színjátékát kell említeni, hogy világossá váljék ennek az értékítéletnek a megalapozottsága. Ebben a korszakban ugyanis a természetfeletti lényekbe és a

mítoszokba, azaz a vallásos eszmékbe vetett hit ösztönzőbb hatású volt a művészi alkotás szempontjából, mint a tudományos megismerés által nyújtott ösztönzés. Ebből következik, hogy bár a művészet célja és értékei koronként nagy mértékben különbözöek, mégis az igazán tudományos alapokon nyugvó esztétikának minden elfogultság nélkül kell tanulmányoznia azokat.

A modern filozófiai naturalizmus esztétikai kategóriáinak részletes kidolgozása még előttünk álló feladat, a jelen cikk csupán kezdetnek, „az alapvető” problémák vázlatos felvetésének tekintendő.

Rendkívül fontos a filozófiai naturalizmus alapelveinek megfelelő alkalmazása a filozófia egyéb szakterületein pl. az ontológiában, a kozmológiában, az episztemológiában, a logikában és a módszertan területén. Itt a filozófiai naturalizmus alapvető törekvése az, hogy igyekszik elhatárolni magát egyrészt a filozófiai idealizmustól és a miszticizmustól, másrészt pedig a vulgáris materializmustól és a marxizmustól.

Patrick Romanell: Prolegomenák a naturalista esztétikához

A múlt század második felétől kezdve a naturalizmus alatt két teljesen különböző dolgot értenek:

1. Meghatározott filozófiai irányzatot, illetőleg iskolát.

2. Egy bizonyos művészi irányzatot. A „naturalista esztétika” kifejezés is kétféle értelemben használatos: némelykor meghatározott esztétikai elméletet értenek alatta, amelynek célja a modern művészet egy bizonyos irányzatának elméleti igazolása és védelme, néha pedig bármely a filozófiai naturalizmussal összhangban levő esztétikai elméletet naturalista esztétikának neveznek. A kétféle értelmezés összekeverése gyakran zavart okozott, ezért a jelen értekezésben a naturalista esztétika terminust kizárólag az utóbbi, szélesebb értelemben használja a szerző. Az esztétikai naturalizmus elméleti tételeinek kifejtése előtt feltétlenül szükséges a naturalista filozófia elméleti alapjainak a tisztázása. A nyugati filozófia történetében Thalestól Dewey-ig a filozófiai naturalizmus számtalan változata szerepel, amelynek mindnek (legalább is elméletileg) megvan a saját esztétikai teóriája. A nagy kérdés az, hogy mindezek közül melyik esztétikailag a legadekvátabb változat.

A kérdés megoldása csak a legalapvetőbb filozófiai elméleti tételek elemzésével kapcsolatban lehetséges. A döntő probléma az, hogy a filozófusok miképpen foglalnak

állást az ember és a természet egymáshoz való viszonyát illetően. Kétféle állásfoglalás lehetséges: az ember vagy a természet része, vagy attól különböző. Az igazi naturalista filozófusok természetesen az ember és a természet szerves összefüggését vallják, míg a különböző dualista és szupernaturalista (azaz idealista) filozófusok megkísérlik elszakítani az embert a természettől. Ez utóbbiak érvelése szerint az a tétel, hogy az ember a természet része, csak arra való, hogy lealacsonyítsa, csupán állati lényé változtassa az embert, s az embernek így egyetlen célja az, hogy létfenntartásáért küzdjön a merőben állati életharcban.

A naturalista filozófusok megfordítják ezt az érvelést, szerintük az ember naturalizációja a természet humanizálódását jelenti, mert az ember nélküli természet nem azonos azzal a természettel, amelyben az ember él. Az ember megjelenése a természetben, a természet igazi életre ébredését, tudatosodását és aktivizálódását jelenti. Az ember és természet közötti úrt a kultúra hidalja át. A kultúra a humanizált természet, más módon kifejezve a humanizált természet alapvetően kulturális jellegű, tehát az ember csak valamely adott emberi kultúra keretein belül létezhet.

A következetesen naturalista filozófia részére a természet és a kultúra újabbkeletű dualisztikus szembeállítására még annyira sem fogadható el, mint a régebbi természet — ész ellentétpár tételezése. Ebből következik, hogy a művészet nem más, mint az ember sajátosságos kulturális tevékenysége, amely az élet bizonyos aspektusából szemlélve épp olyan természetes mint például a lélegzés egy másik szempontból. A kultúra tehát az emberben megtestesült természet önkifejeződése.

A természet ugyanis nem csak egyszerűen van, azaz nemcsak létezik, hanem cselekszik, azaz nem valami holt, passzív tömeg, hanem aktív, fejlődő, cselekvő; gigantikus anyaként alakítja ki az újabb és újabb formákat, néha sikerrel, néha pedig sikertelenül. Ez lényegében teljesen azonos a művész alkotó tevékenységével. Mindkét tevékenység eredménye valamely

mű. Ez a mű valaminek a megalkotása, (tehát a termék) valamiből (a nyersanyagból) ezért a művészet az emberi tevékenység legközelebbi analógiája a természethez. Minden művészet alapját azok a tapasztalatok képezik, amelyeket az ember valamilyen cél elérésére irányuló kísérleteinek folytatása közben szerez.

Az esztéták tevékenysége lényegében kettős irányú lehet. Az egyik célja az, hogy megkülönböztessék az esztétikai tapasztalatot az egyéb típusú tapasztalattól. Szemantikailag ez szubsztantívális elemzés. A másik irányú tevékenység pedig abban áll, hogy megkülönböztessék az esztétikai tapasztalatot sajátosságos esztétikai aspektusában az egyéb aspektusokból vizsgált tapasztalattól. Szemantikailag ez az adjektívális elemzés. Magától értetődő az, hogy a következetesen naturalista esztéta kizárólag az adjektívális elemzés útján járhat, mert ez az egyetlen út ahhoz, hogy áthidaljuk a dualista filozófiai koncepciókkal együtt fellépő metafizikai úrt a természet és az emberi tapasztalat között, az előző, elemzési mód ugyanis feltétlenül egymástól független szubsztanciák tételezéséhez vezet.

A jelen értekezés újabb jele annak, hogy a nyugati filozófia utat keres a realitás felé, ezért próbálkoznak neves filozófusok valamiféle állítólag új filozófiai naturalizmus meghirdetésével. Valójában ez csak a régi vulgáris materializmus korszerűsítése; ötvözve a modern természettudomány és archeológia újabb eredményeivel. Mi másnak nevezhető az olyan elemzés, amely a természet és az ember kapcsolatáról beszél a kultúra közegén keresztül, anélkül, hogy említést tenne a társadalmi törvényszerűségekről, amelyek a fizikai és a fiziológiai törvényszerűségektől merőben különbözőek teljesen más jellegűek.

Ezeknek a neonaturalista irányzatoknak az a jelentőségük, hogy tükrözik a nyugati értelmiség bizonyos részének az idealizmusból való kiábrándulását és a realizmus felé törekvését, amely ha következetes lesz, feltétlenül a dialektikus materializmus felé vezet.

Az 1959-es filozófiai irodalom bibliográfiája (II. rész)

Mai burzsoá filozófia

Allport, G. : Persönlichkeiten. Meisenheim: Hain. 696 p.

André, H. : Natur und Mysterium. Einsiedeln: Johannes Verl. 237 p.

Anscombe, G. E. M. : An Introduction to Wittgenstein's Tractatus. London: Hutchinson. 179 p.

Barone, F. : Determinismo e indeterminismo nelle metodologie scientifiche contemporanea. Torino: Ed. di Filosofia. 24 p.

- Barth, H.* : Philosophie der Erscheinung. II. Teil. Basel: Verl. Schwabe. 634 p.
- Bauman, Z.* : Socjalizm brytyjski. Warszawa: PWN. 291 p.
- Berger, H.* : Wege zum Realismus und die Philosophie der Gegenwart. Bonn: Bouvier. 260 p.
- Bergson, H.* : Oeuvres. Édition du Centenaire en un seul vol.: Essai sur les données immédiates de la conscience. Matière et mémoire. Le rire. L'évolution créatrice. L'énergie spirituelle. Les deux sources de la morale et de la religion. La pensée et le mouvant. Introd. par H. Gouhier. Textes annotés par A. Robinet. Paris: Press. Univ. de France. XXXII + 1602 p.
- Billicstich, F.* : Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes. 3. Bd. Von Schopenhauer bis zur Gegenwart Wien: Verl. Notring der Wiss. Verb. Österreichs. 338 p.
- Bochenksi, J. M.* : Wege zum philosophischen Denken. Freiburg: Herder. 125 p.
- Bodnar, J.* : O szovremennoj filozofii SzSA. Moszkva: Szocekgiz. 247 p.
- Blackham, H. J.* : Six Existentialist Thinkers. New York: Harper. VII + 173 p.
- Bogliolo, L.* : Il problema della filosofia cristiana. Brescia: Marceliana. 276 p.
- Bridgman, P. W.* : The Way Things Are. London: Oxford Univ. Press. X + 333 p.
- Buber, M.* : Einsichten. Aus d. Schriften Ges. Wiesbaden: Insel-Verl. 87 p.
- Bühovszkij, B. E.* : Filozofija neopragmatizma. Moszkva: Znanie. 47 p.
- Caturelli, A.* : Metafisica de la Integralidad. La Filosofia de M. F. Sciacca. Imprenta de la Univerrijdad Gordoba Argentinien. 430 p.
- Cencillo, L.* : Experiencia Profunda del Ser. Madrid: Edit. Gredos. 366 p.
- de Chardin, P. T.* : Der Mensch im Kosmos. München: Beck. 310 p.
- de Chardin, P. T.* : The Phenomen of Man. London: Collins. 320 p.
- Charlesworth, M.* : Philosophy and Linguistic Analysis. Pittsburg: Duquesne Univ. XIII + 234 p.
- Chioldi, P.* : Il pensiero esistenzialista. Milano: Garzanti. 196 p.
- Christian, W. A.* : An Interpretation of Whiteheads Metaphysics. New Haven: Yale Univ. Press. 419 p.
- Contemporary Philosophic Problems. Selected Readings.* Ed. by Y. H. Krikorian and A. Edel. New York.—London: Macmillan. XI + 712 p.
- Cramer, W.* : Das Absolute und das Kontingente, Untersuchungen zum Substanzbegriff. Frankfurt/M: Klostermann. 90 p.
- Cramer, W.* : Grundlegung einer Theorie des Geistes. Frankfurt/M: Klostermann. 98 p.
- Creativity and Its Cultivation.* New York: Harper. XIII + 293 p.
- Davy, M. M.* : Un philosophe itinérant: G. Marcel. Paris: Flammarion. 352 p.
- Dessauer, F.* : Was ist der Mensch? Frankfurt/M: Knecht. 85 p.
- Dewey, J.* : Experience and Nature. London: Dover Publications. XVI + 443 p.
- Diemer, A.* : Einführung in die Ontologie. Meisenheim am Glam: Hain. 173 p.
- Dumèry, H.* : Die Ungeteiltheit des Geistes. Philosophische Strömungen der Gegenwart. München—Freiburg: Alber. XVI + 341 p.
- Dupuy, M.* : La philosophie de M. Scheler. Son évolution et son unité. Paris: Univ. de Paris. I. — 441 p. II. — 447—756 p.
- Duskov, N.* : Za istinata v anglo-amerikanskata filozofija. Szofija: Nauka i izkuzstvo. 155 p.
- Dutt, K.* : Existentialism and Indian Thought. New York: Philosophical Library. 92 p.
- École, J.* : La métaphysique de l'être dans la philosophie de M. Blondel. Paris: Neuwelaerts. 228 p.
- Erdaily, J.* : Philosophy for a New Civilization. New York: Nantage Press. 318 p.
- Farrier, A.* : Finite and Infinite. A Philosophical Essay. Westminster: Dacre Press. XVI + 300 p.
- Feigl, F.* : Das Ganzheitsproblem der Natur. Wien: Braumüller. 168 p.
- Flach, W.* : Negation und Andersheit. München: Reinhardt Verl. 80 p.
- Fin, E.* : Alles und Nichts. Ein Umweg zur Philosophie. Den Haag: Nijhoff. VIII + 250 p.
- Foss, M.* : Abstraktion und Wirklichkeit. Bern: Francke. 152 p.
- Foulquié, P.* : La dialectique. Paris: Press. Univ. de France. 127 p.
- Frenkel, G.* : Zlokljucsenija idej. Kritika filozofii Uajtheda (Whitehead). Obscsaja red. i prediszl. Pomogaevoj. Moszkva: Izdat. Inoztr. Lit. 103 p.
- Freund, E.* : Die Existenzphilosophie Rosenzweigs. Hamburg: Meiner. VII + 194 p.
- Garaudy, R.* : Perspectives de l'homme. Existentialisme, pensée chrétienne, marxisme. Paris: Press. Univ. de France. 354 p.
- Gellner, E.* : Words and Things. Gollancz. 270 p.
- Gilson, E.* : Chrystianizm a filozofia. Warszawa: Pax. 96 p.

- Gonseth, V.* : Philosophie catholique et monde moderne. Paris: Press. Univ. de France.
- Grene, M.* : Introduction to Existentialism. Chicago: Univ. Press, London: Cambridge Univ. Press. VII + 150 p.
- Guardini, R.* : Die Lebensalter. Würzburg: Werkbund Verl. 88 p.
- Hampshire, S.* : Thought and Action. London: Chatto and Windus. Toronto: Irwin and Co. 176 p.
- Hawley, D.* : The Nature of Things. New York: Philosophical Library. 187 p.
- Häberlin, P.* : Vom Menschen und seiner Bestimmung. Zeitgemässe Betrachtungen. Basel: Reinhardt. 117 p.
- Heidegger, M.* : Qu'apelle-t-on penser? Paris: Press. Univ. de France. VIII + 264 p.
- Heinemann, F. H.* : Existentialism and the Modern Predicament. London: Black. XIX + 228 p.
- Heisenberg, W.* : Physics and Philosophy. London: Allen and Unwin. 176 p.
- Hert, Ch. A.* : Thomistic Metaphysics, an Inquiry into the Act of Existence. Englewood Cliffs: Prentice Hall. XVIII + 413 p.
- Herzog, E.* : Psyche und Tod. Zürich—Stuttgart: Rascher. 262 p.
- Hollenbach, J. M.* : Der Mensch der Zukunft. Frankfurt/M: Knecht. 450 p.
- Hönigswald, R.* : Analysen und Probleme. Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte. Stuttgart: Kohlhammer. 269 p.
- Husserl, E.* : Colloque qui s'est tenu à l'Abbaye, sous les auspices du Cercle Culturel, du 22 au 30 avril 1957. Paris: Les Éd. de Minuit. 438 p.
- Husserl, E.* : Erste Philosophie (1923—24) Bd. II.: Theorie der phänomenologischen Reduktion. Hrsg v. R. Boehm. Haag: Nijhoff. XLIII + 595 p.
- Hülsmann, H.* : Die Methode in der Philosophie N. Hartmanns. Düsseldorf: Schwann. 218 p.
- Hühnerfeld, P.* : In Sachen Heidegger. Versuch über ein deutsches Genie. Hamburg: Hoffmann und Campe. 118 p.
- Jankélévitch, V.* : H. Bergson. Paris: Press. Univ. de France. 1 t. 299 p.
- Jaspers, K.* : Sein Werk. Eine Übersicht im Jahr seines 75. Geburtstages. München: Piper. 31 p.
- Jaspers, K.* : Truth and Symbol. London: Vision Press. 80 p.
- Johnstone, H. W.* : Philosophy and Argument. Pennsylvania: Univ. Press. 141 p.
- Kaegi, W.* : Humanismus der Gegenwart. Zürich: Artemis Verl. 54 p.
- Kanthack, K.* : Das Denken M. Heideggers. Die grosse Wende der Philosophie. Berlin: de Gruyter. VIII + 94 p.
- Kon, I. Sz.* : Filozofsckij idealizm i krizisz burzsuaaznoj isztoriceszskoj müszli. Kriticeszkie ocserki filozofii isztorii ephi imperializma. Moszkva: Szocëgiz. 403 p.
- Kwant, R. C.* : Wijsbegeerte van de ontmoeting. Utrecht: Het Spectrum. 120 p.
- Korch, H.* : Zur Kritik des physikalischen Idealismus C. F. v. Weizsäckers. Berlin: Deutscher Verl. d. Wissenschaften. 400 p.
- Laborit, H.—Morand, P.* : Les destins de la vie et de l'homme. Controverses par lettres sur des thèmes biologiques. Paris: Masson. 249 p.
- Langan, T.* : The Meaning of M. Heidegger. A Critical Study of an Existentialist Phenomenology. London: Routledge and Kegan Paul. IX + 247 p.
- Loewenberg, J.* : Reason and the Nature of Things. Reflections on the Cognitive Function of Philosophy. La Salle: Open Court Publishing Co. XIV + 382 p.
- Lovell, A. C. B.* : The Individual and the Universe. London: Oxford Univ. Press.
- Luijpen, W.* : Existentiële fenomenologie. Utrecht: Het Spectrum. 333 p.
- Lyotard, J. V.* : La phénoménologie. Paris: Press. Univ. de France. 126 p.
- Malcolm, N.* : L. Wittgenstein. A Memoir. With a Bibliographical Sketch by G. H. von Wright. London: Oxford Univ. Press. 1 t. — 99 p.
- Marcel, G.* : Présence et immortalité. Paris: Flammarion. 234 p.
- Marcuse, L.* : Amerikanisches Philosophieren, Pragmatisten, Polytheisten, Tragiker. Hamburg: Rowohlt. 179 p.
- Martin, W. O.* : Metaphysics and Ideology. Milwaukee: Marquette Univ. Press. 87 p.
- Moore, G.* : Philosophical Papers. London: Allen and Unwin, New York: Macmillan. 329 p.
- Moore, G.* : Philosophical Studies. Patter-son: Littlefield, Adams and Co. VIII + 342 p.
- Morris, Ch. W.* : Six Theories of Mind. Chicago: Univ. Press. XI + 337 p.
- Mosse—Bastide, R.-M.* : Bergson et Plotin. Paris: Press. Univ. de France. VIII + 422 p.
- Möller, J.* : Absurdes Sein? Eine Auseinandersetzung mit der Ontologie J. P. Sartres. Stuttgart: Kohlhammer. 230 p.
- Müller, W.* : Theodor Litt — Apologet der „Freiheit“ im Bonner Staat. Leipzig: Verl. Enzyklopädie. 19 p.

- Negodaev, I. A.* : Szovremennij revizionizm oruzsje reakcii. Moszkva: Szocekiz. 187 p.
- Ojzermann, T. I.* : Neotomizm — filozofija szovremennoj reakcionnoj burzsuazii. Moszkva: Szocekiz. 83 p.
- Ortega y Gasset, J.* : Buch des Betrachters. Stuttgart: Deutscher Verl. 294 p.
- Ortega y Gasset, J.* : Man and Crisis. London: Allen and Unwin. 217 p.
- Osler, W.* : A Way of Life and Other Selected Writings. London: Dower Publications. XX + 277 p.
- Ott, H.* : Denken und Sein, der Weg M. Heideggers und der Weg der Theologie. Zollikon: Evangelischer Verl. 226 p.
- Van Peursen, C.* : Leib—Seele—Geist. Einführung in eine phänomenologische Anthropologie. Gütersloh: Mohn. 192 p.
- Pflug, G.* : H. Bergson. Quellen und Konsequenzen einer induktiven Metaphysik. Berlin: de Gruyter. 393 p.
- Die Philosophie im XX Jahrhundert.* Eine enzyklopädische Darstellung ihrer Geschichte, Disziplinen und Aufgaben. Hrsg. von F. Heinemann. Stuttgart: Klett. XII + 600 p.
- Philosophie des Verbrechens.* Gegen d. Ideologie d. dt. Militarismus. Gemeinschaftsarbeit d. Lehrstuhls Philosophie am Inst. f. Gesellschaftswiss. beim ZK d. SED. Red. u. hrsg. von G. Heyden, M. Klein und A. Kosing. Berlin: Deutscher Verlag d. Wiss. 418 p.
- Polanyi, M.* : The Study of Man. London: Routledge and Kegan Paul. 102 p.
- Reichenbach, M.* : The Philosophy of Space and Time. London: Dover Publication. XVI + 295 p.
- Russell, B.* : My Philosophical Development. With an Appendix: Russell's Philosophy by A. Wood. New York: Simon and Schuster. 279 p.
- Russell, B.* : The Problems of Philosophy. New York: Oxford Univ. Press. 167 p.
- Santucci, A.* : Esistenzialismo e filosofia italiana. Bologna: Il mulino. XII + 431 p.
- Schoeps, H. J.* : Was ist und was will die Geistesgeschichte? Göttingen: Muster-schiedt Verl. 133 p.
- Schrödinger, E.* : Geist und Materie, Braunschweig: Vieweg. 90 p.
- Schubert—Soldner, R.* : Materie und Leben als Raum und Zeitgestalt. München: Pustet. 364 p.
- Schulthess, R.* : Ich, Freiheit, Schicksal. Rückblick und Neuorientierung. Tübingen: Niemeyer Verl. 163 p.
- Schweitzer, A.* : The Light within, Us. New York: Philosophical Library. 58 p.
- Société Française de Philosophie.* Bergson et nous. Actes du X^e Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française (Congrès Bergson). Paris 17—20 mai 1959. Paris: Colin. 355 p.
- Soler, R.* : El Positivismo Argentino. Panama: Imprenta Nacional. 301 p.
- Stebbing, L. S.* : Philosophy and the Physicists. London: Dover Publications. XVI + 295 p.
- Strawson, P. F.* : Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics. London: Methuen. 255 p.
- Szilasi, W.* : Einführung in die Phänomenologie E. Husserls. Tübingen: Niemeyer Verl. 142 p.
- Thyssen, J.* : Realismus und moderne Philosophie. Gesammelte Abhandlungen. Bonn: Bouvier. 347 p.
- Vallin, G.* : Être et individualité. Éléments pour une phénoménologie de l'homme moderne. Paris: Press. Univ. de France. 506 p.
- Vallin, G.* : La perspective métaphysique. Paris: Press. Univ. de France. 253 p.
- Valori, P.* : Metodo Fenomenologico e la Fondazione della Filosofia. Roma: Desdée—Edit. Pontifici. 222. p.
- Wagner, H.* : Philosophie und Reflexion. München: Reinhard. 423 p.
- Weinberg, H.* : Levels of Knowing and Existence. Studies in General Semantics. New York: Harper. XVI + 274 p.
- Wolf, K., ed.* : G. Simmel 1858—1918. Ohio State Univ. Press. XV + 395 p.
- Wood, A.* : B. Russell, Skeptiker aus Leidenschaft. Thun — München: Ott Verl. 320 p.

Szociológia

- Abbagnano, N.* : Problemi di sociologia. Torino: Taylor. 212 p.
- Abernethy, G. L., ed.* : The Idea of Equality; an Anthology. Virginia: Knox Press. 351 p.
- Anderson, N.* : The Urban Community. A World Perspective. New York: Holt. XII + 500 p.
- Antoni, C.* : From History to Sociology. Detroit: Wayne State Univ. Press. XXVIII + 249 p.
- Arendt, H.* : The Human Condition. New York: Doubleday. IX + 358 p.
- Becker, H.* : Soziologie als Wissenschaft von sozialen Handeln. Würzburg: Holzner. 402 p.
- Bonner, H.* : Group Dynamics. Principles and Applications. New York: Ronald Press. VIII + 531 p.
- Brecht, A.* : Political Theory. Princeton: Univ. Press. XVIII + 603 p.

- Burdeau, G.* : Méthode de la science politique. Paris: Dalloz. 495 p.
- Cantimori, D.* : Studi di storia. Torino: Einaudi. XX + 868 p.
- Ohlde, V.* : Der Mensch schafft sich selbst. Dresden: Verl. d. Kunst. 248 p.
- Coulbern, R.* : The Origin of Civilized Societies. Princeton: Univ. Press. 200 p.
- Dahrendorf, R.* : Class and Class Conflict in Industrial Society. Stanford Univ. Press. XVI + 336 p.
- Droke, M.* : You and the World to Come. New York: Harper. XVI + 205 p.
- Eichhorn, W.* : Über die Widersprüche beim Aufbau des Sozialismus. Berlin: Deutscher Verl. d. Wissenschaften. 78 p.
- Elkins, S. M.* : Slavery. A Problem in American Institutional and Intellectual Life. Chicago: Univ. of Chicago Press. 248 p.
- Lipset, S.—Benedix, R.* : Social Mobility in Industrial Society. London—Melbourne—Toronto: Heinemann. XXI + 309 p.
- Maritain, J.* : Pour une philosophie de l'histoire. Trad. de l'américain par Mgr. Ch. Journet. Paris: Éd. du Seuil. 192 p.
- Mendras, H.* : Sociologie de la campagne française. Paris: Press. Univ. de France. 127 p.
- Messer, M.* : The Science of Society. New York: Philosophical Library. 239 p.
- Meyerhoff, H., ed.* : Philosophy of History in Our Time. An Anthology. New York: Doubleday. VIII + 350 p.
- Michel, E.* : Der Prozess „Gesellschaft contra Person“. Soziologische Wandlungen im nachgoethischen Zeitalter. Stuttgart: Klett. 247 p.
- Mills, C. W.* : The Sociological Imagination. New York: Oxford. Univ. Press. 234 p.
- Milisz, R.* (Mills C. W.) : Vlasztvujuščaja elita. Red. L. J. Rozovskij. Moskva: Izdat. Inosztr. Lit. 543 p.
- Neumann, H.* : Gesellschaft unter der Lupe. Ein Leitfaden der zeitgenössischen Soziologie. Bremen: Schünemann. 300 p.
- Ferrarotti, F.* : La sociologia in America e in Europa. Torino: Taylor. 195 p.
- Fitzsimons, M. A.—Mc Avoy, T. and O'Malley, F., ed.* : The Image of Man; A Review of Politics Reader. Notre Dame: Univ. of Notre Dame Press. VI + 451 p.
- George, F.* : Automation, Cybernetics and Society. London: Hill. 283 p.
- Gross, L., ed.* : Symposium on Sociological Theory. Evanston: Peterson. X + 642 p.
- Hallowell, J.* : Main Currents in Modern Political Thought. New York: Holt. XII + 761 p.
- Handwörterbuch der Soziologie.* Stuttgart: Enke. XII + 690 p.
- Hughes, H.* : Consciousness and Society. The Reorientation of European Social Thought. 1890—1930. London: Mac Gibbon—Kee. XI + 434 + XV p.
- Internationales Soziologen Lexicon.* Stuttgart: Enke. XIII + 622 p.
- Kahn, A., ed.* : American Social Work. New York: Columbia Univ. Press. XII + 354 p.
- Kamieński, H.* : Filozofia ekonomii materialnej ludzkiego społeczeństwa z dodaniem wybranych mniejszych pism filozoficznych. Opracował, oraz wstępem i posłowiem opatrzył B. Baczko. Warszawa: PWN. XVII + 600 p.
- Kaufmann, F.* : Methodology of Social Sciences. New York: The Humanities Press. VIII + 272 p.
- Klages, H.* : Berufswahl und Berufsschicksal. Empirische Untersuch. zur Frage d. Berufsumschichtung. Köln—Opladen: Westdeutscher Verl. 151 p.
- Klofač, J.* : Současná empirická Sociologie. Praga: Orbis. 231 p.
- Koselleck, R.* : Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt. Freiburg—München: Alber. X + 229 p.
- Kühn, H.* : Persönlichkeit und Gemeinschaft. Berlin—München: Duncker und Humblot. 200 p.
- Lande, J.* : Studia z filozofii prawa. Warszawa: PWN. 1005 p.
- Laroque, P.* : Les classes sociales. Paris: Press. Univ. de France. 128 p.
- Leclercq, Ch. J.* : Introduction à la sociologie. Louvain—Paris: Neuwelaerts. 288 p.
- Lens, S.* : The Crisis of American Labor. New York: Sagamore Press. 318 p.
- Lewis, O.* : Five Families. Mexican Case Study in the Culture of Poverty. New York: Basic Books. XII + 353 p.
- Oszipov, G. V.* : Tehnika i obsčesztvennųj progresssz. Kriticeszskij očeršk szovremennųj reformisztzskih i revizioniszticeszskih szociologiceszskih teorij. Moskva: Izdat. AN. SzSzSzR. 263 p.
- Packard, V.* : The Status Seekers. An Exploration of Class Behavior in America and the Hidden Barriers that Effect You, Your Community, Your Future. New York: McKay. 376 p.
- Philosophische Probleme der revolutionären Praxis.* Berlin: Deutscher Verl. d. Wissenschaften. 222 p.
- Reformizm, revizionizm i problemų szovremennogo kapitalizma.* Moskva: Izdat. AN. SzSzSzR. 487 p.

- Ross, E.*: Social Control and the Foundation of Sociology. Ed. by Borgotta and Meyer. Boston: Beacon Press.
- Rudolph, W.*: Die amerikanische „cultural anthropology“ und das Wertproblem. Berlin: Duncker und Humblot. 184 p.
- Simmat, W.*: Prostitution und Öffentlichkeit. Soziologische Betracht. z. Affäre Nitribitt. Stuttgart: Decker. 171 p.
- Smelser, N.*: Social Change in the Industrial Revolution. An Application of Theory to the Lancashire Cotton Industry. 1770—1840. London: Routledge and Kegan Paul. XII + 456 p.
- Snow, H.*: The Two Cultures and the Scientific Revolution. Cambridge: Univ. Press. 60 p.
- Sociology Today. Problems and Prospects.* Ed by R. K. Merton and others. New York: Basic Books. 657 p.
- Spaemann, R.*: Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration. Studien über L. G. A. de Bonald. München: Kösel 211 p.
- Stys, W.*: Współzależność rozwoju rodziny chłopskiej i jej gospodarstwa. Wrocław. 556 p.
- Sulzbach, W.*: Imperialismus und Nationalbewusstsein, Frankfurt/M.: Europäische Verl. 286 p.
- Szemenov, V. Sz.*: Problema klasszov i klaszszovoj bor'bu v szovremennoj burzsuaznoj szociologii. Moszkva: Goszpolitizdat. 248 p.
- Transaction of the Fourth World Congress of Sociology.* Milan and Stresa 8—15 sept. 1959. London: Intern. Sociol. Assoc. 289 p.
- Vina, M.*: An Introduction to Sociological Theory. New York: Longmans. 367 p.
- Voegelin, E.*: Wissenschaft, Politik und Gnosis. München: Kösel. 94 p.
- Waltz, K.*: Man, the State and War. A Theoretical Analysis. New York: Columbia Univ. Press. VIII + 263 p.
- Wiatr, J.*: Zagadnienia rasowe w socjologii amerykańskiej. Warszawa: PWN. 306 p.
- Wiese, L.*: Philosophie und Soziologie. Berlin: Duncker und Humblot. 121 p.
- Young, K. and Mack*: Sociology and Social Life. New York: American Book. 484 p.
- Etika**
- Bowes, P.*: The Concept of Morality. London: Allen and Unwin. 220 p.
- Brandt, R.*: Ethical theory: The Problems of Normative and Critical Ethics. Englewood: Prentice Hall.
- Brinton, C.*: A History of Western Morals. New York: Harcourt, Brace. X + 502 p.
- Broad, C. D.*: Five Types of Ethical Theory. Patterson: Littlefield, Adams. XXV + 288 p.
- Camus, A.*: Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde. Mit einem kommentierenden Essay von L. Richter: Camus und die Philosophen in ihrer Aussage über das Absurde. Hamburg: Rowolth. 151 p.
- Cathrein, V.*: Philosophia moralis in usum scholarum. Freiburg/Br—Barcinoa—Romae: Herder. XIX + 528 p.
- Dewey, J.*: Moral Principles in Education. New York: Philosophical Library. X + 61 p.
- Edel, M. and Edel A.*: Anthropology and Ethic. Oxford: Blackwell. 250 p.
- Ehrlich, W.*: Hauptprobleme der Wertphilosophie. Tübingen: Niemeyer. 126 p.
- Erwing, A. C.*: Second Thoughts on Moral Philosophy. London. Routledge and Kegan Paul. XII + 190 p.
- Fagothey, A.*: Right and Reason. Ethics in Theory and Practice. St. Louis: Morly 627 p.
- Gallen, B.*: Die Kultur und Gesellschaftsethik J. Ortega y Gassets. Heidelberg—Kerle, Löwen: Neuwelaerts.
- Hildebrand, D.*: Rightness and Goodness. A Study in Contemporary Ethical Theory. The Hague: Nijhoff. VII + 163.
- Jorgensen, P.*: Die Ethik Schleiermachers. München: Kaiser. 222 p.
- Karrenberg, F.*: Gestalt und Kritik des Westens. Beiträge zur christlichen Sozialethik heute. Stuttgart: Kreuz. 249 p.
- Kautsky, K.*: Etyka w świetle materialistycznego pojmowania historii. Warszawa: Książka i Wiedza. 180 p.
- Kitajgorodzskaja, R.*: Szovetszkij cselovek. Zametki o kommunisticseszkjoj morali. Sztavropol: Knizsnoe Izdat. 111 p.
- Krook, D.*: Three Traditions of Moral Thought. Cambridge: Univ. Press. XIII 355 p.
- Maslow, A.*: New Knowledge in Human Values. New York: Harper. XIV + 268 p.
- Montefiore, A.*: A Modern Introduction to Moral Philosophy. New York: Praeger. VIII + 213 p.
- Moralność i wychowanie.* Praca zbiorowa. Warszawa: Książka i Wiedza. 372 p.
- Osborn, R.*: Humanism and Moral Theory: A Psychological and Social Inquiry. London: Allen and Unwin. 115 p.
- Perelman, Ch.*: O sprawiedliwości. Słowo, wstępne M. Ossowskiej. Warszawa: PWN. 143 p.
- La Pierre, R.*: The Freudian Ethic. New York: Duell. 309 p.

- Rubbins, W.*: The Ethical Idealism of Matthew Arnold. A Study of the Nature and Sources of his Moral and Religious Ideas. London: Heinemann. XI + 258 p.
- Schmeing, C.*: Studien zur „Ethica Christiana“. Regensburg: Pustet. 172 p.
- Schweitzer, W.*: Freiheit zum Leben. Grundfragen der Ethik. Stuttgart: Kreuz. 239 p.
- Selekman, B.*: A Moral Philosophy for Management. New York—London: MacGraw-Hill. XII + 219 p.
- Sellier, V.*: Morale et vie économique. Paris: Press. Univ. de France. 116 p.
- Siewerth, G.*: Die Freiheit und das Gute. Freiburg: Herder. 87 p.
- Siskin, A. F.*: Iz isztorii eticeseszkih ucenij. Moszkva: Goszpolitizdat. 344 p.
- Siskin, A. F.*: Die Grundlagen der kommunistischen Moral. Berlin: Dietz. 367 p.
- Summer, W. G.*: Folkways: A Study of the Sociological Importance of Usages, Manners, Customs, Mores and Morals. New York: Dover. VII + 692 p.
- Trémeau, M.*: Principes de Morale et vie économique. Paris: Press. Univ. de France. 116 p.
- Trillhaas, W.*: Ethik. Berlin: Töpelmann. XVI + 464 p.
- De Vos, H.*: Inleiding tot de ethiek. Nijkerk: Callenbach. 152 p.
- Weber, M.*: The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism. Gloucester: Smith. 292 p.
- Wendland, H.*: Botschaft und die soziale Welt. Beiträge zur christlichen Sozialethik der Gegenwart. Hamburg: Furche Verl. 366 p.
- Zac, S.*: La morale de Spinoza. Paris: Press. Univ. de France. 124 p.
- Zolla, E.*: I moralisti moderni. Milano: Garzanti. 196 p.
- Eszttika**
- Agel, H.*: Esthétique du cinéma. Paris: Press. Univ. de France. 128 p.
- Anceschi, L.*: Autonomia ed eteronomia dell'arte. Firenze: Vallecchi. 294 p.
- Băleanu, A.*: Continut si formă in artă. Contributie la derbătorea problemei. Bucuresti: Ed. Stientifică. 229 p.
- Banach, A.*: O snach i nowej sztuce. Kraków: Wydawnictwo Literackie. 261 p.
- Baum, G.*: Humor und Satire in der bürgerlichen Ästhetik. Zur Kritik ihres apologetischen Charakters. Berlin: Rütten und Loening. 203 p.
- Bellonzi, V.*: Socialismo e romanticismo nell'arte moderna. Caltanissetta—Roma: Sciascia. 96 p.
- Belinszkij, F. G.*: Esztetika i literaturnaja kritika. Szbornik sztatej. T. 2. Vszstup sztat'ja Lavreckogo. Moszkva: Goszpolitizdat. 783 p.
- Berenson, B.*: Essays in Appreciation. New York: Macmillan. X + 170 p.
- Bergson, H.*: The Philosophy of Poetry. New York: Philosophical Library. 83 p.
- Bialostocki, J.*: Pięć wieków myśli o sztuce. Studia i rozprawy z dziejów teorii i historii sztuki. Warszawa: PWN. 316 p. + 90 reprod.
- Biemel, W.*: Die Bedeutung von Kant's Begründung der Ästhetik für die Philosophie der Kunst. Köln: Kölner Univ. Verl. 200 p.
- Borev, J. B.*: Kategorii esztetiki. Red. Baszkin. Moszkva: Izdat. Moszk. Goszud Univ. 184 p.
- Brentano, F.*: Grundzüge der Ästhetik. Bern—München: Francke. XXXIV + 260 p.
- Broby—Johansen, R.*: Kunst und Umwelt. Dresden: Verl. der Kunst. 271 p.
- Buckley, V.*: Poetry and Morality. London: Chatto.
- Burland, C. A.*: Man and Art. London—New York: Studio. 40 p.
- Cary, J.*: Art and Reality. New York: Harper.
- Castiglioni, N.*: Il linguaggio musicale. Milano: Ricordi. 117 p.
- Cooke, D.*: The Language of Music. New York: Oxford Univ. Press. XIV + 289 p.
- Userkasin*: Eszteticzeszkie vzgljadü G. N. Plehanova. Har'kov: Knizsnoe Izdat. 178 p.
- Daniélou, A.*: Traité de musicologie comparée. Paris: Herman. 185 p.
- Demetz, P.*: Marx, Engels und die Dichter. Zur Grundlagenforsch. d. Marxizmus. Stuttgart: Deutscher Verl. 342 p.
- Dewey, J.*: Art as Experience. New York: Capricorn Books. VIII + 355 p.
- Diderot D.*: Oeuvres esthétiques. Paris: Garnier. XXVII + 845 p.
- Dorfles, G.*: Il divenire delle arti. Torino: Einaudi. 300 p.
- Egorov, A. G.*: Iszkuszsztvo i obszeszstvennaja zszizn'. Moszkva: Szovetszkij Piszatel' 470 p.
- El'szberg, J. E.*: O beszszpornom i szpornom. Novatorsztvo szocialiszticeszskogo realizma i klaszsziceszskoe naszledsztvo. Moszkva: Szovetszkij Piszatel'. 331 p.
- Fischer, E.*: Von der Notwendigkeit der Kunst. Dresden: Verl. d. Kunst. 206 p.
- Flora, F.*: Preludio alla poesie. Milano: Nuova Accad. Ed. 126 p.

- Gilbert, A.* : The Principles and Practice of Criticism. Wayne State Univ. Press. XVIII + 152 p.
- Gusz, M. Sz.* : Iszkuszsztvo i demokratija. K kritike revizionizma. Szbornik sztatej. Moskva: Szovetszkij Piszatel'. 180 p.
- Gutkind, E. A.* : Architettura e societa. Milano: Communita. 154 p.
- Hacsikijan, J. I.* : O poznavatelnom značenii iszkuszsztva. Erevan: Izdat. AN. ASZSZR. 179 p.
- Hauser, A.* : The Philosophy of Art History. London: Routledge and Kegan Paul. X + 429 p.
- Huisman, D.* : L'Esthétique. Paris: Press. Univ. de France. 128 p.
- Hütt, W.* : Wir und die Kunst. Eine Einf. in Kunstbetracht. u. Kunstgesch. Berlin: Henschel Verl. 675 p.
- Iz isztorii eszteticeszkoi müszli novogo vremeni.* Red. koll. Beresztnev i dr. Moskva: Izdat. AN. SzSZSZR. 188 p.
- Jones, D.* : Epoch and Artist. London: Faber. 320 p.
- Juon, K. F.* : Ob iszkuszsztve. Szosztav. Galuskina. Moskva: Szovetszkij Hudozsnik. 383 p.
- Kayser, W.* : Die Wahrheit der Dichter, Wandlung eines Begriffes in der deutschen Literatur. Hamburg: Rowohlt. 161 p.
- Kreuzer, I.* : Studien zu Winckelmanns Ästhetik. Normativität u. hist. Bewusstsein. Berlin: Akad. Verl. X + 106 p.
- Maca, I.* : Hudozszesztvennoe naszledie i eszteticeszkoe vozspitanie. Moskva: Iszkuszsztvo. 84 p.
- Markusz, Sz.* : Isztorija muzikalnoj esztetiki. T. I. Sz szeredinü XVIII do nacsala XIX v. Obscsaja red. Baszkin. Moskva: Muzgiz. 316 p.
- Mezencev, P.* : Eszteticeszkie vzgljadü V. I. Lenina. Kisinev: Kartja Moldovenjaszke. 116 p.
- Michelis, P. A.* : Esthétique de l'art byzantin. Paris: Flammarion. 289 p.
- Morier, H.* : La psychologie des styles. Genève: Georg. 376 p.
- Neumann, E.* : Art and the Creative Unconscious. London—New York: Routledge and Kegan Paul—Pantheon. IX + 232 p.
- Nisin, A.* : La littérature et le lecteur. Paris: Éd. Univ. 184 p.
- Oelmüller, W.* : Die Aesthetik von F. T. Vischer. Studie und Problem der nachhegelschen Ästhetik. Stuttgart: Kohlhammer. 222 p.
- Pandey, K. C.* : Comparative Aesthetics. Vol. I. Indian Aesthetics. Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series Office. XI + 756 p.
- Parteilichkeit* des Schriftstellers von heute. Berlin: Deutscher Schriftstellerverband. 176 p.
- Perls, H.* : Das Geheimnis der Kunst. Zürich—Stuttgart: Artemis Verl. 238 p.
- Problemü realizma.* Moskva: Izdat. AN. SzSZSZR. 634 p.
- Razumnüj, F. A.* : Eticeszkoe i eszteticeszkoe. Moskva: Iszkuszsztvo. 160 p.
- Senffo, W.* : Materialismus und Ästhetik. Krit. zu zwei theoretischen Konferenzen d. Inst. f. angewandte Kunst. Berlin: Inst. f. angewandte Kunst. 72 p.
- Sobeski, M.* : Myśl a marmur i inne szkice estetyczne. Wyboru dokonał oraz słowem wstępnyim i przypisami opatrzył I. Leszczyński. Warszawa: PWN. 316 p.
- Spottswode, R.* : A Grammar of the Film. Univ. Calif. Press. 328 p.
- Staiger, E.* : Musik und Dichtung. Zürich: 117 p.
- Stil* und Formprobleme in der Literatur. Heidelberg: Winter. 524 p.
- Stolovic L.N.* : Eszteticeszkoe v dejstviteľnoszti i iszkuszsztve. Moskva: Goszpolitizdat. 256 p.
- Taylor, B.* : Form and Feeling in Painting. New York: Pageant Press. 92 p.
- Weitz, M.* : Problems in Aesthetics. An Introductory Book of Readings. New York: Macmillan. IX + 697 p.
- Wijnngaards, N.* : Kunst, kunstenaars en kunstwaardering. Hertogenbosch: Malmberg. 148 p.
- Wikiewicz, St.* : Nowe formy w malarstwie i inne pisma estetyczne. Warszawa: PWN. 370 p.
- Worringer, W.* : Abstraktion und Einföhlung. Ein Beitrag für Stilpsychologie. München. 185 p.
- Voproszü esztetiki:* Szbornik sztatej. Protiv revizionizma v iszkuszsztve i iszkuszsztvovedenii. Obscsaja red. Kalasnikov i Nedosivin. Moskva: Iszkuszsztvo. 191 p.

Vallás, ateizmus

- Anisimov, A. V.* : Koszmologiceszkie predsztavlenija narodov Szevera. Moskva—Leningrad. 105 p.
- Bahm, A. J.* : Philosophy of the Buddha. New York: Harper. 175 p.
- Barth, K.* : Dogmatics in Outline. New York: Harper. 155 p.
- Bayet, A.* : Histoire de la libre-pensée. Paris: Press. Univ. de France. 128 p.

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ

<i>Пал Шандор</i> : Маркс и Энгельс о религии	145
<i>Андраш Гегедюш</i> : О предмете марксистской социологии и ее месте в системе общественных наук	166
<i>Режё Тарян</i> : Неврональные автоматы	184
<i>Дьёрдь Тамаш</i> : Объективное и субъективное противоречие	205

ДИСКУССИЯ

Обсуждение рецензии П. С. Попова о книге Фогараша «Логика» (<i>Шандор Сигетвари</i>)	223
Вульгарно-материалистические ошибки или же последовательный марксистский монизм? (<i>Йозеф Гонди</i>)	230

РЕЦЕНЗИИ И КРИТИКА

Подъем социографической литературы (<i>Миклош Санто</i>)	253
Варга Тамаш: Математическая логика для начинающих ч. I. (<i>Шандор Секей</i>)	258
Акош Кароль: Мир ощущений (<i>Ференц Коцши</i>)	260

Обзор журналов	263
Библиография иностранной литературы по философии за 1959 год (<i>Мария Маркуш</i>)	277

CONTENTS

STUDIES

<i>Pál Sándor</i> : Marx and Engels on Religion	145
<i>András Hegedűs</i> : On the subject and place of marxist sociology in the system of social sciences	166
<i>Rezső Tarján</i> : Neuronic automats	184
<i>György Tamás</i> : Objective and subjective contradiction	205

DISCUSSION

Contribution to the criticism of logics by P. Sz. Popov, Fogarasi (<i>Sándor Szigetvári</i>)	223
Vulgar materialist mistakes, or consistent marxist-monism? (<i>József Gondi</i>)	230

REVIEW AND CRITICISM

Upswing of sociographic literature (<i>Miklós Szántó</i>)	253
Tamás Varga: Mathematic logic for beginners I. (<i>Sándor Székely</i>)	258
Károly Ákos: The world of our senses (<i>Ferenc Kocsis</i>)	260
Reviews of periodicals	253
Bibliography of foreign philosophical literature in 1959. (<i>Mária Márkus</i>)	277

Ára: 10,— Ft

Előfizetés egy évre 48,— Ft

SOMMAIRE

ÉTUDES

<i>Pál Sándor</i> : Marx et Engels sur la religion.....	145
<i>András Hegedűs</i> : De l'objet de la sociologie marxiste et de sa place dans l'ensemble des sciences sociales.....	166
<i>Rezső Tarján</i> : Les automates neuronaux.....	184
<i>György Tamás</i> : Contradictions objectives et subjectives.....	205

DISCUSSION

A propos de la critique de P. S. Popov au sujet de la „Logique” de Fogarasi (<i>Sándor Szigetvári</i>)	223
Materialisme vulgaire ou monisme marxiste? (<i>József Gondi</i>).....	230

REVUE ET CRITIQUE

Essor de la littérature sociographique (<i>Miklós Szántó</i>)	253
Tamás Varga: Logique mathématique pour débutants. I. (<i>Sándor Székely</i>)....	258
Károly Ákos: Le monde des sens (<i>Ferenc Kocsis</i>).....	260
Revue des revues	263
Bibliographie de la littérature philosophique de l'étranger. 1959. II. ème partie (<i>Mária Márkus</i>)	277

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.

Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI INTÉZETÉNEK FOLYÓIRATA

FŐSZERKESZTŐ
SZIGETI JÓZSEF

ÖTÖDIK ÉVFOLYAM
3. SZÁM
1961



Net. Bibl.
Budapest

Tartalomból:

VASS HENRIK

Az ideológiai harc és a békés egymás mellett élés

P. N. GAPOCSKA

A marxizmus-leninizmus a tömegek az osztály, a párt és a vezetők kölcsönviszonyáról

KULCSÁR KÁLMÁN

A marxista szociológia és az empirikus társadalomkutatás

KALOCSAI DEZSŐ

A descartes-i (nemeslelkűség) erkölcsstan néhány problémájáról



MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének folyóirata

Szerkesztő bizottság

ELEK TIBOR, FUKÁSZ GYÖRGY, GEDŐ ANDRÁS, KISS ARTÚR, MÁTRAI
LÁSZLÓ, MOLNÁR ERIK, PÁL LÉNÁRD, SÁNDOR PÁL, SZIGETI JÓZSEF,
WIRTH ADÁM

Főszerkesztő

SZIGETI JÓZSEF

TARTALOMJEGYZÉK

TANULMÁNYOK

<i>Vass Henrik</i> : Az ideológiai harc és a békés egymás mellett élés	289
<i>P. N. Gapocska</i> : A marxizmus—leninizmus a tömegek, az osztály, a párt és a vezetők kölcsönviszonyáról	307
<i>Vészi Béla</i> : A gazdaság és a politika viszonyának eltorzítása a mai reformista és revizionista elméletekben	321
<i>Kulcsár Kálmán</i> : A marxista szociológia és az empirikus társadalom- kutatás	333
<i>Szántó Miklós</i> : Egy kísérleti felmérés módszertani tapasztalatai . . .	355
<i>Szigetvári Sándor</i> : Az egyes, különös, általános néhány problémája a marxista filozófiában	379
<i>Kalocsa Dezső</i> : A descartes-i (nemeslelkűség) erkölcstan néhány problémájáról	395

FIGYELŐ

Vita a gondolkodás és a lét azonosságának problémájáról Kínában.	417
Engels helyesnek tartotta a gondolkodás és a lét azonosságának tételét (<i>Aj Sze-csi</i>)	419
Jean-Paul Sartre és a dialektika 1960-ban (<i>Lucien Sève</i>)	428

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

A marxista történelem-elmélet alapvetése. Marx—Engels Művei. 3. köt. (<i>Balogh József</i>)	441
Folyóirat-ismertetések	444

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 MNB 8. sz. folyószámlájára.

- Bordet, L.* : Religion et mysticisme. Paris: Press. Univ. de France. 135 p.
- Bratton, F. G.* : A History of the Bible. Boston: Beacon Press. XII + 382 p.
- Brjuhanov, V. A.* : Velikij sag cselovecsesztva. Problema mezsplanetnüh poletov i ateizm. Moszkva: Szovetszkaja Roszsziija. 101 p.
- Bucsay, M.* : Geschichte des Protestantismus in Ungarn. Stuttgart: Evang. Verlagswerk. 226 p.
- Buddhist Scriptures.* New York: Penguin Books. 250 p.
- Bultmann, R.* : Histoire et Eschatologie. Neuchâtel: Delachaux et Niestlé. 132 p.
- Burkholder, J. L.* : Following Christ in Our Work. Scottsdale: Herald Press. 72 p.
- Büttner, Th.—Werner, E.* : Circumcellionen und Adamiten. Zwei Formen mittelalterlicher Haeresie. Berlin: Akad. Verl. VII + 141 p.
- Der Christ in der Welt.* Eine Enzyklopädie. Hrsg. von J. Hirschmann. Heidelberg: Pattloch. 155 p.
- Cirne—Lama, C.* : Der personale Glaube. Innsbruck: Rauch. 156 p.
- cnze, E.* : Buddhism: Its Essence and Development. With a Preface by A. Waley. New York: Harper. 212 p.
- Cottier, G.* : L'athéisme du jeune Marx. Ses origines hegelienues. Paris: Vrin. 384 p.
- Crook, M. B.* : Job's Search for the Meaning of the Suffering. Boston: Beacon Press. XV + 222 p.
- Dupont—Sommer, A.* : Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte. Paris: Payot. 446 p.
- Eliade, M.* : Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return. New York: Harper. 176 p.
- Eliade, M.* : Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation Paris: Gallimard. 277 p.
- Emeljan* : Pravda o religii. Sbornik. Moszkva: Goszpolitizdat. 423 p.
- Erüsev, A. A.* : Religioznoe szeptantsztvo i ego szuscenoszt': Kiev. 63 p.
- Evangelium* nach Thomas. Koptischer Text. Hrsg. von Guillaumont, Peuch. Leiden: Brill VII + 62 p.
- Ezsegodnik* muzeja isztorii religii i ateizma. T. 9. Moszkva—Leningrad: Izd. AN. SzSzSzR. 422 p.
- Fairchild, J. E., ed* : Basic Beliefs: The Religious Philosophies of Mankind. New York: Sheridan House. 190 p.
- Fascher, E.* : Sokrates und Christus. Leipzig: Koehler. 463 p.
- Fortes, M.* : Oedipus and Job in West-African Religion. Cambridge: Univ. Press. 81 p.
- Fortin, E. L.* : Christianisme et culture philosophique au cinquième siècle. La querelle de l'âme humaine en occident. Paris: Études Augustiniennes. 196 p.
- Francev, J. P.* : U isztokov religii i szvobodümüszlija. Moszkva—Leningrad. 574 p.
- Gadsinev, Sz. M.* : Szuscenoszt' ideologii iszlama i puti ejo preodolenija. Mahaekala: Dagasztanzskoe Knizsnoe Izdatel'sztvo. 134 p.
- Gillispie, Ch. C.* : Genesis and Geology. New York: Harper. 306 p.
- Haeckel, E.* : Wundergalaube — Gott — Unsterblichkeit. Leipzig—Jena: Uranie Verl. 121 p.
- Harris, E.* : Revelation through Reason. London: Allen and Unwin. 123 p.
- Isaac, J.* : Jésus et Israel. Paris: Fasquelle. 597 p.
- Iszszledovanija* i materialü po voproszam pervobütünüh religioznüh verovanij. Moszkva. 265 p.
- James, E. O.* : The Cult of the Mother-Goddes. An Archeological and Documentary Study. London: Thames and Hudson. 300 p.
- Jarozlavszkij, E. M.* : Biblija dlja verujucsih i neverujucsih. Moszkva: Goszpolitizdat. 407 p.
- Jarozlavszkij, E. M.* : Kak rodjatszja i umirajut bogi i bogini. Moszkva: Szovjetszkaja Roszsziija. 230 p.
- Kommunisztioseszkaja* partija i Szovetszkoe pravitel'sztvo o religii i cerkvi. Red.: Pantin. Moszkva: Goszpolitizdat. 120 p.
- Krüvelev, I. A.* : Evangel'szkie szkazanija i ih szmtüszl. Moszkva: Szovetszkaja Roszsziija. 118 p.
- Krüvelev, I. A.* : Szovremennoe bogoszlovie i nauka. Moszkva: Goszpolitizdat. 206 p.
- Kuczyński, J.* : Chrześcijanstvo i sens zycia. Warszawa: Wiedza Powszechna. 295 p.
- Lamont, C.* : The Illusion of Immortality. With an Introduction by J. Dewey. New York: Philosophical Library. XV + 303 p.
- Leibrecht, W., ed* : Religion and Culture. New York: Harper. X + 398 p.
- MacGregor, G.* : Introduction to Religious Philosophy. Boston: Houghton Mifflin. XVIII + 366 p.
- Martino, E. de* : Sud e magia. Milano: Feltrinelli. 205 p.
- Miéville, H.—L.* : Condition de l'homme. Essai de synthèse philosophique et religieuse. Genève: Libr. Droz. 232 p.
- Mifologicseszkij* szlovar'. Leningrad: Ucspedgiz. 226 p.
- Miles, T. R.* : Religion and the Scientific Outlook. London: Allen and Unwin. 224 p.

- Munz, P.* : Problems of Religious Knowledge. London: S. C. M. Press. 253 p.
- Müller—Armack, A.* : Religion und Wirtschaft. Geistesgesch. Hintergründe unserer europäischen Lebensform. Stuttgart: Kohlhammer. XV + 606 p.
- Osterrich, E.—Engelland, H.* : Biblisch-theologisches Handwörterbuch zur Luther-Bibel und zu neueren Übersetzungen. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Philipp, W.* : Die Absolutheit des Christentums und die Summe der Anthropologie. Heidelberg: Quelle und Meyer. 432 p.
- Pomiatowski, Z.* : Wstęp do religioznawstwa. Warszawa: Wiedza Powszechna. 196 p.
- Prokof'ev, V. J.* : Znanie i vera v boga. Moskva: Voenizdat. 155 p.
- Ranovics, A. B.* : O rannem hrisztiansztve. Red. i vsztup. sztat'ja Lenmana. Moskva: Izdat. AN. SzSzsZR. 524 p.
- Die Religion in Geschichte und Gegenwart.* Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Tübingen: Mohr. XXX + 1806 p.
- Rintchen, B.* : Les matériaux pour l'étude du chamanisme mongol. Wiesbaden: Harrassowitz. 124 p.
- Robertson, A. (Robertson)* : Proiszhozdenie hrisztiansztva. Obscsaja red. vsztupitel'naja sztat'ja i poszleszlovie Sz. I. Kovaleva. Moskva. Izdat. Inosztr. Lit. 323 p.
- Roesle Cullmann*: Begegnung der Christen. Frankfurt/M: Knecht 695 p.
- Roth, C.* : The Historical Background of the Dead Sea Scrolls. New York: Philosophical Library. VIII + 87 p.
- Ruszsckie piszатели o religii.* Szosztavil i avtor prediszl. Szumarev. Moskva: Szovetszkaja Roszszejja. 471 p.
- Rutenburg, V. I.* : Velikij ital'janszkij ateiszt Vanini. Moskva: Izdat AN. SzSzsZR. 127 p.
- Schmitt, P.* : Religion, Idee und Staat. Bern: Franke
- Sejnmán, M. M.* : Papsztvo. Moskva: Izdat. AN. SzSzsZR. 267 p.
- Sherrard, Ph.* : The Greek East and the Latin West. A Study in the Christian Tradition. London: Oxford Univ. Press. VI + 202 p.
- Sierksma, F.* : De mens en zijn goden. Amsterdam: De Brug—Djambatan. 204 p.
- Stockwood, M. ed.* : Religion and the Scientists. London: SCM. Press. 96 p.
- Sul'gin, M. M.* : O djavole i csudeszah. Moskva: Goszpolitizdat. 101 p.
- Szkvorcov—Sztepanov, I. I.* : Izbrannüe ateiszticseszkie proizvedenija. Red. i vsztup. sztat'ja Ljübkovca. Moskva: Izdat. AN. SzSzsZR. 568 p.
- Szputnik ateisztta.* Otv. red. Kovalev. Moskva: Goszpolitizdat. 544 p.
- Tillich, P.* : Theology of Culture. Ed. by R. C. Kimball. New York: Oxford Univ. Press. XII + 272 p.
- Tournier, P.* : Echtes und falsches Schuldgefühl. Zürich-Stuttgart: Rascher. 351 p.
- Toynee, A. I.* : Das Christentum und die Religionen der Welt. Gütersloh: Mohn Verl. 128 p.
- Vladimirovics, D. P.* : Religioznüe verovanija csuvas. Isztoriko-etnograficseszkie ocserki. Csebakszarü: Csu. Goszud. Univ. 408 p.
- Voproszú isztorii religii i ateizma.* Szbornik sztatej. Red. kol. Szmironov i dr. Moskva: Izdat. AN. SzSzsZR. 423 p.
- Wahrmund, L.* : Światopogląd katolicki a nauka. Warszawa: Książka i Wiedza. 71 p.
- Watts, H.* : The Modern Reader's Guide to the Bible. New York: Harper. 395 p.
- Weiss, J.* : Earliest Christianity. A History of the Period. New York: Harper. 395 p.
- White, M.* : Religion, Politics and the Higher Learning. Cambridge: Harvard Univ. Press. XIV. + 140 p.
- Wilamowitz—Moellendorff, M.* : Der Glaube der Hellenen. 1—2 Bd. Basel—Stuttgart: Schwabe. 1—VII + 405 p. 2—XI + 626 p.
- Zjübkovec, V. F.* : Doreligioznaja epoha. K. isztorii formirovanija obscseszttvennogo szoznanija. Otv. red. M. O. Koszven. Moskva: Izdat. AN. SzSzsZR. 248 p.

Márkus Mária



A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója

Műszaki szerkesztő: Pataki Ferenc

A kézirat beérkezett: 1961. III. 10. — Példányszám: 1200 — Terjedelem: 15·75 (A/5) ív

53.070/61 — Akadémiai Nyomda, Budapest V., Gerlőczy u. 2. — Felelős vezető: Bernát György

Az ideológiai harc és a békés egymás mellett élés

VASS HENRIK

A kommunista és munkáspártok 1960 novemberi tanácskozásának dokumentumaiban a kommunista pártok megfogalmazták és nyíltan az emberiség elé tárták jelenlegi céljaikat, nézeteiket, elveiket. A tanácskozás, az elfogadott dokumentumok, újabb mérföldkő a marxista—leninista elmélet, a forradalmi világmozgalom fejlődésének útján. Újabb bizonyítéka annak, hogy a marxizmus—leninizmus eleven, élő tudomány, amely szüntelenül fejlődik, új tapasztalatokkal, új következtetésekkel gazdagodik, és aktívan „részt vesz” a munkásosztály győzelmének kivívásában. Marx a Kommunista Kiáltványban annak idején azt írta: „A kommunizmus kísértete járja be Európát”. Ma már — a dokumentumok megállapításának fényében — elmondhatjuk: az egész világon „fertőznek” a kommunizmus bacillusai, 87 kommunista párt 36 millió tagja hirdeti ezeket a győzhetetlen tanításokat. Ezek az okmányok híven tükrözik, hogy a világ kommunista és munkásmozgalma hatalmas erő az emberiség jövőjéért vívott harcban. Hatalmas erő a kommunizmus, amely következetesen kiáll a szegényletes gyarmati rendszer megsemmisítéséért, a társadalmi haladásért, az egész haladó emberiség békéjéért, jövőjéért. „A moszkvai nyilatkozat a béke, a szabadság és a szocializmus Magna Chartája, bevilágítja valamennyi ország és világrész népeinek harci útját” (Kommunizist 1960. 18. sz.).

A nyilatkozat a történelmi fejlődés törvényszerűségeinek és tényeinek számbavétele alapján vonta le fontos következtetéseit. Mélyrehatóan elemezte a két társadalmi rendszer, a szocializmus és a kapitalizmus fejlődését és tendenciáit. Ezen az alapon bizonyítja be a szocialista világrendszer szakadatlan fejlődését, és állapítja meg, hogy a kapitalizmus általános válságának új szakaszába lépett. Ennek az új szakasznak az a sajátossága, hogy nem világháborúval kapcsolatban alakult ki, hanem a két rendszer versenyének és harcának helyzetében található meg a gyökerei.

*

A nyilatkozat sok elemzésre váró, fontos kérdés között ismételten hangsúlyozza az elméleti munka jelentőségét napjaink harci feladatainak megoldásában. A nyilatkozat e gazdag problematikájából ezúttal egyetlen kérdést érintünk: a békés egymás mellett élés és az ideológiai harc kérdését.

„A kommunisták történelmi küldetésüket nemcsak abban látják — állapítja meg a nyilatkozat —, hogy világméretben megszüntessék a kizsákmányolást és a nyomort, és örökre kizárják az emberi társadalom életéből

bármilyen háború lehetőségét, hanem abban is, hogy már a mi korunkban megszabadítsák az emberiséget az új háború rémétől. A világ kommunista pártjai minden erejüket és energiájukat e nagy történelmi küldetés megvalósításának szentelik.”

A békés egymás mellett élés eszméje és gyakorlata napjainkban mindinkább az egész emberiség érdeklődésének középpontjában áll. Nem véletlen, hogy a burzsoázia ideológusai, a munkásmozgalomban jelentkező revizionista és dogmatikus irányzatok igyekeznek elferdíteni, meghamisítani a kommunista pártoknak immár négy évtizede a gyakorlat által sokszorosan igazolt külpolitikai alapelveit.

Mit is jelent tulajdonképpen a békés egymás mellett élés? E fontos kérdés *elvi alapja* magából a szocialista forradalom lenini elméletéből fakad. Lenin, miután felismerte, hogy a szocialista forradalom az imperializmus korában nem győzhet egyidejűleg minden országban, megállapította, hogy bizonyos ideig elkerülhetetlen a különböző társadalmi rendszerű államok békés egymás mellett élése. Ezt az elméletet igazolták az I. és II. világháború közötti, majd a II. világháború utáni évek tapasztalatai. A szocialista társadalomban nincsenek a háborúban érdekelt társadalmi osztályok és csoportok, a szocialista országok külpolitikájának alapja csak a békés egymás mellett élés lehet. A szocializmus fő célja: alkotás, jólét, boldogság. Ehhez békére van szükség.

A békés egymás mellett élés eszméjének *tartalma*: mind a szocialista, mind a kapitalista államok folytassanak békepolitikát, tárgyalások útján oldjanak meg minden vitás kérdést, fejlesszék a kulturális és kereskedelmi kapcsolatokat, tartózkodjanak az egymás belügyeibe való beavatkozástól, csökkentsék a fegyverzeteket addig is, amíg meg nem valósul az általános és teljes leszerelés.

A békés egymás mellett élés azt is jelenti, hogy *szűnjék meg a „hidegháború”*, amelyet az imperialista hatalmak reakciós körei mesterségesen élesztettek a népek közötti bizalmatlanság fenntartására, a nemzetközi kapcsolatok fejlesztésének eltorlaszolására. A hidegháború a monopoltőkés burzsoázia eszköze helyzetének megszilárdítására, a munkásosztály és a dolgozó osztályok elnyomására a demokratikus mozgalmak, a béke erői ellen. A II. világháború utáni történelmi tapasztalatok különösen szemléltetően bizonyítják a hidegháborús külpolitika szoros összefüggését a reakciós belpolitikával. Ennek fő jellemzői egyfelől: a háborús tűzfészek élesztése, a nyugatnémet revansisták agresszív törekvéseinek katonai, politikai, gazdasági támogatása, a szocialista országokat fenyegető hadi támaszpontok rendszerének kiépítése, gazdasági rendszabályok foganatosítása az antiimperialista országok ellen, másfelől: a dolgozók legégetőbb követeléseikért folytatott harc üldözése, a demokratikus szabadságjogok megnyirbálása, a kommunistaellenesség hazug ideológiája stb. Szemléltetően leplezi le ezt a politikát William Du Bois professor egyik cikkének alábbi részlete:

„A propagandával kezdtük, s ezen a téren még Hitleren is túltettünk. A nagytőke monopolizálta a tájékoztatást, a lap-, folyóirat- és könyvkiadást. Erővel elhittették az országgal, hogy a kommunizmus nem más, mint összeesküvés és bűnözés, a szocializmus pedig a cinkosa. Azt mondták nekünk, hogy a kommunista államok csődbe kerülnek . . .

Minden tervünket a háborúnak rendeltük alá. A Colliers című folyóirat hasábjain 1951-ben sorra nyilatkoztak a külügyminisztérium munkatársai

és az ország vezető politikusai. Országunk arra készült, hogy 1960-ban meghódítja a Szovjetuniót. Nos, a tervezett hódítás évében élünk. A rosszlemékezetű Colliers 130 oldalon jósolta ezt. Allan Nevins, a mi „vezető” történésziünk, Stewart Chase, a mi „vezető” közgazdászunk, Edward Marrow, a mi „nagy” hírmagyarazónk, Margaret Chase Smith szenátorunk, Robert Sherwood és J. B. Priestley töltötte meg ezt a 130 oldalt. Szenátorunk azt írta, hogy Oroszország amerikai katonák — bizonyára napalm-bombával és baktériumfegyverrel ellátott amerikai katonák — megszállása alatt „fog ujjászületni”. Nos, ezt el kellett halasztanunk, de a propagandát folytatjuk.” (National Guardian 1960. V. 23.)

A háborús hisztéria, a kommunistaellenesség propagandája megkönnyíti a néptömegek félrevezetését, nehezíti a proletariátus osztályharcát, a felszabadító mozgalmak fejlődését, elősegíti az agresszív háborús politika, a háborús tömbök stb. igazolását. A hidegháború — a „melegháború” előkészítése — a népek békéjét veszélyeztető hatalmas robbanóanyag felhalmozódását eredményezi, tehát a békés egymás mellett élés eszméje összeegyeztethetetlen a hidegháborús politikával is.

A békés egymás mellett élés eszméjének *a stratégiai célja*, hogy a két társadalmi rendszer békés versenyének útján a szocializmus világméretben legyőzze a kapitalizmust, világméretű összeütközés katasztrófa nélkül.

Tehát a békés egymás mellett élés az osztályharc sajátos formája, a különböző társadalmi rendszerű államok békés versenye, amely a legkedvezőbb feltételeket teremti meg a szocializmus világméretű győzelméért folytatott harchoz. Nem „taktika” ez a szocialista országok politikájában, nem propaganda csupán, és nem diplomáciai „fogás”, hanem a tőkés világgal való kapcsolatainkban tevékenységünk vezérfonala. Ennek a politikának rugalmasnak és egyben szilárdnak kell lennie.

A békés egymás mellett élés feltárja a burzsoá társadalom kibékíthetetlen osztályellentmondásait, a monopolista kapitalizmus igazi arcukat, lényegét, segíti lerántani a leplet az agresszív sovinizmusról és militarizmusról, érthetőbbé teszi a kapitalizmus ellentmondásait a néptömegek előtt, segíti a dolgozókat osztályérdekeik felismerésében. Következésképpen előmozdítja a társadalmi és politikai erők elhatárolódását, elősegíti, hogy a dolgozók a munkásosztály köré tömörüljenek.

A békéért, a békés egymás mellett élésért, az általános és teljes leszerelésért folytatott harc nem közvetlenül szocialista, hanem *általános demokratikus jellegű célkitűzés*. Lenin már a Nagy Októberi Szocialista Forradalmat megelőző harcok idején rámutatott, hogy a forradalmi mozgalom demokratikus és szocialista feladatait nem lehet és nem szabad sematikus elválasztani vagy kiváltképpen szembeállítani, mert ez távol áll a marxizmus—leninizmustól, és szöges ellentétben van az étellel.

Így van ez napjainkban, a békéért vívott harc jelenlegi szakaszában is. Ez nem jelenti azt, hogy a szocializmus nem folytatja eszmei harcát a kapitalizmus ellen, és azt sem, hogy „konzerválni” kívánjuk a kapitalista társadalmi viszonyokat. A békés egymás mellett élés ugyanis nem szünteti meg a gyarmati és függő országok és kizsákmányolóik, — sem a munkásosztály, a dolgozók és a tőkésék közötti kibékíthetetlen ellentmondásokat; ezek megszüntetése szívós osztályharc bonyolult viszonyai közepette megy végbe.

A kommunista pártok politikájukban számolnak azzal, hogy a nemzetközi enyhülésért és a békés egymás mellett élésért vívott harc igen bonyo-

lult, hosszadalmas és zezugosan haladó történelmi folyamat. Az imperializmus agresszív természete nem változott meg, a békés egymás mellett élésért folytatott harc tehát olyan feladat, amelyben elkerülhetetlenül váltogatják egymást a fellendülés és a visszaesés szakaszai. Nem ringathatjuk magunkat illúziókban, hogy az imperialista agresszív körök önként lépnek a békés egymás mellett élés útjára. Az imperializmus természeténél fogva nem tűri a békét, csak a háborút. Rá kell kényszeríteni a békés egymás mellett élésre. Ennek a feltételei napjainkban összehasonlíthatatlanul kedvezőbbek, mint történelmünk folyamán bármikor voltak.

A változó történelmi viszonyok, az objektív és szubjektív feltételek szerint változtak a békeharc feltételei is. Leninnek a külpolitikai és a nemzetközi kapcsolatok kérdéseivel foglalkozó művein vörös fonalként húzódik végig a békés egymás mellett élés eszméje. Lenin a kapitalizmus fejlődésének, a nemzetközi viszonyok alakulásának mélyreható elemzése alapján már 1915-ben feltárta a tőkés országok egyenlőtlen gazdasági és politikai fejlődésének törvényét. Ebből kiindulva vonta le nagy jelentőségű következtetését, amely szerint a szocializmus győzelme lehetséges egy, egymagában vett kapitalista országban is. Ebből nyilvánvalóan következik, hogy meghatározott történelmi időszak folyamán egy vagy több szocialista országnak elkerülhetetlen együtt kell léteznie a tőkés országokkal.

A bolsevik párt Leninnel az élen már az első világháborút megelőző időben kitartóan harcolt a békéért. Leleplezte az imperialista háborúk jellegét és céljait. Ebben az időben a nemzetközi munkásmozgalomnak, a II. Internacionálnak azonban nem volt kellő ereje ahhoz, hogy elhárítsa az I. világháborút. Ebben a történelmi korszakban az egész világon az imperializmus uralkodott, a szociáldemokrata pártok az imperializmus uszályába kerültek, semmibe vették a stuttgarti és a baseli kongresszus határozatait.

1917-ben, a Nagy Októberi Szocialista Forradalom győzelmével megváltoztak a békeharc feltételei. Az imperializmus mindent átfogó láncá megszakadt, a kapitalista országok egész sorában alakultak meg a kommunista pártok. Az új szocialista állam, a cárizmus elnyomása alól felszabadult népek példája ösztönzően hatott a gyarmati és félgymati népek forradalmi harcára.

A fiatal szovjet állam születése óta következetesen harcolt a békéért, első törvényét is a békéről alkotta. Külpolitikájának vezérfonala a lenini útmutatásnak megfelelően: a békés egymás mellett élés. A két világháború közötti tapasztalatok is bizonyították ennek az eszmének a helyességét, jóllehet a béke erőinek harca még nem bizonyult elégségesnek a II. világháború elhárítására. Ebben a történelmi szakaszban a Szovjetunió egyetlen szocialista állam volt, a fasiszta terror jó néhány országban elnyomta a munkásmozgalmat, a reformista árulók megbontották a munkásosztály harci egységét, más kapitalista országokban megoszlottak a béke erői, a fasizmus által fenyegetett népek nem tudták burzsoá kormányaikat időben a Szovjetunióval való koalícióra kényszeríteni.

A második világháború után alapvetően megváltoztak a békeharc objektív és szubjektív feltételei, megváltoztak azok az általános világgazdasági és politikai viszonyok, amelyek a békés egymás mellett élés gazdasági és politikai alapját alkotják. A szocializmus frontálisan áttörte az imperializmus egységes világrendszerét, a gyarmati rendszer felbomlásának folyamata meggyorsult, ma már a kapitalizmus a világnak egyre inkább zsugorodó részén uralkodik csupán. A békés egymás mellett élés egyik döntő objektív tényezője

a szocialista tábor gazdasági, katonai, politikai és tudományos erejének növekedése. Ma már nem egyedül a Szovjetunió a béke erődje, hanem ott van mellette a szocialista világrendszer többi országa, 87 ország 36 millió kommunistájának, a szervezett munkások csaknem 150 milliónyi hatalmas hadserege, a világ békeszerető népeinek támogatása. Új távlatok nyíltak tehát a békeharc előtt, a nemzetközi politikában kialakult erőfölény — először az emberiség történetében — nem a háborút, hanem a békét szolgálja. A történelem folyamán most először összpontosul roppant hatalom olyan osztályok és államok kezében, amelyek természetüknél fogva nem használják fel ezt a hatalmat az emberiség kárára, hiszen a szocialista országokban nincsenek a háborúban, a fegyverkezési hajszában, a hódításban érdekelt osztályok. Ebben a történelmi helyzetben kudarcot vall az amerikai imperializmus erőpolitikája, a háborús szakadék szélén táncolás politikája, a félelemtől és a vak gyűlöletből fűtött antikommunizmus ideológiája, és a népek előtt mindjobban világossá válik, hogy az úgynevezett „Szabad Világ” védelmének cégére és az antikommunizmus mögött valójában a világ népeinek kizsákmányolására törekvő agresszív célok rejtőznek. A békés egymás mellett élés többé már nem csupán a kommunisták óhaja, hanem az élet parancsoló követelménye, és előbb-utóbb azok is kénytelenek lesznek tudomásul venni, akik irtóznak tőle, mint az ördög a tömjénfüsttől.

A békés egymás mellett élés megszilárdításának fő útja a leszerelésért folytatott harc. Ez összhangban áll az egész emberiség vágyával és érdekeivel. Ez sem propaganda-jelszó. Ez a szocializmus legőszintébb és legreálisabb törekvése, amelyet az emberiség, a világ népei iránti nagy felelősségérzet diktál.

Amint a nyilatkozat hangsúlyozza, a marxisták abból indulnak ki: akár lesz világháború, akár nem, a kapitalizmust mindenképpen a szocializmus váltja fel az egész világon. Nem közömbös azonban, hogy ezt milyen áron érik el. Miután el akarják kerülni az emberiség nagy részének, az emberi civilizáció értékeinek tömeges elpusztítását, abból a perspektívából indulnak ki, hogy a jelenlegi erőviszonyok mellett léteznek és hatnak azok az erők, amelyek rákényszeríthetik az agresszióra éhes imperializmust a békés egymás mellett élésre.

Persze sosem téveszthetik és tévesztik szem elől, hogy az imperializmus létezik, és azt sem, hogy az imperializmus természeténél fogva háborúkat szül. De a békés egymás mellett élés politikájának realitását a II. világháború után a nemzetközi erőviszonyokban végbement hatalmas eltolódások, az utóbbi években végbement változások igazolják. Ha csak az 1957-es moszkvai értekezlet óta végbement változások jellegét és méreteit tesszük mérlegre, bizonyítékát látjuk annak, hogy napjainkban e politika megvalósításának megvannak és egyre erősödnek a feltételei. A szocialista országok fejlődése, a a termelés emelkedésének gyors, a kapitalizmusban elképzelhetetlen üteme, sikerei, a Szovjetunió katonai ereje, tudományos eredményei, a szputnyikok, lunyikok, úrrakéták, a Föld körül elsőnek keringő olyan űrhajó, amely embert röpített a világűrbe stb. az emberiség milliói számára teszik kézzelfoghatóvá a szocializmus igazságait.

Korunk másik alapvető forradalmi vonása: az elnyomott gyarmati országok rohamosan előnyomuló felszabadító mozgalma. Az imperializmus pozíciói inognak világszerte, érdekszférája összezsugorodott. A népharag vihara elsöpörte Li-Szin-Mant és Mendereszt. Japánban hatalmas tömegmozgalom

akadályozta meg Eisenhower látogatását, amelyhez hasonló kudarc még nem érte az Egyesült Államok egyetlen elnökét sem. Az iraki nép forradalma az imperializmus közelkeleti pozícióit ingatta meg. Kudarcot vallott a laoszi nép függetlenségére törő imperialista provokáció. A kubai nép forradalma pedig szemléltetően bebizonyította: a mai nemzetközi erőviszonyok mellett egy kis ország az Egyesült Államok tőszomszédságában is kivívhatja, és hőiesen megvédeheti sok véráldozattal szerzett függetlenségét, szabadságát.

Ezek tények. Ezek az utóbbi évek fejlődésének jellemzői. És ha már 1957-ben megvolt a lehetőség egy világméretű háború elkerülésére, akkor napjainkban, a szocializmus és a haladás erőinek hatalmas növekedése láttán még határozottabban vallhatjuk, hogy a háborút ki lehet küszöbölni az emberiség életéből a kapitalizmus teljes pusztulása előtt is. Hiszen Koreában és Vietnamban ki tudtuk oltani a háború lángjait, és meg tudtuk fékezni az agressziót Szueznél, és ha le tudtuk fogni az imperialisták kezét 1956-ban Magyarországon, Szíria és Irak esetében, ha Laosz és a hős Kuba népei vissza tudták verni az imperialista agressziót, ha elsőnek szovjet ember indult el a világűr meghódítására — ami az egész világ csodálatát és mélyeséges elismerését váltotta ki —, akkor bizvást mondhatjuk, hogy ma a béke megvédésének a feltételei még kedvezőbbek. A béke erői napról napra növekednek, az emberiségre nézve oly veszedelmes agresszív imperializmus erői napról napra jobban elszigetelődnek. E harcban számolni kell valamennyi pozitív és negatív tényezővel, és nagy éberségre van szükség. De ha helyes marxista—leninista politikát folytatunk, e harc sikeres lesz, és a békés egymás mellett élés politikája a szocializmus végleges győzelméhez, a kapitalizmus teljes pusztulásához vezet.

*

E nagy fontosságú kérdés elméleti megértetésének, gyakorlati alkalmazásának központi helyet kell elfoglalnia az ideológiai és propaganda munkában. Ez nem valami „új” vonal a kommunista pártok politikájában, hanem az alkotó marxizmus—leninizmus tanításainak szellemét tükrözi. A nemzetközi kommunista mozgalom sikereinek titka az, hogy tudományosan, alkotó módon, bátran használja a mindenkori helyzet elemzése során is a lenini örökséget. A marxizmus—leninizmus mindig eleven, alkotó tanítás volt, amely az élet új jelenségeivel és új folyamataival szüntelenül fejlődött, gazdagodott. A marxista—leninista pártok figyelemmel kísérik és általánosítják a végbenő társadalmi változásokat, és ennek alapján hozzájárulnak a forradalmi eszmék gazdag tárházának gyarapításához.

Nemcsak a nemzetközi munkásmozgalom története, hanem a legutóbbi évek tapasztalatai is azt bizonyítják, hogy a marxizmus—leninizmus fejlődése a burzsoá világnézet elleni szakadatlan harcban, a marxista—leninista nézeteket meghamisító revizionista torzítások, valamint a forradalmi elmélet dogmatikus felfogása ellen folytatott éles harc közben megy végbe. Régi tapasztalata a nemzetközi munkásmozgalomnak, hogy amikor az életnek valamely fontos területén jelentős változások történnek, és azok elméleti értékelése napirendre kerül, a helyes marxista—leninista állásponttal szemben fellépnek a jobboldali revizionista és a baloldali szektás, dogmatikus nézetek. Ezt tapasztalhatjuk ma is, a tárgyalt kérdéssel kapcsolatban.

A revizionizmus álláspontját legszembetűnőbben a jugoszláv teoretikusok juttatják kifejezésre. Ők a marxizmus—leninizmus „alkotó” továbbfej-

lesztésének, a dogmatizmus elleni harcnak az ürügyén fejetetejére állítják a kommunista elmélet alapvető tanításait, kétértelmű megfogalmazásokkal takarják „aktív” hamisításukat. Elméletük szerint a szocializmus erői automatikusan növekednek világszerte, a kapitalizmus méhében érlelődnek a szocializmus anyagi és társadalmi feltételei, így a mai kapitalizmus spontán és fokozatosan, tehát automatikusan eljut a szocializmusba. Mindezt olyan történelmi viszonyok közepette hirdetik, amikor a tények tömege bizonyítja az imperializmus agresszivitásának növekedését, amikor a béke, a haladás, a népek szabadsága és függetlensége elleni alávaló merényletek szinte napirenden vannak a vezető imperialista országok politikájában. Az „aktív” koegzisztencia elméletének jogoszláv képviselői az amerikai imperializmus agresszivitását és általában az imperializmus részéről jelentkező háborús veszélyt elbátelligálják. Szerintük a mai kapitalizmus már nem agresszív vagy legalábbis kezdi elveszíteni agresszivitását. Ezzel az „elmélettel” elaltatják a népek éberségét, csökkentik harcukészségüket. Ugyanakkor azzal rágalmazzák a szocialista országokat, hogy részükről sincs kizárva az igazságtalan háború viselésének lehetősége. A revizionisták azt igyekeznek bebizonyítani, hogy a háború elhárításának lehetősége nincs összefüggésben a szocialista világrendszer létezésével, a szocializmus erejének gyarapodásával és a kommunista pártok egységének erejével. Ezzel a tevékenységükkel lényegében az imperializmust támogatják, gyengítik az imperialista erők elleni harcot.

A kommunista mozgalom jelentős eredményeket ért el az utóbbi években a revizionizmus szétzúzásaért folytatott harcában. A kommunista pártok egyöntetűen elítélték a jugoszláv revizionizmust, amely a mai revizionisták „élcsapata”, „elméleteik” tömény kifejezője. Az imperialisták elszámították magukat, amikor a revizionistákra mint olyan erőre számítottak, amely alááshatja a kommunista mozgalom egységét és összefogását. Mindamelllett a kommunista pártok nem tekintik befejezettnek a revizionizmus elleni harcot, mert amíg létezik a burzsoá rendszer, addig megmarad a különböző opportunisták irányzatok táptalaja.

A dogmatikusok ellenkező előjelű hibákat követnek el. Miközben hangoztatják a leninizmushoz való hűségüket, elsősorban a leninizmus betűjéhez és nem annak szelleméhez hűek. Ők a nemzetközi erőviszonyokat helytelenül értelmezik, szubjektív nézőpontból ítélik meg, nem ismerik fel az erőviszonyokban végbement hatalmas változásokat és az ezekből adódó új lehetőségeket.

Az erőviszonyok helytelen értékeléséből csak helytelen következtetések vonhatók le a béke erőt, a nemzetközi kommunista és munkásmozgalom harci feladatait illetően, a harc eszközeinek, módszereinek kijelölésében. Ez érthető. Akik a régebbi, más történelmi korszakra vonatkozó elméleti megállapításokat változatlanul alkalmazni akarják a mai, alapvetően megváltozott történelmi viszonyokra, azok nem ismerhetik fel azokat a hatalmas új lehetőségeket, amelyek a II. világháború után, a nemzetközi erőviszonyokban végbement változások alapján jöttek létre, és amelyek napról napra növekednek.

Az igaz, alkotó marxizmus nem békülhet meg sem a revizionizmussal, sem a dogmatizmussal, hanem következetes kétfrontos harcot folytat mindkét torzítás ellen. A dogmatizmus, a szektáság bírálata, valamint a revizionizmus leleplezése létfontosságú feladat, mert elterjedésük mérhetetlen kárt okozhat a marxizmusnak és a nemzetközi munkásmozgalomnak. A kommunista pártok, a marxista—leninista elmélet tisztaságát őrizve harcolnak a revizionizmus

és a dogmatizmus ellen, segítik a dolgozókat, hogy megszabaduljanak a burzoá világnézet béklyóitól, maradványaitól.

Amint a moszkvai nyilatkozat is tükrözi, a marxizmus—leninizmus tisztaságának védelme megköveteli a fejlődés általános törvényszerűségeinek feltárását, összekapcsolását a konkrét helyzet konkrét elemzésével. Lenin az új feladatok kijelölésekor és következtetések levonásakor mindig figyelembe vette, hogy a történelmi periódusok különböző szakaszaiban meghatározott erőviszonyok alakulnak ki, amelyek sajátos körülményeket teremtenek, és amelyeknek sokoldalú számbavétele nélkül nem lehet helyes és eredményre vezető politikát kialakítani. Lenin nem egyszer hivatkozott Marxra, mondván: Marx módszere elsősorban abban állt, hogy mindig számolt az adott konkrét időpontban, az adott konkrét helyzetben végbemenő történelmi folyamatok objektív tartalmával.

A lenini tanítás szerint a történelem valamennyi nagy eseményét csakis úgy lehet helyesen megérteni, ha először: a két legfőbb történelmi tendencia, a kapitalizmus és a szocializmus közötti harc szemszögéből vizsgáljuk az eseményeket; másodsor: ha figyelembe vesszük a kapitalizmus és a szocializmus konkrét történelmi erőviszonyait. Az SZKP XX. és XXI. kongresszusának megállapításai alapján a kommunista és munkáspártok 1957-es és 1960-as tanácskozása ezt a lenini tanítást tartotta szem előtt, amikor az erőviszonyokban a II. világháború után végbement alapvető változásokat figyelembe véve, levonta ismeretes, nagy jelentőségű elméleti következtetéseit.

Ebben az új helyzetben a forradalmi mozgalom sürgető feladata volt, hogy tudományosan felmérje ezeket a változásokat, és meghatározza korunk jellegét és az ebből következő tennivalókat. A kommunista és munkáspártok moszkvai értekezlete az SZKP XX. kongresszusán kidolgozott új következtetések alapján és annak szellemében korunkat a következőképpen jellemezte: „Korunk — amelynek fő tartalma a Nagy Októberi Szocialista Forradalommal elkezdődött átmenet a kapitalizmusból a szocializmusba — a két ellentétes társadalmi rendszer harcának korszaka, szocialista és nemzeti felszabadító forradalmak korszaka, az imperializmus összeomlásának és a gyarmati rendszer felszámolásának, egyre több nép szocialista útra térésének, a szocializmus és a kommunizmus világméretű diadalának korszaka.

Korunk fő jellegzetessége, hogy a szocialista világrendszer az emberi társadalom fejlődésének döntő tényezőjévé válik . . .

Az emberi társadalom történelmi fejlődésének fő tartalmát, fő irányvonalát és fő sajátosságait korunkban a szocialista világrendszer, azok az erők határozzák meg, amelyek az imperializmus ellen, a társadalom szocialista átalakításáért harcolnak. Az imperializmus semmiféle erőlködése nem állíthatja meg a történelem előrehaladását. Létrejöttek a szocializmus további döntő győzelmének szilárd előfeltételei. A szocializmus teljes győzelmét nem lehet feltartóztatni.”

Ez a megítélés teljes egészében megfelel a lenini tanításnak, és ez egyben a korszakok lenini jellemzésének továbbfejlesztése napjainkra alkalmazva. Az új jellemzésben benne foglaltatik az, hogy a mai korszak nem csupán az imperializmus és a háborúk kora, hanem az imperializmus széthullásának kora, a kapitalizmusból a szocializmusba vezető átmenet kora, a szocialista világrendszer megszilárdulásának és biztos győzelmének kora is. Nyilvánvaló, hogy az, aki elkeni korunk alapvető ellentmondásait, aki a forradalmi marxizmus egyetlen helyes szemlélete, az osztályszemlélet helyébe — mint ezt a

revizionisták teszik —, a proletariátus és az imperialista burzsoázia között folytatott harc helyébe antimarxista, szubjektív szemléletet állít, az akarva-akaratlanul is a kapitalizmus erőit gyarapítja, gyengíti a szocializmus erőit, a nemzetközi kommunista mozgalomnak a szocializmus világméretű győzelméért folytatott harcát. De az alapvető ellentét: a proletariátus és a burzsoázia közötti harc vállalása sem jogeim arra, hogy az új helyzetben a régi, az egészen más viszonyok között felvetett tételeket ismételtessük.

Az egyik korszakot a másiktól megkülönböztető sajátosság helyes megértése szempontjából különösen nagy jelentősége van annak, amire Lenin rámutatott, hogy ti. „... melyik az az osztály, amely egyik vagy másik korszak középpontjában áll és meghatározza e korszak fő tartalmát, fejlődésének fő irányát, az adott korszak történelmi viszonyainak fő sajátosságait stb.” (Lenin Művei, 21. köt. 138. o. Bp. Szikra, 1951.) Ha a mai korszak jellemzése a régi sémát alkalmaznánk, logikusan azt kellene elismernünk, hogy ma is az imperializmus — következésképpen a burzsoázia — az uralkodó gazdasági és társadalmi erő a világon, s az imperializmus léte, politikája határozza meg a nemzetközi helyzet jellegét és fejlődését napjainkban is.

Ez a felfogás azonban ellenkezik a valósággal, mert az imperializmus már nem az egész világot átfogó rendszer, sőt nem is a világ uralkodó ereje, hiszen befolyási területe nagymértékben összezsugorodott, hadállásait erősen megingatta a szocialista és a nemzeti felszabadító mozgalom. Ma már nem az imperializmus, hanem a közel egy milliárdnyi lakost számláló hatalmas gazdasági erőforrásokkal rendelkező, világraszóló tudományos eredményekkel és katonai erővel rendelkező szocialista tábor határozza meg a nemzetközi viszonyok alakulását, a társadalmi fejlődés menetét és irányát. Éppen napjainkban válik valóra Lenin előrelátása annak a korszaknak a beköszöntéséről, amikor a szocializmus olyan erővé válik, amely képes döntően befolyásolni az egész világpolitikát.

A jelenkor fő tartalmának helyes megítélése elvi jelentőségű, mivel a kor különféle meghatározásaiból különféle következtetések folynak a társadalmi fejlődés sarkalatos kérdéseit illetően. Aki úgy véli, hogy a kor jellege ma is a régi, az természetesen arra törekszik, hogy a kor e felfogásával kapcsolatos összes régi következtetéseket változatlanul fenntartsa.

A kommunista és munkáspártok moszkvai nyilatkozata a jelenlegi erőviszonyok marxista—leninista elemzése alapján megjelölte a fejlődés perspektíváit is. A történelmi haladás fő irányzatai a következők:

A szocialista világrendszer valamennyi országának objektív lehetőségei vannak, hogy még gyorsabban fejlessze termelőerőit. A Szovjetuniónak és a szocialista tábor többi országának kimeríthetetlenek az erőforrásaik, testvéri együttműködésük a társadalmi élet minden területén gyönyörű perspektívát rejt magában. Fejlődésük, amely a jövőben nem lassúbbodni, hanem még gyorsulni fog, a példa hatalmas erejével igazolja a szocializmus fölényét a kivénhedt kapitalizmussal szemben.

A szocialista országok termelésének és munkatermelékenységének fejlesztésében eddig elért eredmények meggyőzően bizonyítják, hogy a szocialista országok jobb „motorral”, jobb társadalmi berendezéssel rendelkeznek. Mint ahogy az alábbi táblázatból kitűnik, az elmúlt 10 évben a kapitalista országok ipari termelése még 50 százalékkal sem növekedett, ugyanakkor a szocialista országokban több mint megháromszorozódott.

Az ipari termelés indexének fejlődése:

	1950	1952	1958	1959
Szocialista államok	100	136	264	305
Kapitalista államok	100	113	137	147

1956—1959 között 51 százalékkal nőtt a szocialista országok termelése. Növekszik a szocialista országok részaránya a világ ipari termelésében. Az 1917-es alig 3, az 1937-es mintegy 10 százalékról 1959-ben csaknem 35 százalékra emelkedett, és a közgazdászok számításai szerint már 1965-ben a szocialista tábor termeli majd a világ ipari termelésének több mint a felét, 1975-ben pedig kb. kétharmadát. Ezek az eredmények még inkább az erőviszonyok eltolódásához vezetnek, s gyökeres fordulatot jelentenek majd az emberiség történelmében.

Minden jel arra mutat, hogy a közeljövőben megvalósul az elnyomott népek és függő országok teljes felszabadulása. Az elmúlt 15 év alatt mintegy 40 új szuverén állam jött létre Ázsiában és Afrikában. A gyarmatok területe az 1945. évi 36,8 millió négyzetkilométerről 1960-ig 13,2 millióra csökkent. Ily módon alaposan megváltozott a világ politikai térképe és az erők megoszlása. Az afrikai kontinens lakosságának száma 225 millió fő, területe 11,7 millió négyzetkilométer. 1959-ben 10 független afrikai állam volt, ma már 27 van, amelyeknek összlakossága kb. 130 millió és területe kétszer akkora, mint Indiáé. Az afrikai gyarmatok népi mozgalmának harci jelszava, a „Függetlenséget még a mi nemzedékünk életében!” helyébe új jelszót hirdetnek Afrika népei: „Függetlenséget azonnal!”. A nemzeti mozgalom hullámai magásra csapnak Latin-Amerika formailag független, de ténylegesen függő országaiban is. „A gyarmati rendszer teljes összeomlása elkerülhetetlen. A gyarmati rabság rendszerének a nemzeti felszabadító mozgalom előretörése következtében végbemenő összeomlása — történelmi jelentőségét tekintve — a szocialista világrendszer megalakulása óta a legfontosabb jelenség” — olvashatjuk a Nyilatkozatban. A gyarmati rendszer napjai meg vannak számlálva.

*

Nem véletlen tehát, hogy napjainkban a burzsoá ideológusok és vezető politikusok lázasan ügyködnek azon, hogy a kommunista eszmék terjedésének, a szocialista országok iránti növekvő rokonszenvnek az ellenszerét megtalálják.

Az Egyesült Államok és más kapitalista országok teoretikusait és politikusait soha olyan félelem nem töltötte el a mi világnézetünkkel szemben, mint éppen napjainkban. A napi sajtó és a folyóiratok cikkei mellett számos ideológiai tanulmány jelent és jelenik meg a burzsoá könyvpiacra, amelyek témájukat az „ideológia és egymás mellett élés” tárgyköréből merítik. A monopóliumok urai és ideológusai maguk is lázasan keresik azokat az eszközöket, amelyekkel a kommunista eszmék térhódítását fékezhetik; és amelyeknek segítségével kivezethetik a zsákutcából a burzsoá ideológiát. Ennek idején Dulles a következőket írta: „A sors iróniája, hogy mi, akik olyan büszkén hirdetjük minden szellemi erő tiszteletét, anyagi védelemre támaszkodunk, míg a meggyőződéses materialisták sikeres harcot folytatnak a társadalmi eszmék segítségével, és mindenütt felrázzák az emberiséget... Dinamikusaknak kell lennünk, fel kell használnunk az eszmék fegyverét!”

— A mi eszméinktől való félelem a vezető imperialista politikusok és ideológusok körében néha már pánikszerű jelleget ölt. Minden olyan megnyilvánulást, amely a kapitalizmus „érdekeit” sérti vagy létét veszélyezteti, a kommunista ideológia rovására írnak. Ha a panamai nép fellázad azért, mert

zászlaját szeretné kitűzni a csatorna-övezetbe — az amerikai tőkés kommunizmusról kiabálnak. Ha a délamerikai államok értésére adják az észak-amerikai monopóliumok urainak, hogy elítélik gyarmatosító politikájukat — ennek oka a kommunizmus. Ha a kubai forradalom végrehajtja az agrár-reformot, amely felemeli a parasztok életszínvonalát, fejleszti a mezőgazdaságot — a vezető amerikai politikusok szemében ez a nemzetközi kommunizmus műve. És így tovább: kommunizmus az elnyomott népeknek minden olyan törekvése, amely saját iparuk és kereskedelmük fejlesztését szolgálja; kommunizmus a nemzeti függetlenségért folyó harc; kommunizmus minden olyan törekvés, amely nem hajlandó alárendelni magát az amerikai életforma, ideológia és gazdasági függőség különböző imperialista eszközöknek. Ez a páni félelem a kommunizmustól, a kommunista ideológia „fertőzésétől” semmiképpen sem az imperialisták erejét, biztonságérzetét és — mint ahogyan ezt sokan közülük óhajtják — a kommunista ideológia „pusztulását” igazolja. A valóság: a kommunista ideológia világméretű térhódítása, a szocialista országok fejlődése és ennek nemzetközi hatása, a szovjet tudomány óriási vívmányai, az égre rajzolt tűzjelek, az emberi kéz által történő mennybemenetel, a szovjet rakéatechnika csodálatos fejlődése, a világháború elsőként keringő szovjet ember, továbbá a gyarmati és félgyarmati népek függetlenségi mozgalmának sikerei — ezek nyugtalanítják, és nem is indokolatlanul, a monopóliumok urait.

Ezért siránkozott annak idején a Neue Zürcher Zeitung 1960. január 5-i számában arról, hogy „a Szabad Világ hagyta, hogy az ő igazi alapjáról, a szabadságról, átcsúsztassák Hruscsov területére, a békére...”

Éppen ezért az imperializmus felvonultatja egész fegyvertárát a marxizmus „diszkvalifikálása”, kompromittálása és „cáfolása” érdekében. A burzsoá ideológusokat, a vallást, az egyházat, a jobboldali szociáldemokratákat, a revizionistákat, egész hazug propagandagépezetét. Az ideológiai harc soha ilyen széles területen nem folyt a marxizmus—leninizmus térhódítása ellen.

A burzsoá filozófusok nagyon jól tudják, hogy pusztán a múlt eszméinek segítségével nem harcolhatnak a dialektikus materializmus és a kommunizmus ellen. Tisztában vannak azzal, hogy csupán ezekkel az eszmékkel nem tarthatnak ki sokáig, s nem jutnak messzire. Ezért próbálnak belekapaszkodni a legújabb tudományos felfedezésekbe, s igyekeznek felhasználni a tudományt céljaik érdekében.

A burzsoá és a jobboldali szociáldemokrata, valamint a revizionista közgazdászok új elméletet gyártanak a marxizmus „megcáfolására”. Legismertebbek: „a népi kapitalizmusról”, a „jóléti államról”, a „demokratikus szocializmusról” gyártott hamis, tudatmérgező elméleteik.

Szembetűnő a jobboldali szociáldemokraták ideológiai árulása. Néhány példa: több programjából a marxizmus utolsó „morzsáit” is törölte, nyíltan a burzsoázia oldalára állt (osztrák, holland párt). A nyugatnémet SZDP „elvi” állásfoglalásában olvashatjuk: „De a szociáldemokrácia mégis hajlandó együttműködni mindazon erőkkel, amelyek elszántak arra, hogy fölényes demokratikus és szociális rendet állítsanak a kommunizmussal szembe. És szükség esetén az SZDP egyedül is szembeszáll a kommunizmussal”.

A SEATO — ez a háborús gyülekezet — szemináriumot szervezett, amelynek egyetlen célja volt kivizsgálni, „hogyan terjesztik a kommunista felforgató eszméket pszichológiai, gazdasági és más eszközök segítségével”.

A Keresztény Civilizáció Védelmére Alakult Bizottság rendezésében nyolc európai ország keresztény politikusainak részvételével Madridban nemzetközi keresztény kongresszust szerveztek (1960. január). A kongresszus megerősítette, hogy fokozni kell a „szabad világ” harcát a kommunista ideológia ellen stb.

A példákat hosszan lehetne sorolni. Azonban ez a néhány példa is érzékelteti: ideológiai téren nincs és nem is lehet békés egymás mellett élés!

Bár furcsán hangzik, mégis igaz: e frontális támadás a marxizmus—leninizmus ellen, egyik legékesebb bizonyítéka a mi eszméink hatalmas erejének. Lényegős változás ez, hiszen azt mutatja, hogy *a burzsoázia vezető politikusai és teoretikusai kénytelen-kelletlen elismerik: a kapitalizmus és a szocializmus, a régi és az új világ közötti világméretű harcban a kommunista világnézet mind szélesebb területen „anyagilag erővé” válik, mindenféle torzítás, hamisítás, álnok és hazug propaganda ellenére behatol a dolgozó tömegek közé, irányt mutat nekik.*

A burzsoá világnézet kigyógyíthatatlan válságba jutott. Ez érthető, mert miképpen fogytán a kapitalizmus életereje, az osztályuralmát kifejező világnézet is törvényszerűen zsákutcába kerül!

A marxizmus—leninizmus, a proletariátus világnézete a jövőt, az életet, a haladást képviseli. Éppen ezért él, fejlődik, a dolgozók harcának kiteljesedésével, a szocializmus erejének gyarapodásával maga is gazdagodik. A burzsoá világnézet a pusztulás, a kizsákmányolás, a faji gyűlölkedés, a reménytelenség ideológiája. A marxizmus—leninizmus kulcs a munkásosztály kezében a múlt és a jelen törvényszerűségeinek megértéséhez, iránytű a jövődőhöz, melynek segítségével felismerheti a társadalmi fejlődés törvényszerűségeit, pártja segítségével kijelölheti a győzelemhez vezető utat. A marxizmus—leninizmus maga az élet, a legigazságosabb, legemberibb társadalmi rend ideológiai kifejeződése, éppen ezért legyőzhetetlen, mint maga az élet. Miképpen a történelem elképzelhetetlen fejlődés nélkül, a társadalom jövődó nélkül, aképpen a mai világ elképzelhetetlen a marxizmus—leninizmus nélkül, mert ez a világnézet az emberiség legszebb vágyait, reményeit, a jövődőt fejezi ki. Ezért a burzsoázia vak gyűlölete ellene, ezért fog össze „kompromittálása” érdekében a maradiság minden képviselője. Hiszen az emberiség történelme nem ismert még olyan elméletet, amely ilyen hatalmas szervező és átalakító hatást gyakorolt volna a társadalmi fejlődésre. Nem mozgattak, lelkesítettek még soha eszmék olyan nagy tömegeket, mint a kommunisták világnézete. Ilyen hatást csak a marxizmus—leninizmus gyakorolhatott az emberiség történelmének menetére, mert ez az egyedüli tudományos világnézet, amely a társadalmi fejlődés törvényeinek ismeretén alapul, a gyakorlat ellenőrzése alatt áll, a gyakorlat napról napra igazolja, és a gyakorlat tapasztalatai alapján állandóan gyarapszik, gazdagodik.

*

A békés egymás mellett élés eszméjének kritikusai gyakran felvetik: miért ragaszkodnak a kommunisták az ideológiai harchoz, amikor a nemzetközi kapcsolatok rendezését tűzik ki célul? Miért nem terjsztik ki a békés egymás mellett élést az eszmék területére? Vagyis: ha folyik az ideológiai harc, megteremthető-e a jószomszédi viszony és az együttműködés a kapitalista és a szocialista országok között?

A békés egymás mellett élés eszméjének épp az a lényege, hogy *nem egyszerűen különböző, hanem ellentétes társadalmi rendszerű államok egymás mellett éléséről van szó*. Ennélfogva ezt a problémát nem lehet szűk diplomáciai szemszögből nézni, hanem csakis társadalmi szemszögből, s ehhez hozzátartozik a világhelyzet osztályelemzése és a történelmi távlatok megértése.

Bármilyen fontosak ugyanis az államközi kapcsolatok, másik oldala is van a két rendszer létezésének. Mindegyik rendszer egy-egy osztály uralmát testesíti meg: az egyik a tőkésosztály, a másik a munkásosztály uralmát. Márpedig a két osztály között engesztelhetetlen harc dúl.

Ez a harc csakis a fejlettebb, történelmileg haladóbb termelőmódot hordozó munkásosztály győzelmével végződhet. A győzelemhez vezető út fontos szakaszán jutottunk túl azzal, hogy már az emberiség egyharmada él olyan országokban, ahol győzött a szocializmus. Ez a siker azonban nem jelenti és nem is jelentheti az osztályharc végét. Fején találta a szöveget a svájci rádió francia nyelvű adásában (1960. dec. 6.), amikor a moszkvai értekezletet a következőképpen kommentálta: „A békés együttélés politikájának elfogadásával egy időben azonban a nyilatkozat a harcossabb forradalmi nézetet is figyelembe veszi, amikor megállapítja, hogy a békés együtt élés nem jelent lemondást az osztályharcról, nem jelenti az ideológiák összebékítését, hanem ellenkezőleg, a békés együttélés a tömegek mozgósítását jelenti a béke elleniségeivel szemben. A békeharcot tehát semmi esetre sem szabad összetéveszteni a pacifizmussal. A békeharc a nép szent haragja a háborús uszítók ellen. Az agresszív körökre a megegyezést rá kell kényszeríteni, ami nem könnyű dolog”.

Tehát tovább harcol egymás ellen a munkásosztály és a burzsoázia, és pedig nemcsak egy-egy országon belül, hanem a nemzetközi küzdőtéren is, ahol a két társadalmi rendszer között gazdasági, politikai és ideológiai téren egyaránt áll a harc, és a két társadalmi rendszer vitája mindaddig nem ér véget, amíg a haladóbb rendszer teljes győzelmet nem arat az egész világon. Ez a történelem törvénye. Megmásíthatatlan tény ez, amelyen semmiféle megállapodással nem lehet változtatni. Ezt a törvényt nem lehet hatályon kívül helyezni, mert objektíve létezik, és nem függ sem egyes személyek, sem kormányok akaratától. A társadalmi ellentmondások nem szűnnek meg a kapitalista és a szocialista világrendszer között, azonban az új világhelyzetben az új és a régi világ versengésének küzdőtere a gazdasági és az ideológiai szférába tevődik át. Nem „tüntethetők” el a két rendszer közötti gyökeres különbségek, egyik sem nőhet át a másikba, hiába „csinosítják” a modern revizionisták a mai kapitalizmust.

A történelmileg kikerülhetetlen világméretű harc *formáinak megválasztása* azonban sok tekintetben a kormányokon, a vezető osztályokon és pártokon múlik. Amikor a Szovjetunió a békés egymás mellett élést javasolja, abból indul ki, hogy a fegyveres konfliktust el lehet kerülni, s a harcot olyan vágányokra lehet terelni, amelyek leginkább megfelelnek az emberiség szükségleteinek és érdekeinek, s nem fenyegetik katasztrofális háborúkkal a civilizációt.

Azt tűzi ki célul, hogy az államok mondjanak le a fegyveres harcról, s helyette a harcnak azt a formáját válasszák, amelynek keretében a két társadalmi rendszer a népek támogatásáért versenyez. A harc e formája felel meg legjobban az emberiség érdekeinek. Ne a fegyveres erő, hanem a népek akaratát döntse el, melyik rendszer jobb, melyik rendszer biztosíthatja az igazi szabadságot és a kultúra felvirágzását és a magasabb életszínvonalat.

A két társadalmi rendszer harcának e formája szükségszerűen feltételezi az ideológiai harc folytatását. Amennyiben a kapitalizmus és a szocializmus célul tűzik ki a népek támogatásának megnyerését — kikerülhetetlen az eszmék harca.

Egyes úgynevezett „tudósok” azt igyekeznek bizonygatni, mintha a szocializmus megszületése előtt a testvériség és barátság, az egymás keblére borulás egyetemes idillje uralkodott volna a földön, s aztán jöttek a kommunisták, akik most a két rendszer valamiféle versenyét és ideológiai harcát követelik. Ez a szemlélet velejéig hamis, mert amióta az osztálytársadalmak léteznek, sohasem volt „egyetemes eszmei idill” a földön. A kommunisták sem valamiféle egyetemes idill helyett javasolják a gazdasági versenyt és az ideológiai harcot — ilyen idill nincs és nem is lehet, amíg antagonisztikus osztályok léteznek —, hanem a „hidegháború” és a véres háborúk helyett.

Ezzel egy időben mindenkor nyíltan kifejezésre juttatják: rendíthetetlenül hisznek abban, hogy legyőzik a kapitalizmust ebben a versenyben, s harcolnak azért, hogy eszméik végső győzelmet arassanak az egész világon.

Céljaink nyílt feltárása, a jövőbe vetett rendíthetetlen hitünk készíti a burzsoázia politikusait és ideológusait arra, hogy felmelegítsék a történelem lomtárába dobott, a „forradalom exportjáról” szóló, kommunistaellenes rágalmaikat. A történelmi tapasztalatok bizonyítják, hogy a kommunisták sosem akartak — és ma sem szándékoznak — fegyveres erővel meghódítani idegen területeket, és nem akarják más népekre ráerőszakolni eszméiket és nézeteiket.

Vizont a történelmi tapasztalatok szerint a vereséggel végződött forradalmi megmozdulások nagy többsége azért bukott el, mert aelső reakciónak sikerült szövetkeznie a külső reakciós erőekkel, és ezek megfojtották a forradalmat. Ez történt az 1871. évi Párizsi Kommün idején, ez történt Bajorországban és Magyarországon 1919-ben. Maga a burzsoázia — amely kitalálta és terjeszti „a forradalom exportjának” hazug meséjét — folyamodik napjainkban is a reakció exportjához, ha erre lehetősége adódik.

A burzsoá ideológusok, akik a „forradalom exportálásáról”, a „közvetett támadásról” és a „Kreml cselszövéseiről” szóló mesékhez folyamodnak, mindenekelőtt azt akarják elhitetni, hogy a tőkésrendszer veszélyeztetése kívülről jön, s ha ez a „külső fenyegetés” nem volna, a kapitalizmus örök időnkig létezhetne válság, munkanélküliség, nyomor és háborúk nélkül.

A marxizmus—leninizmustól mindig távol állt a forradalom „exportjának”, a forradalom kívülről való „előrelökésének” gondolata. Annak idején Engels írta: „... a győztes proletariátus egyetlen idegen népet sem boldogíthat kényszer útján anélkül, hogy ezzel saját győzelmét alá ne ássa”. (Marx—Engels: Válogatott levelek. Bp. Szikra, 1950. 416. o.)

Lenin már 1918 júniusában figyelmeztetett arra, hogy „... vannak emberek, akik azt hiszik, hogy a forradalom egy idegen országban rendelkezésre, megegyezés alapján megszülethet. Ezek az emberek vagy esztelenek, vagy provokátorok”. (Lenin Művei. Bp. Szikra, 1954. 27. köt. 491. o.) Mint ismeretes, Lenin mindig keményen bírálta az efféle nézeteket, amelyeket a trockisták és buharinisták vallottak. Lenin nekik válaszolva írta, hogy az ilyen „elmélet” teljes szakítást jelentene a marxizmussal, mert a forradalmak olyan mértékben fejlődnek, amilyen mértékben a forradalmakat előidéző osztályellenetek élesednek. A haladó eszmék pedig mindig utat törnek maguknak, a régiéket, elavultak pedig fokozatosan elvesztik befolyásukat. Ez a történelmi fejlődés objektív törvénye. Ezért a kommunisták — amikor minden eszközt

felhasználva harcolnak a békés egymás mellett élés eszméjének térhódításáért — nem adnak és nem adhatnak semmiféle biztosítékot senkinek korunk leghaladóbb és legtudományosabb eszméjének, a marxizmus—leninizmusnak világ-méretű befolyása további növekedése ellen. Ellenkezőleg: mindent elkövetnek annak érdekében, hogy ezek az eszmék minél tisztábban, minél teljesebb formában eljussanak a dolgozók legszélesebb köreihez, s azok megismerjék és megértsék ezeknek az eszméknek szerepét és jelentőségét az emberi haladás és saját sorsuk alakulása szempontjából. Nem kötnek és nem köthetnek „eszmei egyezséget” a burzsoá világnézettel, amely szöges ellentéte a kommunista világnézetnek, ahogy nem békíthető össze a tűz a vízzel, mert ez nem a békés egymás mellett élést, hanem a kommunizmus feladását jelentené. Nem kötnek és nem köthetnek „ideológiai fegyverszünetet”, mert ez az előbbiekhöz hasonló következményekkel járna, és emellett teljesen irreális elgondolás. Ilyen óhajjal csak olyan emberek állhatnak elő, akik nem értik a történelmi fejlődés törvényeit, a világon végbemenő társadalmi folyamatok lényegét, és azt hiszik, hogy a történelem menetét meg lehet állítani, csak éppen meg kell ebben állapodni.

Az ideológiai harc nem kiagyalt valami, nem valakinek a szeszélye, s nem is „csapda”, hanem a valóság megmásíthatatlan ténye, amely a különböző társadalmi rendszerek létezését tükrözi. Aki reális politikát akar folytatni, és a valóság talaján akar maradni, annak ezt tényként kell elismernie.

*

Napjainkban sokmillió néptömegek lendültek mozgásba, s maguk akarják eldönteni, melyik társadalmi rendszer nyújt nekik jobb, emberhez méltóbb életet. Ilyen helyzetben nem csupán az eszméknek van ideológiai jelentősége, hanem a tényeknek: az a döntő, milyen az életszínvonal a valamely ország dolgozóinak, milyen gazdasági, demokratikus, tudományos és kulturális vívmányokkal büszkélkedhet egy-egy ország, s milyen ütemben fejlődik. Az előbbieknél mellé hadd idézzem Mendes France-t, aki egyik nyilatkozatában elismerte, hogy „ha a gazdasági fejlődés üteme Franciaországban és a Szovjetunióban olyan marad, mint amilyen jelenleg, akkor 15 év alatt az egy lakosra számított termelés kétszer olyan magas lesz a Szovjetunióban, mint Franciaországban”.

Vagy Aksel Kjölland neves norvég burzsoá író, aki a Powers-per alkalomából a Szovjetunióban járt, s „Az igazság ökölcsapásként sújtott le rám” című cikkében az alábbiakat írta:

„Semmi kétség nem férhet hozzá, hogy a világon nincs még egy annyira összeforrott állam, mint a Szovjetunió . . . Akár tetszik, akár nem, választanunk kell: ellenségünk vagy békés szövetségünk legyen-e a Szovjetunió.

A Szovjetunió ma rugalmas és nagyszerűen olajozott gépezet, s a nép anyagi jóléte és elég magas életszínvonal a jellemző, noha a nyugati propaganda ennek éppen az ellenkezőjét igyekszik bebizonyítani. A Szovjetunióban minden embert teljesen elfoglal a hétéves terv teljesítése, s olyan részletesen figyelik a terv teljesítését, mint mi idehaza a gyorskorcsolyázó versenyek eredményeit. Kétségtelen, hogy ebben az országban mindenki szívből gyűlöli a háborút”. A burzsoázia világosabban látó képviselői rájöttek arra, hogy a történelmi tényeket tudomásul kell venni és ennek mindszélesebbkörű felismerése is nyomást gyakorolhat a burzsoá kormányokra politikájuk kialakításában. Mindamellét ma nem az a kérdés, hogy el kell-e ismerni vagy nem kell-e

elismerni az ideológiai harc jogosságát. Az ideológiai harc folyik, és addig fog tartani, amíg csak különböző társadalmi rendszerek, ellentétes osztályok lesznek a világon. A lényeg az, hogy a két rendszer versenyének és ideológiai harcának viszonyai között vegyék elejét a háborús összeütközéseknek, vessenek véget a „hidegháborúnak”, a népek együttműködése és barátsága alapján rendezzék a nemzetközi kapcsolatokat.

Megoldható-e ez a feladat? A kommunisták igennel válaszolnak erre a kérdésre. S amikor igennel válaszolnak, nem jámbor óhajokból, hanem a realitásokból, a mai világhelyzet józan elemzéséből indulnak ki. A mai világhelyzet józan elemzése megcáfolhatatlanul tanúsítja, hogy a háború, a nemzetközi feszültséget előidéző problémák többsége korántsem ideológiai eredetű. Nem ideológiai elgondolások akadályozzák például a leszerelést, hanem az a leszerelés akadály, hogy a fegyvergyártásban érdekelt monopóliumok nem akarnak lemondani a profitról, amelyet a fegyverkezési hajsza biztosít számukra. Nem a kommunista és a burzsoá világnézet harca, hanem a gyarmatosító politika vált ki állandóan veszélyes feszültséget Délkelet-Ázsiában, a Közel-Keleten és Észak-Afrikában.

A történelem tapasztalatai szerint az utóbbi idők nagy háborúit sem az ideológiai harc, s a különböző társadalmi rendszerek előnyeiről vagy hátrányairól folytatott vita okozta, hanem merőben anyagi természetű okok váltották azokat ki. Azért törték ki a háborúk, mert az imperialisták a profitot hajhászták, s harcoltak a világ újrafelosztásáért, a gyarmatokért, a befolyási övezetekért, a nyersanyagforrásokért és az értékesítési piacokért.

Ezekkel a tényekkel semmiféle meggyőző érvet sem tudnak szembeállítani azok, akik az ideológia rovására próbálják írni a társadalmi konfliktusokat és bonyodalmakat.

Hiszen a történelmi tények sora bizonyítja, hogy a keresztény államok éppen olyan gyűlölettel harcoltak egymás ellen, amilyen gyűlölettel a pogányok ellen harcoltak, s az első szocialista állam megjelenése előtt, a kapitalista „eszmei egység” viszonyai között sem tudta békésen megoldani vitáit a burzsoá világ — örökké konfliktusok és háborúk marcangolták.

Vannak viszont ellenkező példák is. A második világháborúban például az ideológiai különbség ellenére egyenesen szövetség állt fenn a szocialista országok és egyes tőkés hatalmak: az Egyesült Államok, Anglia, majd Franciaország között. S napjainkban is számos példa van arra, hogy normális baráti kapcsolatokat alakítottak ki egymással olyan országok, amelyek között komoly ideológiai különbségek vannak. Ilyen kapcsolatai vannak a Szovjetunióval — és a többi szocialista országoknak is — például Finnországgal, Indiával, Indonéziával és Afganisztánnal. A jövőben nyilván gyarapodnak majd az ilyen kapcsolatok, a résztvevő országok és az egész emberiség üdvére.

Ez azonban nem jelenti azt, hogy le lehet venni a napirendről a burzsoá ideológia ellen folytatott engesztelhetetlen harc feladatát, még abban az esetben sem, ha az államközi kapcsolatokban teljes győzelmet aratnának a békés egymás mellett élés elvei.

A burzsoá és a proletár világnézet között nincs és nem is lehetséges kompromisszum. Választani kell a magántulajdon vagy a társadalmi tulajdon, a burzsoá állam vagy a proletárdiktatúra, a polgári demokrácia vagy a szocialista demokrácia között. Az ilyen és ehhez hasonló fontos kérdésekben csak az egyik vagy a másik oldalra lehet állni. Középút nincsen. Amikor a kommunisták a békés egymás mellett élést javasolják, nem követelik a bur-

zsoáciától, hogy bármiféle ideológiai kérdésben adja fel a maga elveit, de harcolnak azért, hogy a marxizmus—leninizmus eszméi tért hódítsanak szerte a világon.

A következőket, elvszerű és erélyes ideológiai harc a szocializmus és a kommunizmus építésének egyik fontos feltétele a szocialista tábor országai-ban. A békés egymás mellett élés politikáját pedig a kommunisták nem azért javasolják, mintha fékezni akarnák a szocializmus és a kommunizmus építését, hanem azért, hogy még sikeresebben építhessék a szocializmust és a kommunizmust.

ИДЕОЛОГИЧЕСКАЯ БОРЬБА И МИРНОЕ СОЖИТЕЛСТВО

Генрик Ваш

В статье на основе тезисов Московской Декларации рассматривается вопрос соотношения мирного сожительства и идеологической борьбы. После определения содержания коэзистенции и изложения связанных с ним некоторых теоретических вопросов, автор приступает к анализу данной проблемы. Мирное сожительство является своеобразной формой классовой борьбы, создающей благоприятные условия для развертывания всех остальных форм борьбы. Марксизм-ленинизм всегда развивался в условиях непримиримой борьбы с буржуазными, ревизионистскими и догматическими взглядами. Теория «активного» сожительства югославских ревизионистов служит просто замаскированной формой классовой борьбы. В свою очередь догматизм неправильно оценивает изменения соотношения сил, происходящие в пользу социализма. Главной чертой современной системы является образование гегемонии мировой системы социализма. Буржуазия все более усиливает борьбу с марксистско-ленинской идеологией, и эта борьба охватывает все более и более широкие области. Идеологическая борьба не противоречит принципу сожительства; последний же обуславливает борьбу идей. Отказ от вывоза революции не означает, что мы, в целях распространения и победы идей коммунизма, не будем в идеологическом плане продолжать свою работу по убеждению масс. Сожительство является и борьбой и соревнованием, прежде всего в области идеологии. Войны никогда не возникали вследствие идеологических разногласий и споров. Между мировоззрением буржуазии и пролетариата нет и не может быть компромисса.

IDEOLOGICAL STRUGGLE AND PEACEFUL COEXISTENCE

Henrik Vass

The relationship between peaceful coexistence and ideological struggle is discussed on the basis of the principles of the Moscow Declaration. After defining the conception of coexistence, as well as some theoretical problems connected, the author analyses the issue in question. Peaceful coexistence is a specific form of class struggle creating at the same time favourable conditions for the development of all other forms of the struggle. Marxism—Leninism has always developed through implacable struggles against bourgeois, revisionist and dogmatic views. The so-called „active coexistence” theory of the Yugoslav revisionists serves nothing but to frustrate the class struggle. Dogmatism, on the other hand gives a wrong valuation of the changes which have taken place in power relations in favour of the socialist forces. One of the most characteristic features of our days is that the socialist world regime becomes predominant. The bourgeois has been ceaselessly increasing the struggle against Marxist—Leninist ideology. Ideological struggle, however, is in no way opposed to the principle of coexistence, indeed the latter supposes the struggle of ideas. Renouncement on the exportation of revolution does not mean that convincing work in the ideological field abroad in order to help the spreading and victory of the communist principles should cease. Coexistence is in fact both a struggle and a competition, and this is especially valid for the ideological field. Wars have never broken out because of ideological differences and disputes. There is no compromise, neither can be, between the bourgeois and the proletarian world view.

A marxizmus—leninizmus a tömegek, az osztály, a párt és a vezetők kölcsönviszonyáról*

P. N. GAPOCSKA

A címben jelzett téma több vonatkozásban igen jelentős és aktuális.

A néptömegek történelmi szerepe a marxizmusnak, a materialista világnézetnek alapvető tétele. A kommunista társadalomnak a mi országunkban és a szocialista társadalomnak a népi demokráciákban végbemenő sikeres építésének körülményei között jelentős mértékben megnövekedett a néptömegek szerepe és a történelemben játszott meghatározó szerepükről szóló marxista tanítás propagandájának jelentősége.

A társadalom mai fejlődése, a történelem objektív menete napirendre tűzte a legnagyobb feladatokat, amelyek valaha az emberiség előtt állottak, és ezeket csakis a néptömegek valósíthatják meg.

Feladatunk mindenekelőtt megakadályozni az emberek százmillióinak megsemmisítését, elhárítani az új háború, az atomháború veszélyét, hogy ily módon keresztülhúzzuk az imperialisták fenyegető terveit, és megvédjük a békét. A békéért folyó harcba most a néptömegek milliói kapcsolódnak be. A béke megvédésére a tömegekben ki kell fejleszteni a meggyőződést, hogy képesek ezt a feladatot megoldani. Ezért roppant fontos a néptömegek döntő szerepéről szóló marxista tanítás propagálása olyan nagy feladatok teljesítése érdekében, mint a világbéke megőrzése.

A társadalom jelen fejlődése az emberiség történelmének legnagyobb feladatát tűzte napirendre, a kizsákmányolás megszüntetését, a magát túlélő kapitalizmus megsemmisítését.

A mi korunkban a történelem objektív menete kitűzte nemcsak a régi, a termelőeszközök magántulajdonán és az ember által való kizsákmányolásán nyugvó társadalom megsemmisítésének feladatát, hanem a legnagyobb alkotó feladatot — az új, a szocialista társadalom teljes felépítését, illetve nálunk a kommunista társadalom felépítését.

A szovjet nép és a népi demokráciák tapasztalataiból tudjuk, hogy ezt a feladatot a néptömegek csak a kommunista párt vezetésével képesek teljesíteni.

A néptömegeknek a történelemben és a társadalom életében játszott meghatározó szerepének helyes bemutatása felfegyverzi az összes dolgozókat az ellenség feletti győzelembe és a szocializmus, a kommunizmus győzelmébe vetett törhetetlen hittel.

* A szerző előadásának szövegét rövidítve közöljük.

Hozzá kell tennünk, hogy a néptömegek és a személyiség szerepének megvilágítása fontos része annak a politikai és különösen ideológiai harcnak, amelyet a kommunisták az imperializmus és annak társadalomtudománya, a burzsoá áltudomány ellen folytatnak.

A nép, mint a történelmi materializmus kategóriája

A néptömegeknek a történelemben játszott meghatározó szerepéről szóló marxista tétel helyes megértése szempontjából mindenekelőtt azt kell tisztázni: mit értünk a nép és a néptömegek fogalmán? Erre a kérdésre a propagandisztikus irodalmunkban nincs világos válasz. Két szélsőség tapasztalható: egyesek szerint a népen, a néptömegeken kizárólag csak a dolgozókat, az anyagi javakat közvetlenül termelőket kell értenünk. Így például B. Porsnyev egészében érdekes és értékes cikkében azt állítja, hogy „a marxizmus—leninizmus a dolgozó néptömegeken az anyagi javakat közvetlenül termelőket érti.” (Voproszi Filozofii 1954. 4. sz. 20. o.)

Mások a nép fogalmát túlzottan kiszélesítik. Szerintük a nép fogalmába beletartoznak az összes emberek, az egész lakosság. Ezt a nézetet tükrözi például a Nagy Szovjet Enciklopédia „Nép” címszava is.

A marxizmus lényegéből kiindulva kell megállapítanunk a kérdés szemléletének alapvető kritériumait; ezek alapján kiderül, mit kell értenünk a nép fogalmán. Ilyen kritériumok a következők: 1. A nép a lakosság alapvető tömegét alkotja, és mindenekelőtt a történelem összes korszakaiban a dolgozó tömegeket jelenti. 2. A néphez tartoznak azok, akik a társadalom fejlődésének adott szakaszában haladó szerepet töltenek be.

Marx például bírálja Bakunyint a nép fogalmával való visszaélés miatt. Bakunyinnak „Az államiság és az anarchia” c. könyvét jegyzetelve Marx a következő, burzsoá politikusok által gyakran használt tétellel találkozott: „Az állam-vezetők és nép-képviselők egész nép által történő kiválasztásának általános joga.”

„Az egész nép” után Marx odairta: „Ilyen dolog, mint az egész nép, a szó mai értelmében fantázia.” (Marx—Engels Művei XV. köt. 191. o. oroszul.)

„A szociáldemokrácia teljes joggal harcolt és harcol most is a »nép« szóval üzött burzsoá demokrata visszaélés ellen. A szociáldemokrácia követeli, hogy ne leplezzék ezzel a szóval a népen belüli osztályellentétek meg nem értését. A szociáldemokrácia feltétlenül ragaszkodik ahhoz, hogy a proletariátus pártjának teljesen önálló osztály-pártnak kell lennie. De a népet nem azért tagolja »osztályokra«, hogy az élenjáró osztály önmagába zárkózzék... hanem azért, hogy... annál nagyobb lelkesedéssel harcoljon az egész nép ügyéért.” (Lenin Művei 9. köt. 103. o.)

A Szovjetunióban, ahol győzött a szocializmus, a nép fogalmán a munkásosztályt, a kolhozparasztságot és a szovjet értelmiséget értjük.

A nép fogalmáról szólva a népi demokratikus Kínában Mao-Ce-tung 1949-ben rámutatott, hogy „Kínában a jelenlegi szakaszban a munkásosztályt, a paraszti osztályt, a kis burzsoáziát és a nemzeti burzsoáziát kell népen értenünk”. (A népi demokrácia diktatúrájáról. 10. o. oroszul.)

Mindezekből láthatjuk, hogy 1. Az osztálytársadalmak korában a társadalom osztályokra tagozódik, ezért nem szabad visszaélni a nép fogalmával, mert az szigorúan konkrét-történelmi kategória. 2. A társadalmi fej-

lődés minden korszakában a nép fogalmába mindenekelőtt a dolgozó tömegek tartoztak és azok az osztályok, társadalmi csoportok, amelyek haladó szerepet játszanak a társadalom fejlődésében.

A nagy francia materialisták, akik a természet értelmezésében olyan magas fokra emelkedtek, az idealizmus fogságában maradtak, amikor a társadalom történetét, a néptömegek és a személyiség szerepét vizsgálták. A társadalom története náluk a tömegek passzív tevékenységévé vált. Csak a személyiségek hatnak a történelemben, a tömegek műveletlenek és ezért betegesen hisznek a nagyravagyókban. A műveletlenségben és a tévelygésben látta Holbach is az emberiség összes bajainak okát.

Miben látták a kiutat a francia materialisták? — a kiemelkedő személyiségek felvilágosító tevékenységében. A nagy személyiségek és az igazságos törvényhozók kultusza vörös fonalként húzódik végig a francia materialisták összes tanításain.

A nagy törvényhozóról álmodoztak az utópista szocialisták is, de nemcsak álmodoztak, hanem aktívan keresték is.

Hegel is lenézte a tömegeket, és tagadta a dolgozó tömegek történelmi tevékenységre való képességét. A dolgozó osztályt megvetéssel nevezte „csöcseléknek”, amely a polgári társadalmon kívül áll. A nép — Hegel szerint — formátlan tömeg, amelynek cselekedetei ösztönösek, értelmetlenek, vadak és szörnyűek. (Hegel Művei VII. köt. 328. o. oroszul.)

Hegelnél sehol nem jelentkezik olyan erővel a teológia, mint éppen a népről, az államról és a társadalomról szóló tanításában. A történelem — mondja — a világszellem fejlődésének folyamata. Isten a történelmet a kiválasztott népeken keresztül irányítja. Ilyen a német nép is. Istennek közvetlen kapcsolata van az ő felkentjeivel — hadvezéreivel és királyaival. Az államügyeket csakis isten kulturált és művelt kiválasztottjai képesek megoldani, nem pedig a nép. A kiemelkedő személyiségek a világszellem végrehajtói, ők játszanak meghatározó szerepet a történelemben. Maga az állam isteni folyamat a világban. (Hegel Művei VII. köt. 268. o.)

A marxizmus klasszikusai feltárták Hegel tanításának idealista, tudománytalan jellegét és osztályalapját.

Bjelinszkij, Herzen és Csernisevszkij is határozottan felléptek a személyiség kultusza ellen, mert hittek a nép alkotó erejében és abban, hogy a nép alkotja a társadalom fejlődésének fő erejét. Bjelinszkij nagyra értékelte a népet, és úgy gondolta, hogy a kiemelkedő személyiség a közös gondolat szerve, a mozgás feje, a század képviselője. A népek — írta Herzen — a világ drámájának hatalmas cselekvő alanyai, amelyek megvalósítják az egész emberiség ügyét, mint saját ügyüket. A zseniális személyiségek mindig megtalálhatók, amikor szükség van rájuk.

Csernisevszkij közvetlen közel került a néptömegek és a személyiségek történelemben játszott szerepének materialista megértéséhez. Úgy gondolta, hogy a dolgozó tömegek a társadalmi haladás fő mozgató erejét alkotják.

Dobroljubov azt írta, hogy „A történelmi személyiség, még a kiemelkedő is, nem több, mint szikra, amely felrobbantja a puskaport, de nem lobbantja lángra a követ, és maga is azonnal kialszik, ha nem talál gyorsan gyűlő anyagot.”

Az orosz forradalmi demokraták nem lévén a proletariátus ideológusai, nem tudták megteremtteni a társadalmi fejlődés átfogó, tudományos elméletét. Eltekintve erős materialista tendenciáktól, egészében véve a törté-

nelem magyarázatában idealisták maradtak. Marx és Engels voltak az elsők, akik létrehozták a valóban tudományos társadalomelméletet, megadva a néptömegek és a személyiség történelmi szerepének helyes magyarázatát.

A néptömegek szerepe a társadalmi termelés és a társadalom kultúrájának fejlődésében

A marxizmus—leninizmus tanítása szerint a társadalom anyagi életfeltételeinek rendszerében a fő erő a termelési mód, amely meghatározza a társadalmi rendszer jellegét, a társadalom egész arculatát és a társadalomnak egyik rendszerből a másikba való átfejlődését.

Milyen a dolgozó tömegek helye és szerepe a termelési módban?

Ezt mindenekelőtt a termelés meghatározó oldalának — a társadalom termelőerőinek vizsgálata során láthatjuk.

A termelési eszközök ember nélkül nem alkothatják a társadalom termelőerőit. A termelési eszközök maguk nem adnak anyagi javakat, mert ember nélkül nem megy végbe a termelés folyamata. Ahhoz, hogy megvalósulhasson a termelés folyamata, szükségszerűen működésbe kell hozni a termelési eszközöket. Az eleven munkának kell ezeket a dolgokat megragadnia, halottaiból feltámasztania és a lehetőségéből tényleges, tevékeny használati értékévé változtatnia. (Marx-Engels Művei XVII. köt. 203. o. oroszul.)

A néptömegek döntő hatása a termelőerők fejlődésére abban valósul meg, hogy az emberek, a dolgozó tömegek működésbe hozzák a termelőeszközöket, és tökéletesítik a termelési folyamatot; hogy a néptömegek a termelés folyamatában állandóan és szüntelenül változtatják, tökéletesítik a termelési eszközöket.

Marx „A Tőké”-ben bemutatta, hogy a dolgozó tömegek, miközben tökéletesítették termelési eszközeiket még a feudalizmusban hatalmas tapasztalati anyagot halmoztak fel, amelyet azután a gépek megszerkesztésére használtak fel. A gépek feltalálói általánosították a dolgozó tömegek munkatapasztalatait, ráadásul meg sem valósíthatták volna találmányaikat a gyakorlatban a dolgozók és a szakmunkások nélkül.

A néptömegek a termelési folyamat alapvető erőiként döntő hatást gyakorolnak az egész társadalom fejlődésére, az emberiség egész történetére. Ez egyike a legfontosabb és legalapvetőbb tételeknek a néptömegek történelmi szerepének tudományos meghatározása során.

A marxizmus ezen tételével nem tagadja az uralkodó osztály pozitív szerepét a társadalom termelőerőinek fejlődésében, különösen az új rendszer győzelmének periódusaiban, a fejlődés felemelkedő szakaszában. Ismeretes például, milyen nagyszerűen értékelte Marx és Engels a Kommunista Kiáltványban a burzsoázia történelmi szerepét. A marxizmus megalapozói szerint a burzsoázia a történelemben magasfokú társadalmi szerepet játszott. Uralkodásának nem egészen 100 éve alatt — mutatott rá Marx és Engels — hatalmasabb termelőerőket teremtett, mint az összes megelőző nemzedékek együttvéve.

A marxizmus tanítása szerint a termelési módot nemcsak a termelőerők alkotják. A termelési módnak van egy másik oldala is: a termelési viszonyok.

A dolgozó néptömegek munkájukkal fejlesztik a termelési eszközöket, tökéletesítik a termelőerőket: ezzel előkészítik a termelési viszonyok meg-

változtatása számára az anyagi feltételeket. Az általános szociológiai törvény: a termelőerők és a termelési viszonyok összhangja utat tör magának. Ez kifejeződik az osztályok harcában, melynek során a tömegek harcai, a népfelkelések aláássák a régi rendszer alapjait.

Marx aláhúzta, hogy az osztályharc, a gazdasági harc jelentősége nem merül ki a gépek, a termelőerők fejlesztésére irányuló ösztönzésben, hanem jóval nagyobb jelentőségű. A proletariátus osztályharca a munkásság és a forradalmi erők tömörítésének folyamata, a kapitalizmus megdöntésére irányuló folyamat, amelyben a munkásosztály képes magára vállalni a forradalmi harc vezetőjének és élcsapatának szerepét. A kegyetlen osztályharcban a dolgozó tömegek nemcsak a régi rendet döntenek meg, hanem egyben megteremtik a társadalmi élet új, magasabbrendű formáit is. E tekintetben a munkásosztálynak különösen nagy szerepe van. A tömegek e szerepéről beszélve Lenin a következőket mondja: „Ha a forradalmi osztályok népi alkotó ereje nem teremtette volna meg a szovjeteket, akkor a proletárforradalom Oroszországban reménytelen lett volna.” (Lenin Művei 26. köt. 90. o.)

A marxizmus—leninizmus szerint a régi termelési viszonyok változása, újakkal való felcserélése a társadalmi haladás legfontosabb szakaszát alkotja, melyben a néptömegek meghatározó szerepet játszanak.

A rabszolgák forradalma megteremtette a rabszolgotartó termelési viszonyok likvidálásának feltételeit. A parasztok, kézműiparosok, a városok és a fiatal munkásosztály felkelései a burzsoá-demokratikus forradalmak tüzeiben semmisítették meg a feudális viszonyokat. Az új, a szocialista társadalom alkotója pedig a munkásosztály, szövetségben a falu dolgozó tömegeivel.

A szocialista forradalom nagy fölénye abban van, hogy azok élvezik gyümölcsét, akik megvívták ezt a harcot. Ha régen a forradalmakban győztek a felkelő néptömegek, ezt a győzelmet mindig a kizsákmányoló osztályok használták ki. Ennek ellenére a néptömegek érdekelve voltak a régi rendszer megdöntésében és az új létrehozásában, bár számukra az új rend nem hozta meg a teljes felszabadulást.

A Nagy Októberi Szocialista Forradalom új korszakot nyitott az emberiség történetében. Ezt a forradalmat, eredményeit, méreteit, a tömegek aktív részvételét tekintve, nem lehet hasonlítani semmi máshoz a történelemben.

A termelőerők és a termelési viszonyok összhangjának törvénye a társadalmi-gazdasági formáció hanyatló szakaszában érinti a társadalom önmagát túlélt erőinek érdekeit, ezért ezen erők oldaláról erős ellenállással találkozunk. Következésképpen kell egy társadalmi erőnek lennie, amely képes ezt az ellenállást leküzdeni. „A politikai szabadság és az osztályharc nagy kérdéseit — mutat rá Lenin — végeredményben csakis az erő dönti el”. (Lenin Művei 9. köt. 17. o.) A forradalom győzelme számára ezt az erőt a széles néptömegek jelentik, és ezért a nép minden szociális forradalom fő ütőerejeként, a társadalmi és politikai felépítmény megváltoztatásának mozgató erejeként lép fel.

A néptömegeknek a társadalom termelési viszonyai fejlődésében betöltött szerepéről szólva meg kell jegyezni, hogy ez dialektikus jellegű: egyrészt a tömegek megteremtik a termelési viszonyok fejlődése és tökéletesedése számára az anyagi feltételeket, másrésztől ugyanezen tömegek har-

colnak a kizsákmányoláson és a magántulajdonon alapuló termelési viszonyok ellen.

A marxizmus—leninizmus tanítása szerint a néptömegek döntő hatást gyakorolnak a kultúra fejlődésére is. Miben nyer kifejezést ez a döntő hatás?

1. A néptömegek munkájukkal teremtik meg a kultúra kialakulásának és fejlődésének anyagi feltételeit.

2. A néptömegek maguk is a kultúra alkotói.

3. A néptömegek teremtik meg azt a lehetőséget, hogy az egyes emberek a kultúra kiemelkedő művelőjévé váljanak, hogy egész életükben csak a választott területtel foglalkozhassanak. A kultúra művelői ezért elsősorban az általuk is felhasználható anyagi javak létrehozóinak, a dolgozó néptömegeknek lekötelezettjei.

4. A marxizmus—leninizmus tanítása szerint a kultúra kiemelkedő művelői a népi alkotásokból nyernek inspirációt a maguk tevékenysége számára. Csak azokra támaszkodva nyernek lehetőséget, hogy nagy alkotásokat teremthessenek. Ezáltal a néptömegek az alkotói nemcsak az anyagi értékeknek, hanem a szellemi kultúrának is. A kultúra fejlesztésében kiemelkedő szerepet játszó nyelv maga is a dolgozó tömeg, a nép alkotása.

„Az egyetemes kultúra — mutatott rá Gorkij — a dolgozó nép csontjain épül fel, amelyet vére forrasztott egybe.” (Gorkij: A művészetről 635. o. oroszul.) A nép dalban, eposzban, mesében, legendákban, táncokban, rajzokban, közmondásokban fejezi ki igazságszeretét és bölcsességét, valamint az igazságos jövőről szőtt álmait. Az orosz népmesék és hősi énekek nélkül nem jöhettek volna létre Puskin csodás költeményei. Az orosz népdal és népi motívumok nélkül Glinka nagyszerű zenéje sem születhetett volna meg. Glinka, az orosz nemzeti muzsika megteremtője, zseniálisan fejezte ki a zeneszerző tevékenysége és a népi alkotások közti szerves kapcsolatot, amikor rámutatott a népi alkotások meghatározó szerepére az alkotó tevékenységben.

A néptömegek minőségileg új, egyre növekvő szerepe a szocializmusban

Az antagonisztikus társadalmak történetében, megfigyelhető, hogy az egymást követő társadalmi, gazdasági formációk élettartama mindinkább csökken. A kapitalista rendszer minden előző társadalomnál gyorsabban merült ki, és helyébe a szocializmus lép.

Így a történelemben a folyamat gyorsulása állapítható meg az emberiség előtörténetéből az igazán emberi, a kommunista társadalom felé való fejlődés során. A mi korunk a legnagyobb időszerűségű időszak a társadalom fejlődésében, mind a társadalmi fejlődés ütemét, mind ezen fejlődés haladó tartalmát tekintve.

Milyen okokkal tudjuk megmagyarázni a történeti fejlődésnek e jelentős gyorsulását? Fő oka az a tény, hogy a néptömegek mindinkább saját kezükbe veszik sorsuk irányítását, és megkezdik az új élet építését.

A szocializmusban a néptömegek minőségileg új és egyre növekvő szerepét az új rendszer nagy előnyei határozzák meg. Mindenekelőtt az a tény, hogy nem létezik sem szociális, sem nemzeti elnyomás, mert ezek gazdasági alapját a termelőeszközök magántulajdona alkotja.

A kapitalizmusban a termelőeszközök magántulajdona elkülöníti és eltaszítja az embereket egymástól. Itt a burzsoá magánérdek uralkodik,

amely magában foglalja a mások rovására, a dolgozó tömegek kizsákmányolása révén való meggazdagodást. Ugyanakkor a szocializmusban a társadalmi tulajdon egyesíti az embereket, és ezáltal a néptömegek lehetőséget nyerne arra, hogy minőségileg új, minden eddiginél nagyobb hatást gyakoroljanak az új termelési mód fejlődésének ütemére.

Az Októberi Forradalom a néptömegek tevékenysége számára gyökeresen új feltételeket hozott létre: a szocialista tulajdon alapján létrejött új termelési viszonyokat, az elvtársi együttműködés és a kölcsönös segítségnek viszonyait. Az új szocialista termelési viszonyok igen kedvező feltételeket nyújtanak a termelőerők fejlődése számára.

A szocializmusban megváltozott a munka jellege. A munka becsület és dicsőség dolga lett. A dolgozók „kifejleszthetik képességeiket. . . megnyilvánulhatnak azok a lehetőségek, amelyek a népben, ebben a frissen bugyogó forrásban megvannak, s amelyeket a kapitalizmus ezer meg ezer, millió meg millió esetben eltiport, elnyomott és elfojtott.” (Lenin Művei 26. köt. 418. o.)

Ilyenképpen korábban a néptömegek biztosították a régi megsemmisítését és az új megteremtését, de az új lehetőségek nem biztosították a társadalom progresszív fejlődésében a nép számára saját alkotásainak gyümölcseit, mert ezeket mind a munkában, mind a politikában, mind a forradalomban a kizsákmányoló osztályok aratták le. Most azonban a dolgozó tömegek saját maguknak, saját társadalmuknak dolgoznak, és ez a legnagyobb ösztönző erőt képviseli a néptömegek aktivitásában, a termelés, a kultúra és általában a forradalmi átalakulások területén.

Míg régebben a nép ellenséges osztályokra esett szét, addig a szocializmusban az erkölcsi-politikai egység, a népek barátsága, a munkás-paraszt szövetség, a szovjet hazafiság olyan egyesítő erő, amely gigantikus módon gyorsítja a társadalom fejlődését, és növeli a néptömegek szerepét a történelemben, a társadalom fejlődésében.

A dolgozó tömegek új viszonyát a munkához és a termelőeszközökhöz fényesen bizonyítják a Szovjetunióban és az egész szocialista világrendszerben megfigyelhető ésszerűsítési és újítási javaslatok. A tömeges újítás nemcsak a városra, az iparra jellemző, hanem a szocialista falura is. A kolhozparasztok és a szovhozok munkásai nemcsak tökéletesítik az általuk használt gépeket, hanem teljesen új gépeket hoznak létre.

Azt láthatjuk tehát, hogy a szocializmusban a néptömegek minőségileg új és egyre növekvő szerepe objektív gazdasági okokkal van összefüggésben.

A szocializmus viszonyai között a néptömegek minőségileg új szerepének objektív szükségszerűségében mutatkozik meg az a fontos vonás, hogy az új társadalom nem ösztönösen, hanem tudatosan jön létre.

Az új társadalom építése nemcsak életre hívja a néptömegek alkotó szerepének szükségszerűségét, hanem megteremti az új szerep számára az objektív feltételeket, amelyek felhasználása a marxista—leninista pártok legfontosabb kötelessége.

A kommunizmus építése során a széles néptömegek további aktivizálása irányában nagy jelentőséggel bír a dolgozók kommunista nevelése, a tömegek közti politikai munka, a dolgozók kulturális és műszaki színvonalának emelése.

A munkásosztály és a párt szerepe a társadalmi fejlődésben

A marxizmus—leninizmus azt tanítja, hogy a párt szerepét a történelemben mindenekelőtt a munkásosztálynak a mai társadalom fejlődésében betöltött szerepe határozza meg.

„Annak feltételezése, hogy valamennyi »dolgozó« egyformán képes erre a munkára, nem volna más, mint az önzönvízelőtti, Marx előtti szocialisták üres frázisa vagy illúziója. Mert ez a képesség nem adódik önmagától, hanem történetileg fejlődik ki és csak a kapitalista nagyüzemű termelés anyagi feltételeiből fejlődik ki.” (Lenin Művei. 29. köt. 429. o.)

A munkásosztálynak a társadalmi fejlődésben betöltött szerepéről szóló tétel képezi a marxista tanítás legfontosabb oldalát. A pártnak mint átalakító és szervező erőnek jelentősége a munkásosztály társadalmi szerepének felismerésében rejlik.

Lenin a párt szerepéről szólva rámutatott: „A marxizmus, amikor a munkáspártot neveli, a proletariátus élcsapatát neveli, amely a hatalmat meg tudja ragadni és az egész népet el tudja vezetni a szocializmushoz, tudja az új rendet irányítani és szervezni, valamennyi dolgozó és kizsákmányolt tanítója, vezetője és vezére tud lenni abban, hogy társadalmi életüket a burzsoázia nélkül és a burzsoázia ellenére berendezzék.” (Lenin Művei. 25. köt. 433. o.)

A párt átalakító szerepe a marxizmus—leninizmus nagy tanításával kapcsolatos, e tanításnak köszönheti, hogy teljesíti a társadalmi fejlődés formálójának funkcióját, és támaszkodva a társadalmi fejlődés objektív törvényeire, nemcsak szervezi a tömegeket, hanem tudományosan meg-alapozott politikát folytat.

A párt ereje a néppel, a dolgozó tömegekkel való elszakíthatatlan kapcsolatában rejlik. A tömegekhez fűződő széles kapcsolat, annak állandó erősítése nélkül, a tömegektől való tanulás nélkül — a munkásosztály pártja nem lehetne valóban tömegpárt, és nem lenne képes vezetni a munkásosztályt és a dolgozók millióit.

A kommunizmus építésének szakaszában, amikor a szocialista gazdasági rendszer osztatlanul uralkodóvá vált, amikor a gazdasági élet ösztönös folyamatait a minimálisra csökkentették és az objektív és szubjektív tényezők új kölcsönviszonyának objektív előfeltételei megteremtődtek, a szubjektív tényező szerepe soha nem látott mértékben megnövekedik, mind a tömegek véleményét, mind a párt átalakító, szervező és vezető szerepét tekintve.

A személyiség szerepe a történelemben. Harc a személyi kultusz és a vezérek szerepének anarchista leértékelése ellen

Marx és Engels már az ifjú hegelianusok elleni harcban felléptek azon irányzat ellen, mely szerint a kritikusan-gondolkodó személyiségek a történelem formáló erői. Az ifjú hegelianusok a társadalom fejlődésének ezzel az idealista koncepciójával léptek fel, amikor a világra vonatkozó nézetek nagyváltásokon mentek keresztül, amikor bekövetkezett az emberek tudatának megtisztítása a babonáktól és az előítéletektől, mint szükséges feltétele a társadalom megváltoztatásának.

Marx és Engels az 1848-as forradalmak példáján részletesen kidolgozták a néptömegek és a személyiség történelmi szerepéről szóló kérdést.

Marx „Az osztályharcok Franciaországban” és a „Louis Bonaparte Brumaire 18-ája” c. munkáiban kimutatta, hogy a néptömegek szerepe a társadalom fejlődésének különböző szakaszaiban más és más. Bár a proletariátus a burzsoá és különösen a burzsoá-demokratikus forradalom fő ütőereje, történelmi szerepét azonban az osztályharc fejlődésének színvonala, saját politikai pártjának kialakulása és tevékenysége határozza meg.

Egy dolog a proletár tömegek részvétele a burzsoá-demokratikus forradalomban, pl. 1848-ban, olyan körülmények között, amikor a proletár még a polgári előítéletek, a parlamentáris illúziók, a köztársaságba vetett hit közepette él, és más dolog a proletárforradalom, amely — mint Marx a „Louis Bonaparte Brumaire 18-ájá”-ban megjegyezte — az illúziókkal való leszámolással kezdődik. Marx éppen ebben az időszakban adta zseniális jellemzését az osztály-ideológusnak, a kispolgári ideológus példáján. Az ideológus — mondja Marx — nem feltétlenül az adott osztály életfeltételeinek tipikus képviselője vagy megtestesítője. A kispolgári ideológia képviselője például nem feltétlenül szatócs a maga személyében vagy szatócsok híve, képzettsége szerint olyan távol áll a szatócsoktól, mint ég a földtől. Ideológussá az teszi az embert, hogy nem megy túl az adott osztály életkörülményeinek határain.

A Louis Bonaparte által előidézett fordulat konkrét körülményeit elemezve, Marx és Engels kiemelik, hogy elengedhetetlen azoknak a történelmi körülményeknek tudományos megállapítása, amelyek lehetőséget adnak ennek vagy annak a személyiségnek, hogy az ország életében jelentős fordulatot hajtson végre.

Mind ezek a megállapítások megerősítik a marxizmus legfontosabb elméleti tételeit a szükségszerűségről és a véletlenről, az egysről és az általánosról, a történelmi fejlődés általános menetéről, melyben a meghatározó erő a termelési mód. Elmélyítik a történelmi folyamat konkrét tartalmáról szóló megállapításokat, mert a különböző korszakok jellemző sajátosságai az országok életében a történelmi személyiségek, politikai pártok és vezetőik tevékenységével kapcsolatosak. A néptömegek és a személyiség kölcsönviszonyának problémája a társadalmi szükségszerűség és véletlen dialektikájában fejeződik ki. A marxizmus nem tagadja a véletlenek szerepét a történelemben. Mint Marx írja: „... a történelem nagyon misztikus lett volna, ha a véletlenek nem játszanának benne szerepet. Ezek a véletlenek természetesen szerves részei a történelem általános menetének, amelyeket megint más véletlenek ellensúlyoznak. A gyorsulás vagy lassulás nagymértékben ezektől a véletlenektől függ. Az olyan eset is nagy szerepet játszik ezek között, mint pl. kezdetben a mozgalom élén álló emberek jelleme.” (Marx levele Kugelmanhoz 1871. IV. 17.) Lenin nyomtatékkal aláhúzta, hogy nincs semmiféle ellentmondás az objektív gazdasági törvények elismerése, a tömegek meghatározó szerepe és a személyiség történelmi szerepe között. „A marxizmus abban különbözik az összes többi szocialista elméletektől, hogy kiválóan egyesíti egyrészt a teljes tudományos józanságot az objektív helyzetnek és a fejlődés objektív menetének elemzésében, másrészt pedig a tömegek forradalmi energiája, forradalmi alkotó ereje, forradalmi kezdeményezése jelentőségének leghatározottabb elismerését — és természetesen az egyes egyénekét, csoportokét, szervezetekét, pártokét, amelyek képesek kitapogatni és realizálni az egyik vagy másik osztályhoz fűződő kapcsolatokat”. (Lenin Művei 13. köt. 24. o. Szikra 1954.)

A személyiség történelmi szerepének tudományos megoldása érdekében a történelmi materializmusnak abból az alaptételéből kell kiindulni, hogy a társadalmi fejlődés főereje az anyagi javak termelésének módja. A termelési folyamat főerőit pedig a dolgozó tömegek képezik. A társadalom története mindenekelőtt a dolgozó tömegek, az anyagi javak termelőinek története. A társadalom, a nép, az osztályok teremtik a kiemelkedő személyiségeket. Nem a hősök teremtik a népet, hanem a nép a hősöket.

A kiemelkedő személyiség a sajátos társadalmi körülmények és egyéni adottságok következtében másoknál hamarabb és helyesebben képes felismerni a társadalmi fejlődés új, objektív szükségleteit. A kiemelkedő személyiség mindenkinél korábban megéri a fennálló rend és viszonyok megváltoztatásának szükségszerűségét, de nemcsak megéri, hanem határozottan harcol is ezen feltételek megváltoztatásáért.

A kiemelkedő személyiség képes megtalálni és feltárni azokat az erőket, utakat és eszközöket, amelyek segítségével megoldhatják a nép, az osztály, a társadalom előtt álló feladatokat. A nagy ember az eseményeket egyéni jelleggel ruházza fel, mint Plehanov mondja:

„A nagy ember nem azért nagy, hogy személyes sajátosságai egyéni arculatot adnak a nagy történelmi eseményeknek, hanem azért, hogy oly sajátosságai vannak, amelyek őt leginkább képessé teszik arra, hogy szolgálja kora ama nagy társadalmi szükségleteit, amelyek az általános és különös okok befolyása alatt jönnek létre... A nagy ember azért kezdeményező, mert *tovább* lát a többiekénél, *erősebben* akar, mint a többiek. Megoldja azokat a tudományos feladatokat, amelyeket a társadalom szellemi fejlődésének megelőző menete napirendre tűzött, rámutat az új társadalmi szükségletekre, melyeket a társadalmi viszonyok megelőző fejlődése hozott létre, megragadja a kezdeményezést e szükségletek kielégítésére. Hős. Nem abban az értelemben hős, hogy meg tudná állítani, vagy meg tudná változtatni a dolgok természetes menetét, hanem abban az értelemben, hogy tevékenysége e szükségszerű és tudattalan menet tudatos és szabad kifejezése. Ebben rejlik minden jelentősége, ebben rejlik minden ereje.” (Plehanov: A személyiség történelmi szerepének kérdéséhez, Szikra. 1947. 56. o.)

A haladó osztályok mindig kifejezik az objektíve megérett gazdasági, politikai, történelmi szükségleteket. A haladó osztályok harcában jelentkezik a személyiség, a vezér kiemelkedő tevékenységének lehetősége. A nagy személyiség semmivé válik, ha eszméi és kívánságai szembe kerülnek a társadalom gazdasági fejlődésével, a haladó osztály szükségleteivel; és ellenkezőleg, kiemelkedővé válik akkor, ha eszméi és kívánságai a haladó osztály szükségleteit, a társadalom gazdasági fejlődésének szükségleteit fejezik ki.

A marxizmus—leninizmus különösen a haladó osztályokkal, a munkásosztállyal kapcsolatban emeli ki a személyiség vezető szerepét, de egy időben harcot folytat az egyéniség történelmi szerepét helytelenül értelmező ellentétes irányzatokkal: az anarchizmussal és a burzsoá személyi kultusszal.

„Minden közvetlenül társadalmi vagy nagyobb méretű közös munkánál többé-kevésbé irányításra van szükség, amely az egyéni tevékenységek összhangját biztosítja, valamint végrehajtja azokat az általános tevékenységeket, amelyek a termelést végző egész szervezet mozgásából — ellentétben az egyes szervek mozgásával — adódnak. Magános hegedűművész önmagát vezényli, a zenekarnak karnagyra van szüksége.” (Marx: A tőke 357. o. Szikra 1949.)

A szocialista forradalom győzelmének feltételei között a vezetők és vezérek szerepe még nagyobb mértékben növekszik. Ezért tulajdonít Lenin híres munkájában „A szovjet hatalom soronlevő feladatai”-ban oly nagy jelentőséget a vezetők és vezérek szerepének. „Minden nagy gépipar — mint a szocializmus anyagi alapjának termelési forrása — feltétlenül szigorú *akarat-egységet* követel meg, amely száz, ezer és tízezer ember közös munkájának irányítását jelenti.” Technikailag, gazdaságilag és történelmileg ez a szükség-szerűség világos, ezt a szocializmusról komolyan gondolkodók mind elismerték mint nélkülözhetetlen feltételt. Ez az alárendelés — a közös munka résztvevőinek tudata és fegyelmezettsége mellett — egy karmester nagyszerű vezetésére emlékeztet.

Engels egyenesen rámutatott, hogy „aki tagadja, különösen a forradalmi harcban tagadja a személyiség szerepét, az a reakciót szolgálja”.

A személyi kultusz elleni harccal egy időben kötelesek vagyunk a vezérek és vezetők szerepének leértékelése, kicsinyítése ellen harcolni. Ez különösen fontos a szocializmus viszonyai között, ahol növekszik nemcsak a néptömegek, de a személyiség, a vezetők szerepe is.

A személyi kultusz lényege mindenekelőtt az, hogy a személyiséget, a vezéreket természetfeletti tulajdonságokkal ruházza fel; a nép, a dolgozók tetteit a vezéreknek tulajdonítja, és ignorálja a néptömegeket, a történelem igazi alkotóit.

A személyi kultusz — burzsoá elmélet, burzsoá világnézet. A személyi kultusz alapja az idealizmus, amely szerint a nagy személyiség értelme mindenek felett áll, tevékenységével képes létrehozni és átalakítani a történelmet. Eszerint a vezér akaratja a történelem meghatározó tényezője, szemben a társadalom fejlődésének objektív törvényeivel.

A burzsoázia mindig terjesztette a személyiség kultuszát. Thomas Carlyle a XIX. századbeli angol történész, filozófus és író, „A hősök és a hősiesség a történelemben” c. művében azt írta: „A világtörténelem, annak a története, amit az ember megvalósított e világban, lényegében a nagy emberek története, kik e földön tevékenykednek . . . Minden, amit létrehoztak ebben a világban, lényegében az alkotó gondolat külső, anyagi eredménye, gyakorlati realizációja, azaz a nagy emberek tevékenysége. Az ő történetük hozza létre a történelem valódi lényegét.” (T. Carlyle, i. m. 1—2. o. oroszul.)

A voluntarizmus a burzsoá személyi kultusz alapja. Míg a középkorban, Szent Ágostonnál, a voluntarizmus szorosan kapcsolódik az isteni predestinációhoz, addig napjainkban a politikai kalandorság a vezér kultuszának megalapozásával, a nagy személyiség eszméjével kapcsolódik össze.

A modern viszonyok között az idealizmus divatos iskolája a burzsoá filozófiában a perszonalizmus, amely reakciós filozófiának megalapítója az amerikai Bowne volt. Jelenleg Flewelling és Brightman állnak az iskola élén. A perszonalisták a lét ősalapjának a személyiséget, a szellemi lényegét tartják. Isten a legfelsőbb személyiség, a világ alkotója. A természet minden törvénye — az isteni személyiség és akaratának megnyilvánulása. A társadalmi életet az isteni vagy emberi alkotó személyiség célszerű tevékenysége világítja meg. A társadalom, a társadalmi élet — a perszonalisták szerint a véletlenek, az előre nem látható változások káosza, amelyek az egyes személyek akaratára szerint változnak. A személyiség a világ fejlődésének legfőbb értéke és végcélja. A perszonalizmus a néptömegekkel szembeszegülő erős személyiség kultuszát hirdeti.

A marxizmus mindig harcolt a személyi kultusz ellen. Marx és Engels teremtették meg a történelmi materializmust, amely az anyagi termelés, a néptömegek meghatározó szerepét mutatja ki a történelem folyamatában. Marx egyik levelében rámutatott: „Mind a ketten, itt gondolok magamra és Engelsre — egy lyukas garast sem adtunk a népszerűségre. Ime a bizonyíték: mindenféle személyi kultuszt ellenezve, az Internacionálé fennállásának idején soha nem engedtem annak a számtalan levélnek nyilvánosságra hozatalát, melyekben érdemeimet méltatták, és amelyekkel elárasztottak a különböző országokból, sőt soha nem válaszoltam rájuk, és csak nagy ritkán olvastam el őket. Első belépésünk a kommunisták tikos társaságába olyan feltételek mellett történt, hogy a szabályzatból kidobnak mindent, ami a tekintély előtt való hajbókolást feltételezi.” (Marx—Engels Művei 26. köt. 487. o. oroszul.)

Az SZKP története 1959-ben megjelent új kiadásában a párt értékelte ezt a kérdést. Ebben a tankönyvben rámutatnak arra, hogy Sztálin tevékenységében kettévált a szó és a tett, az elmélet és a gyakorlat. Sztálin munkái helyesen fejtik ki a népnek mint a történelem alkotójának, valamint a pártnak és a Központi Bizottságnak mint kollektív vezetőnek a szerepét; a kérdésekkel szemben tanúsított figyelemnek, a pártonbelüli demokráciának elméleti problémáit. Azonban, amikor a gyakorlatra került a sor, Sztálin eltért ezektől a marxista—leninista tételektől. Helyesen, a marxizmus álláspontjáról világította meg az egyes személyek történelmi szerepének túlbecsülését; a valóságban pedig maga segítette elő saját személye kultuszának elterjedését.

A személyi kultusz következményeinek likvidálása a párt és az állam tevékenységének minden területén a jelen korszak fontos politikai feladatává vált. Sőt a párt vezető szerepének növelése, a szovjet társadalmi és államrendszer további erősödése, a párt és állami munka átszervezése szempontjából alapvető feltétellé vált.

A személyi kultusz, ott ahol a dolgozó népé a hatalom, ahol a szocialista demokrácia uralkodik, magával a szocializmus alapjaival kerül szembe. De nem egyezik a kommunista párt demokratikus centralizmusának elvével sem, amelyből kiindulva a pártban szakadatlanul a kollektív vezetés lenini elveinek kell megvalósulniuk.

A személyi kultusz káros először is azért, mert helytelenül neveli a tömegeket, a dolgozókat, mert saját erőik mozgósítása helyett, a várakozás szellemével tölti el őket. Ezáltal eltorzul a dolgozó tömegek döntő történelmi szerepéről szóló elméleti megállapításunk. Káros másodsor azért is, mert a személyi kultusz csökkenti a pártnak mint a tömegek kollektív vezérének szerepét. Harmadszor a személyi kultusz sérti a párt és az állam Lenin által kidolgozott kollektív vezetésének elveit, mert csökkenti a Központi Bizottságnak mint a párt kollektív vezérének szerepét. Negyedszer, a személyi kultusz kedvező körülményeket teremt a tömegektől való káros elszakadásra, lebecsüli a tömegeket, életrekelti a bürokratizmust — a szocializmus, a kommunizmus leggonoszabb ellenségét.

МАРКИЗМ-ЛЕНИНИЗМ О ВЗАИМООТНОШЕНИЯХ МАСС, КЛАССА, ПАРТИИ И ВОЖДЕЙ

П. Н. Гапочка

Ссылаясь на актуальность темы, автор определяет понятие народа и народных масс. Понятие народа является строго конкретной исторической категорией. Во все периоды общественного развития в это понятие включены были прежде всего трудящиеся массы и классы, социальные группы, играющие прогрессивную роль в развитии общества.

Народные массы представляют собой основную силу производственного процесса, и как таковые они имеют решающее влияние так на историю всего человечества, как и на развитие общественного производства и культуры общества.

После этого в статье изучается растущая и качественно новая роль народных масс при социализме. Указывается и на то, что сила партии пролетариата заключается именно в тесной связи с народом и трудящимися массами.

Марксизм не отрицает роль личности в истории, но утверждает, что выдающиеся личности создаются именно народом, классами, как главной силой исторического развития, а не наоборот. Этим не исключается то, что, раньше всех осознав новые, объективные потребности общественного развития, выдающаяся личность, став во главе общественного движения, может стать руководителем этого движения. Вот почему наряду с борьбой против культа личности мы должны бороться и с умалением роли вождей и руководителей, прежде всего в условиях социализма, где непрерывно растет роль не только народных масс, но и личности и руководителей.

MARXISM—LENINISM ON THE MUTUAL RELATIONSHIP BETWEEN MASSES—CLASSES—PARTY AND LEADERS

P. N. Gapochka

After pointing out the timeliness of the subject the article gives a definition of the conception of masses. The conception of the people is a strictly historical category. At every phase of social development it was the working masses who first of all fitted into this conception, with those classes and social groups, which played a progressive part in social development.

The masses of the people are the fundamental forces of the productive process, and as such they exercise a decisive influence on the whole history of humanity, both on the development of social production and of the culture of society.

Subsequently the article deals with the qualitatively new, ever increasing role of masses in socialism, pointing out that the strength of the proletarian party lies in its relationship with the people, with the working masses.

Marxism does not refuse to admit the influence of personality in history, but states that it is the people, the classes, the main forces of historical development, which create outstanding personalities and not in the reverse. This, of course, does not exclude the possibility that an outstanding personality after having been able to recognize the new, objective needs of social development earlier than anybody else could be able to take the lead of the social movements and become their leader. Just because of this simultaneously with a fight against the cult of personality we have to fight against the minimization of the role of leaders. This refers especially to the conditions of the socialist system, where not only the role of masses, but the role of personalities of leaders increases as well.

A gazdaság és a politika viszonyának eltorzítása a mai reformista és revizionista elméletekben

VÉSZI BÉLA

I.

A mai reformizmus és revizionizmus elméletében jelentős szerepet játszik a gazdaság és politika kölcsönös viszonyának meghamisítása. A marxizmus—leninizmus sokoldalúan megvilágítja a gazdaság és politika kölcsönös viszonyát, kimutatva a gazdaság meghatározó szerepét. A politikai viszonyokban koncentráltan tükröződnek a gazdasági viszonyok. A politika azonban nemcsak kifejezi és tükrözi gazdasági alapját, hanem mint annak betetőzése egyben aktív visszaható szerepet is játszik az alap fejlődésében. A forradalmi marxizmus a gazdasági és politikai folyamatokat kölcsönös kapcsolatukban, kölcsönhatásukban, egységükben vizsgálja, amely kölcsönhatásban végső soron a gazdasági tényezőké a döntő szó. A modern reformizmus és revizionizmus különböző áramlatai a marxizmus felfogásával szemben megbontják a gazdaság és a politika egységét. A modern reformizmus képviselői — a többi közt Strachey is — nézeteiket a gazdaság és a politika egységének megbontására alapozzák. Strachey-nél ez úgy jelentkezik, hogy elválasztja egymástól a gazdasági és a politikai fejlődést: szerinte a mi korunkban a gazdasági és a politikai fejlődés két ellentétes tendenciát képvisel, s a kettő közül végül is a politikai fejlődés lesz a meghatározó szerep, amely képes legyőzni a másik tendenciát. Elismeri ugyan a monopóliumoknak a gazdasági életben játszott döntő szerepét, az államkapitalista tendenciák növekedését, de a politikai demokrácia általa vélt növekedéséből, a demokratikus közszellem kiszélesítéséből, a munkásosztály gazdasági és politikai befolyásának növekedéséből azt a következtetést vonja le, hogy „a demokratikus közhatalom” képes átalakítani a társadalom szerkezetét, ellensúlyozni s végén legyőzni a monopóliumok gazdasági hatalmát. Megfordítja tehát a gazdaság és politika meghatározott viszonyát, véleménye szerint alaptól önállósult és azzal ellentétes politikai tényező az ún. „modern demokrácia”, a „hatalom megosztódása a társadalomban” megteremti a szocializmushoz való evolúciós fejlődés feltételeit.

Nézeteinek „elméleti megalapozásához” Strachey-nek mindenekelőtt a gazdaság meghatározó szerepét kellett elvetni. Formálisan elismeri ugyan a gazdaság jelentős szerepét abban a bonyolult kölcsönhatásban, amely a társadalmi élet különböző szférái között létezik, de szerinte „a társadalom gazdasági alapja csupán csontváza a test véreerek által egyesített szöveteinek, az agyvelő és érzékszervek idegrendszerének, a társadalmi szervezetnek. Magától értetődik, hogy a váz nem egyedüli és *nem legfontosabb része az emberi szervezet sok-*

oldalú összetevőinek.”¹ Hogy nagyobb hitelt adjon saját feltevésének, Strachey megkísérli meghamisítani és nevetségessé tenni a marxista—leninista felfogást. Azt állítja, hogy „a modern marxista (kommunista) világnézet mindig abból indul ki, hogy a gazdasági és politikai jelenségek kölcsönhatása — amelyet Marx tárt fel, és amely új korszakot nyitott a tudományban — egyoldalú folyamat: a gazdasági fejlődés mindig ok, a politikai fejlődés mindig következmény.”² Majd hozzáteszi: „tapasztalatainak alapján a politikai demokrácia létezése által állandóan nagy hatást gyakorol a kapitalizmus gazdaságára”.³ Természetesen a marxizmus képviselői sohasem tagadták a politikai tényezők, elsősorban az állam jelentős alakító, befolyásoló hatását a kapitalista gazdaságra. Nem egyszer hangsúlyozták, hogy az állam meghatározott értelemben „maga is gazdasági tényező”.⁴ Fokozottabban érvényes ez a mai monopoltőkés állam tevékenységére, Strachey azonban megfordítja a gazdaság és a politika viszonyát, nála a politikai (polgári) demokrácia a kapitalizmus gazdasági fejlődésének szabályozó, meghatározó tényezőjévé válik, „a demokrácia egészének olyan felfogása és olyan nézőpontja, hogy képes megváltoztatni a gazdasági rendszer struktúráját, már nem látszik valószínűtlennek”⁵ — írja.

Hasonló módszerrel és céllal vonja kétségbe a kapitalizmus gazdasági törvényeinek objektív érvényesülését. Strachey Marxtól bírálja, aki szerinte nem látta a politikai intézmények hatását a gazdaság fejlődésére. „A Marx által feltárt törvény — írja — csak tendencia, amely valószínűleg létezik a kapitalista társadalomban, és meg is erősödhet, de amely le is küzdhető. Az emberek leküzdhetik, átalakíthatják a kapitalista rendszer tendenciáit a politikai intézmények többé vagy kevésbé tudatos felhasználása révén.”⁶ Marx tehát „nem értékelte a szabadság elemeit, és túlértékelte a szükségszerűség elemeit az emberi életben, az adott társadalmi-gazdasági rendszerben. Az ő kategóriái túlságosan bilincsbeverőek, és éppen ezért kegyetlenek voltak.”⁷

Marx nem volt képes belátni, „hogy fejlett kapitalista országokban megjelennek már olyan politikai erők, amelyek lényegüket tekintve képesek kiegyenlíteni és végső soron átalakítani a kapitalista rendszer belső tendenciáit”.⁸

A modern reformizmus, Strachey a törvények tendencia jellegének kiemelésével igyekszik megszelídíteni azokat, hogy azután szembeállítva a tendenciát a törvény kategóriájával, elméletileg „felszámolja” a kapitalizmus gazdasági törvényeit, e megszipított burzsoá demokrácia intézményeire hivatkozva.

Marx a törvényszerűségeket mindig tendenciákként fogja fel, amelyek áttörnek az emberi cselekedetek bonyolult szövevényein, kapcsolatain, meghatározva a cselekedetek főirányát. Az emberek társadalomban élnek, és viszonyaik, elsősorban a gazdasági viszonyok kényszerítő módon hatnak cselekedeteikben. E törvényszerűségek azonban mindig (objektív) tendenciák for-

¹ Strachey: A jelenkori kapitalizmus. I. k. 11. o. (oroszról).

² Strachey: A jelenkori kapitalizmus. II. k. 29. o. (oroszról).

³ Strachey: A jelenkori kapitalizmus. II. k. 6. o. (oroszról).

⁴ Marx: A tőke. I. k. Szikra 1948. 812. o. Ebben a vonatkozásban lásd még Engels megállapításait az állammal kapcsolatban: M. E. Vál. Lev. 50. o. Szikra 1950.

⁵ Strachey: A jelenkori kapitalizmus. II. k. 36. o. (oroszról).

⁶ Strachey: A jelenkori kapitalizmus. I. k. 91. o. (oroszról).

⁷ Strachey: A jelenkori kapitalizmus. I. k. 91. o. (oroszról).

⁸ Strachey: A jelenkori kapitalizmus. I. k. 199. o. (oroszról).

májában hatnak. Osztálytársadalmakban, így a kapitalizmusban társadalmi törvények sajátossága abban van, hogy a társadalom ellentétes érdekű, ebből adódóan ellentétesen cselekvő emberek csoportjaira, osztályaira tagozódik, ahol az emberi cselekedetek mindig keresztezik egymást, és ezért az emberi cselekedetek törvényszerűségei csak ellentétes erők bonyolult kölcsönhatásának folyamatában mint tendenciák jutnak kifejezésre. Marx ezt úgy fogalmazza meg, hogy „általában az egész tőkés termelésben az általános törvény mindig csak igen bonyolult és megközelítő módon, csak örökös ingadozások után, soha nem rögzíthető átlagként, mint uralkodó irányzat érvényesül.”⁹ A törvényeknek tendenciákként való felfogása nem csökkenti objektivitásukat. A törvények mint tendenciák az adott gazdasági alapon keletkeznek, hatnak és nem vesznek el objektivitásukat mindaddig, míg az adott viszonyok léteznek, mivel az adott gazdasági, társadalmi viszonyok lényegét, tartós összefüggéseit fejezik ki. A tőkés társadalom politikai intézményei jelentősen befolyásolhatják a törvényszerűségek érvényesülését, szűkíthetik vagy szélesíthetik egyes törvényszerűségek hatását, de felszámolni a törvényszerűségeket csak az adott kapitalista társadalmi-gazdasági rendszer megszüntetése után lehetséges.¹⁰

Stracheynél a tendencia és a törvény szembeállítása elméleti alapul szolgál ahhoz, hogy kétségbe vonja a kapitalizmus arculatát kifejező egyes törvényszerűségeket, így az abszolút és relatív elnyomorodás törvényének létezését. A mai reformizmus szerint a modern (érts mindig polgári) „politikai demokrácia” a munkásmozgalom különböző formái, elsősorban a szakszervezetek, a paraszti farmerszövetségek befolyása, párosulva széles politikai jogokkal, megteremti a szocializmus evolúciós alapját a kapitalizmuson belül. A munkáosztály ereje növekedésének arányában „lassan, de biztosan a politikai körülmények olyanokká váltak — írja a reformista Cole —, hogy az általános jóléti állam segítségével a legfejlettebb tőkés országokban az állam elvesztette osztálykarakterét, többé már nem egyszerűen az osztályelnyomás eszköze, hanem az alárendelt osztályok érdekeinek védelmezőjévé vált, a jövedelem újraelosztásának eszközévé a gazdagok és szegények között.” Az osztályfeletti-vé vált állam jelenik meg előttünk, amely az osztályok közötti egyensúly megteremtésének eszköze. A politikai intézmények, elsősorban az állam tevékenységének hatására megváltozott a kapitalizmus, amely már többé nemcsak kapitalizmus, hanem egyben szocializmus is. A munkásmozgalom feladata ennél fogva a politikai demokrácia befolyásának további növelése, a „teljes demokrácia” megvalósítása, a munkások részvételének biztosítása a gyárak igazgatásában stb. A fejlett tőkés országok politikai és gazdasági viszonyainak ilyen hamis megítélése, a burzsoá demokrácia feldicsérése és elfogadása ma a nyugati szociáldemokrata pártok programjának és politikájának központi tartalma.

Így az Osztrák Szocialista Párt programjában is a szocializmus és demokrácia közötti viszony hamis felfogása jut kifejezésre. Az Osztrák Szocialista Párt „jóléti állam modern demokráciája” mellett tesz hitet, ami „ugyanakkor állásfoglalást jelent az evolúciós fejlődés mellett is.”¹¹

⁹ Marx: A tőke. III. k. Szikra. 1951. 197. o.

¹⁰ A gazdasági törvények érvényesülése és az emberi cselekedetek viszonya bonyolult probléma. E cikk keretén belül megjegyzés formájában a kérdés egy meghatározott oldalával röviden kívántam foglalkozni.

¹¹ Arbeiter Zeitung. 1958. máj. 14.

A szocializmus megvalósítása ebben a felfogásban nem feltételezi a kapitalista gazdasági rendszer felszámolását: a szocializmus egyszerű következménye a teljes demokráciáért folytatott harcnak. Az „OSZP követeli a gazdasági rendszer jobb funkcionálásának megvalósítását a termelés döntő faktoraival való teljes rendelkezés jogának keretei között. A gazdaság rendszerében az egész társadalom érdekének szolgálatában széles szabad teret kap a vállalkozók kezdeményezése, a konkurencia és a szabad árképzés.”¹² A kapitalizmus gazdasági rendszerének megváltoztatása helyett a vállalkozói szabadság megőrzése kiegészítve az úgynevezett gazdasági demokráciával, amely szükségszerű kibővítése és betetőzése „a politikai demokráciának”, ez a reformista program lényege. Olyasféle „szocializmusról” van itt szó, amely az érintetlenül meg hagyott kapitalista alapokon épül. Hasonló nézetekkel találkozunk a többi nyugat-európai szociáldemokrata pártok programjában is. „A munkahely szabad megválasztása, a szabad vállalkozás, kezdeményezés a szabad konkurencia legdöntőbb alapja fontos eleme a szabad gazdasági politikának”¹³ — olvasható a Német Szociáldemokrata Párt programjában.

A gazdaság és politika egységének megbontására irányuló törekvéseket Lenin már Kautskynál bírálta, aki, mint ismeretes, az imperializmust politikai kategóriaként fogta fel, s figyelmen kívül hagyta az agresszív imperialista politika gazdasági gyökereit. Lenin álláspontja szerint „az imperializmus a finánettké és monopóliumok korszaka, ezek pedig mindenekelőtt az uralomra, nem pedig a szabadságra irányuló törekvések hordozói. E törekvések eredménye reakció az egész vonalon, bármilyen politikai rend mellett, az ellentétek szélsőséges kiéleződése ezen a téren is.”¹⁴

Lenin bírálja Kautsky opportunistusát, aki szerint „a gazdasági monopóliumok összeférnek nem monopolista, nem erőszakos, nem hódító politikai eljárásmóddal”.¹⁵ Lenin bírálatának lényege teljes mértékben vonatkozik a mai reformistákra és revizionistákra. Az imperializmus a monopóliumok uralmának rendszere a gazdaságban, ilyen gazdasági alapon bontakzik ki az imperializmus politikai rendszere, amelyet a reakciós vonások, a demokratikus szabadságjogok korlátozására irányuló törekvések erősödése jellemez a belpolitikában, a más nemzetek elnyomására, függő helyzetbe hozására irányuló agresszív törekvés a külpolitikában. Természetesen a gazdaság és a politika közötti összefüggés bonyolult kapcsolatot és kölcsönhatást jelent, és mi sem áll távolabb a marxizmustól, mint a gazdaság és a politika kölcsönös viszonyának „az ok és okozat” kapcsolatára való leszűkítése. Az imperializmus antagonisztikus ellentmondásokkal terhelt gazdasági alapján létrejönnek azok a politikai erők is, amelyek küzdenek az imperializmus antidemokratikus politikai tendenciái ellen. Az a körülmény, hogy az imperializmus politikai felépítményének reakciós vonásai a rendszer gazdasági alapjában gyökerезnek, nem teszi feleslegessé és kilátástalanná az ellenük való harcot. Az imperializmus nemcsak a reakció fokozásának tendenciáját táplálja, hanem egyben széles néptömegek ellenállását váltja ki a reakciós tendenciák leküzdésére.

Az imperializmus reformista szószólói azonban, amikor a kapitalista gazdasági rendszer ellen ható politikai tendenciákról beszélnek, nem a mono-

¹² Az OSZP programja. Arbeiter Zeitung. 1958. máj. 18.

¹³ Az NSZP programja. Vorwärts. 1959. szept. 27.

¹⁴ Lenin Művei 22. k. 309. o. Szikra. 1951.

¹⁵ Lenin Művei. 22. k. 280. o. Szikra. 1951.

póliumok elleni következetes harcra és ezen keresztül a szocialista forradalom előkészítésére akarják mozgósítani a néptömegeket, hanem e politikai mozgalmakat korlátozni akarják a kapitalista rendszer keretében végrehajtandó rész-eredmények, reformok elérésére a kapitalista gazdasági rendszer alapjainak érintetlenül hagyása mellett. A kapitalizmus gazdasági talaján felépülő politikai (polgári) demokrácia bármilyen kiteljesedése nem változtathatja át a kapitalizmust szocializmussá, csak a széles néptömegek forradalmi harca vezethet el a kapitalizmus teljes felszámolásához a gazdaságban és politikában egyaránt.

A reformista „demokratikus szocializmus” szerint a politikai demokrácia kiteljesedése gazdasági demokráciává a szocializmus megvalósításának folyamatát jelenti korunkban. Teljes összhangban van ezzel a koncepcióval a gazdaság és a politika kölcsönviszonyának egy látszólag ellentétes eltorzítása is, amely főleg a jugoszláv revizionizmusban található. A revizionisták torz, hamis módon világitják meg a mai kapitalizmusban végbemenő gazdasági folyamatok jelentőségét, hatását a társadalmi átalakulás menetére. A revizionisták vulgárisan fogják fel és alkalmazzák a gazdaság és a gazdasági törvények meghatározó szerepét a társadalmi fejlődésben. Érvelésükben sokszor hivatkoznak a termelőerők, a technika nagy fejlődésére, s a gazdaság meghatározó szerepét végül is a termelőerők, a technika a kapitalista társadalmat automatikusan, ösztönösen átalakító hatására szűkítik. Szerintük a termelőerők, a tudomány és a technika fejlődése automatikusan átalakítja a kapitalizmust, kiváltja annak ösztönös átfejlődését szocializmussá a termelési viszonyokban, a politikai felépítményben egyaránt. Abból a tételből kiindulva, hogy a termelőerők fejlettségüknek megfelelő termelési viszonyokat követelnek, azt a következtetést vonják le, hogy azokban az országokban, ahol a termelőerők fejlődése magas színvonalat ért el, a szocializmus kialakulása már folyamatban van a termelési és politikai viszonyok automatikus, ösztönös átalakulása következtében, s a termelőerők fejlődése a szocialista elemek kialakulását és szaporodását váltja ki már a kapitalizmus keretei között. A fejlett termelőerőkkel rendelkező kapitalista országokban tehát erősek a szocialista elemek, folyamatok is. „Ezek a folyamatok manapság mindenekelőtt a kapitalizmus történelmi színpadán már korábban feltűnt, javarészt igen fejlett, különleges gazdasági kiváltságokat, ezáltal gazdasági erőt és az általa megfelelő magas életszínvonalat szerzett országokban lehetségesek, amelyekben ennélfogva tompulnak a belső társadalmi ellentétek. Ilyen feltételek mellett a demokratikus hagyomány bizonyos értelemben csakugyan a társadalmi ellentétek szabályozója lehet, a szocialista elemek fokozatos erősödése irányában” — mondja Kardelj 1954. évi oslói beszédében

A reformistákhoz hasonlóan, a revizionisták az államkapitalista tendenciák növekedését a szocializmus megvalósításának fokozataként fogják fel. „Lehet, hogy az államkapitalista viszonyok sajátos formái a kapitalizmus utolsó kísérlete a fennmaradásra, lehet, hogy első lépés a szocializmus felé.”¹⁶

A monopoltőkés állam szerepének növekedése a revizionista felfogásban a szocialista tulajdon ösztönös kialakulását jelenti a termelőerők társadalmululásának eredményeként. A technikai fejlődés hatására a tőkés rendszer megkezdí önmaga átalakítását, és így a szocializmus az egész emberiség mindennapi gyakorlatának tartalma. A revizionista álláspont követelményeként elmosódik a különbség a szocializmus és kapitalizmus gyökerében más társa-

¹⁶ A JUKSZ programja. Forum Noviszád. 1958. 25. o.

dalmi rendszerei között. A szocializmus számukra nemcsak meghatározott gazdasági és politikai rendszert jelent, hanem jelenti „a tőkés országokban végbemenő legkülönbébb forradalmi és evolúciós folyamatok egymásba fonódását”.¹⁷ A termelőerők fejlődése a tőkés világban kétségkívül okoz mélyreható változásokat, ennek egyik tükröződése, hogy a monopolkapitalizmus állami monopolkapitalizmussá fejlődött. De az állammonopolista tendenciák növekedése nem változtatja meg a tőkés termelési viszonyok fő jellegzetességét, a kizsákmányolást, a termelőeszközök tőkés magántulajdonát, nem csökkenti a termelőerők és a termelési viszonyok ellentmondását, ellenkezőleg: tovább fokozza azt. Az államkapitalizmus léte és erősödése kifejezésre juttatja a termelőeszközök társadalmisításának magas fokát, a kapitalista termelési viszonyok túlélttségét, a fejlődést akadályozó jelleget. Kifejezésre juttatja, hogy világtörténelmileg megérték a szocialista átalakulás feltételei. Ez azonban még nem szocializmus. A termelés magas színvonalú társadalmisítása, az állami tulajdon kiterjedtsége megteremti a szocializmus anyagi feltételeit, megkönnyítheti a szocialista forradalom számára a termelőeszközök szocialista kisajátítását. Abból a tényből azonban, hogy a társadalmi fejlődés objektív törvényei a kapitalista társadalom megváltoztatását, megdöntését követelik, és a szocialista társadalom kialakításának irányába hatnak, nem következik, hogy e törvényszerű tendenciák automatikusan átalakítják a kapitalizmust szocializmussá, ez csak a forradalmi szocialista mozgalom tudatos tevékenysége révén lehetséges, amely megnyitja az utat a kapitalista társadalom megdöntését, a szocializmus megvalósítását követelő objektív fejlődéstörvények érvényesülése számára. Amíg azonban fennmarad a gazdálkodás tőkés rendszere, a tőkés állam gazdasági tevékenysége a *monopóliumok uralmának erősítését* szolgálja. A monopolkapitalista állam tevékenysége tovább fokozza a termelés társadalmi jellegét, koncentrálna a termelést a gazdasági erőforrásokat a legnagyobb és legerősebb tőkés csoportok tulajdonába, és ezzel tovább növekedik az ellentét a termelés társadalmi jellege és a kisajátítás egyéni módja között. A kapitalizmus alapvető ellentmondását a szocialista forradalom szünteti meg a kapitalizmus felszámolásával.

II.

A gazdaság és a politika kölcsönös viszonyának marxista elveit elferdítő reformista, revizionista nézetek célja a szocialista forradalom tagadásának elméleti megalapozása. A mai reformizmus és a mai revizionizmus különféleképpen torzítja a gazdaság és a politika viszonyát. Az egyik a politikai (polgári) demokrácia viszonyainak tulajdonít nagyobb jelentőséget a kapitalizmus fokozatos átalakításában, a másik a gazdasági szükségszerűségek objektív, ösztönös (a kettőt azonos értelemben használják) érvényesülését hangsúlyozza, amin elsősorban a termelőerők fejlődésének ösztönös átalakító hatását, a termelőerők és termelési viszonyok összhangja törvényének spontán érvényesülését értik. A cél azonban mindkét esetben a szocialista forradalom szükségszerűsége tagadásának elméleti megalapozása. Hiszen a kapitalizmus átalakítása szocializmussá a polgári demokrácia „kiteljesedésének” eredményeként megy végbe, illetve ha a gazdasági törvények, folyamatok hatására a kapitalizmus spontán módon számolja fel önmagát, ez szükségtelenné teszi az éles

¹⁷ A JUKSZ programja. Forum Noviszád. 1958. 31. o.

osztályharcot, a szocialista forradalom megvívását. A forradalmi marxizmus ezzel szemben azt hirdeti, és álláspontját történelmi tapasztalatok bizonyítják, hogy a szocializmus megvalósításának általános törvénye, hogy „a Párt vezette parasztsággal szövetséges munkásosztály megvalósítja, ilyen vagy olyan formában, a proletárdiktatúrát, a szocialista forradalmat.”¹⁸

A szocialista forradalomban két fő feladatot kell megoldani:

1. A burzsoázia politikai hatalmának megdöntését, a proletárdiktatúra kivívását.

2. A proletárdiktatúra eszközével pedig a burzsoá termelési, társadalmi viszonyok átalakítását szocialista termelési-társadalmi viszonyokká.

A szocialista forradalomnak ez a tartalma mindenhol, a formák sokfélesége ellenére is, ugyanaz.

A revizionizmus állítása szerint a szocializmus megvalósítása nincsen alávetve általános, minden országra egyaránt érvényes törvényszerűségeknek. A revizionisták szerint „az emberiség feltartóztathatatlanul és *legkülönfélebb utakon* mélyen behatol a szocializmus korszakába, abba a korszakba, amelyben a szocializmus egyre inkább az egész emberiség mindennapi gyakorlatának tartalma lesz”.¹⁹ E nézetek kihangsúlyozzák az egyedit, a „legkülönfélebb” utakat a szocializmushoz, hogy elvessek az általánost, a proletárdiktatúra, a szocialista forradalom szükségességét. A szocializmus „mindinkább egységes világfolyamattá és világrendszeré válik”²⁰ anélkül, hogy a szocializmus megvalósítása feltételezné a proletárdiktatúra, a szocialista forradalom megvalósítását. A proletárdiktatúra, a szocialista forradalom nélküli szocializmus revizionista eszméje e nézeteket a nyílt reformista koncepciók színvonalára süllyeszti.

A szocialista forradalom megvalósítása során a burzsoázia politikai hatalmának megdöntése a szocialista termelési viszonyok kialakításának, a szocializmus felépítésének előfeltétele. A szocialista forradalom által megoldandó feladatok e sorrendje a gazdaság és politika meghatározott viszonyából következik. Lenin ismert tétele, hogy „a politika a gazdaság koncentrált kifejezése” a szocialista forradalom időszakában a politikai hatalom meghódításáért, a proletárdiktatúráért való harc elsődlegességében konkretizálódik. Ugyanis az osztályok legalapvetőbb érdekei a politikai hatalom területén, annak birtoklása által elégíthetők ki. A munkásosztály legdöntőbb feladata az osztályharcban a politikai hatalom meghódítása, „mert az osztályok leglényegesebb döntő érdekei általában csakis gyökeres politikai átalakulások útján elégíthetők ki”.²¹ A marxizmus a politikát, a politikai harcot elsősorban az államhatalom megszerzéséért és megvédéséért vívott forradalmi harc eszközének tekinti. A politikai harcok mindennapos gyakorlata, a választási, parlamenti küzdelmek, a demokratikus jogok védelme stb. részei, elemei a politikai hatalom kivívásáért folytatott harcnak. Nem így nézi a politikát a revizionizmus, a politika és politikai harc szerepét leszűkíti az ösztönösen fejlődő gazdasági folyamatok kibontakoztatásának elősegítésére. A revizionisták ugyanakkor megemlítik a tudatos politikai harc fontosságát is, így szólván: „az átmenetet csak a munkás-

¹⁸ Az emberiség békéjéért, jövőjéért. A szoc. országok kommunista és munkáspártjainak nyilatkozata. 1957. nov. 14—16. Kossuth.

¹⁹ A JUKSZ programja. Forum Noviszád 27. o.

²⁰ A JUKSZ programja. Forum Noviszád. 31. o.

²¹ Lenin Művei. 5. k. 403. o. Szikra, 1953.

osztály tudatos politikai tevékenysége a hatalmi gépezetben való vezető szerepért vívott harca”²² tudja megvalósítani. Mit sem ér azonban a munkásosztály tudatos politikai tevékenységéről szóló frázis, ha a munkásosztály fő feladata nem a proletárdiktatúra kivívása, hanem „a hatalmi gépezetben való vezető szerep kiharcolása”. A revizionizmus csakúgy, mint a reformizmus a munkásosztály politikai feladatait a burzsoá társadalom kereteit túl nem haladó politikai tevékenységre szűkíti. Az ilyen revizionista álláspont összefügg a modern kapitalista állam osztályjellegének hamis megítélésével. A revizionisták tagadják a mai kapitalista állam burzsoá osztályjellegét. Hasonlóan a reformistákhoz azt vallják, hogy az állam az osztályfelettivé vált közérdek megtestesítője. Azt állítják, hogy az önálló gazdasági alapot nyert állam társadalmi szerepe megnő, a társadalom fölé emelkedve „nemcsak a munkásosztály önálló társadalmi szerepének korlátozására törekszik”, de ezzel egyidejűleg „korlátozza a magántőke szerepét is”.²³ A valóságban a mai tőkés állam leplezetlenül és nyíltan a legnagyobb fináncetőkés csoportok érdekeit valósítja meg. A munkásosztály harcát gyengíti, az osztályharc társadalmi szerepét csökkenti ez a revizionista felfogás azáltal, hogy az osztályharc alapvető célját a burzsoázia politikai hatalmának megdöntését felcseréli a hatalmi gépezetben való pozíciók, előnyök kivívásával.

A szocialista forradalom tagadása kifejezésre jut a forradalmi párt társadalmi vezetőszeropének elvetésében. A szocialista forradalom sikeres megívívásának legfontosabb feltétele a szervezett egységes marxista — leninista elmélettel felfegyverzett forradalmi párt vezetése. A nemzetközi munkásmozgalom, a szocialista forradalmak történetének gazdag tapasztalatai bizonyítják, hogy a szocialista forradalom győzelmét minden esetben erős, a széles tömegek mozgalmára támaszkodó és azt irányító-vezető marxista — leninista párt biztosította. A munkásmozgalom, a szocialista forradalom ügyének átmeneti vereségei sok esetben a párt meggyengítéséből vagy a forradalmi párt hiányából következtek be. Mindkét vonatkozásban szerzett tapasztalatokat a magyar munkásmozgalom is. Ezért tanúsítjuk és valljuk az 1957. évi moszkvai Nyilatkozat igazát, amely a szocialista forradalom megívívítésének általános törvényeként összegezte a munkásmozgalom tapasztalatai alapján a párt vezető szerepének szűkességességét a szocialista forradalomban.²³

A revizionisták minden vonatkozásban csökkentik a kommunisták vezető szerepét és annak jelentőségét a szocializmusért való harcban. Azt állítják, hogy a szocializmushoz spontán módon, a legkülönbözőbb, magukat szocialistának valló és nevező erők, többek között burzsoá nacionalista pártok, szakszervezetek nevelésével is el lehet jutni. „Elméleti szempontból helytelen és politikai szempontból ártalmas az a felfogás, hogy kommunista pártoknak monopóliumuk van a szocializmus felé haladás minden megnyilvánulási formájára, és a szocializmus csak velük és általuk jut kifejezésre.”²⁴ Milyen feladatokat szánnak a revizionisták a kommunistáknak, miután azt tanácsolják nekik, hogy ne törekedjenek a szocializmusért folyó harc vezetésére. A kommunisták és szocialisták erők — mondják — tudatosítsák és segítsék a „korszerű társadalmi folyamatok dinamikáját”, fejlődését. Segítsék eltávolítani „a spontán szocialista folyamatok kibontakozása útjában álló akadályokat”.

²² A JUKSZ programja. Forum Noviszád. 1958. 25. o.

²³ Lásd erről fentebb idézett Az emberiség békéjéért, jövőjéért. A szocialista országok kommunista és munkáspártjainak nyilatkozata. 1957. nov. 14—16. Kossuth.

²⁴ A JUKSZ programja. Forum Noviszád. 61. o.

Belévegyülve a „spontán evolúciós fejlődés áramába”, tereljék e folyamatokat szocialista célok felé stb. A mai reformizmus ideológiai képviselője, Strachey nyíltan elveti a forradalmi politikai harc, a Párt nevelésének szükségességét, és ebből a pozícióból kiindulva logikusan jelöli meg a munkásosztály „legfontosabb fegyvereként” a szakszervezeteket, „mert általuk lehet elérni a demokrácia gazdasági eredményeit”.²⁵ A revizionisták a párt vezető szerepét felcsérelték a szocialista erők határozatlan fogalmával. Így azután lehetővé válik, hogy egyes országok — például az USA — sajátos fejlődésére hivatkozva, Strachey-hez hasonlóan a szakszervezeteket tekintsék a szocializmus megvalósításáért folyó harc fő erejének. A szocialista erők laza fogalma lehetővé teszi a revizionisták számára, hogy elmosssák a különbséget a demokratikus és szocialista mozgalmak között, amivel megfosztják a munkásosztályt társadalmi-történelmi hivatása, sajátos osztálycéljai megvalósításának lehetőségétől. Különösen zavaróan hatnak e hamis nézetek a nemrég függetlenné vált, gazdaságilag fejletlen országokban, ahol a munkásosztály kifejlődésben van, és szocialista eszmei politikai tudatának kialakítása, tájékozódása a társadalmi jelenségek bonyolult szövevényeiben, önálló politikai taktikájának kialakítása csak szilárd, egységes marxista—leninista párt vezetése mellett lehetséges.

A mi korunkban különös jelentőségre tesz szert a demokratikus és szocialista célokért folytatott harc viszonyának marxista—leninista megvilágítása. A világban kialakult új erőviszonyok, a szocialista világrendszer befolyásának növekedése, a gyarmati rendszer szétesésének meggyorsulása, az antiimperialista demokratikus mozgalmak, különösen a békéért folytatott harc erőteljes kibontakozása új feltételek közé helyezi a demokratikus mozgalmak viszonyát a szocialista mozgalmakhoz. A politikai gyakorlat szükségleteinek eleget téve Lenin több mint 50 évvel ezelőtt a jobboldali opportunizmussal, majd „a baloldaliság” különböző formáival szemben sokoldalúan megvilágította a demokratikus és a szocialista mozgalmak kapcsolatát. Szükségesnek és fontosnak tartotta a kommunisták részvételét, vezető szerepének biztosítását e mozgalmakban, a szocialista feladatok megoldásával szoros egységben, azoknak alárendelve. A lenini tanok még inkább aktuálisak váltak korunkban, amikor is a demokratikus mozgalmak tartalma nem egyszerűen és nem okvetlenül burzsoá demokratikus. A megváltozott körülmények között a világ jelentős részén kibontakozó demokratikus mozgalmak már nemcsak antifeudális jellegűek, élük a legreakciósabb monopolista vagy azokat támogató csoportok ellen irányul. Korunk új feltételei között a demokratikus és a szocialista átalakulásért folytatott harc viszonyát az jellemzi, hogy a demokratikus és szocialista mozgalmak *közél kerültek egymáshoz*. A demokratikus népi mozgalmak a burzsoá monopóliumok agresszív bel- és külpolitikája elleni harcban szorosan összefonódnak a szocializmusért folytatott harccal. E mozgalmak jelentőségét növeli, hogy széles tömegeket fognak át, hiszen pl. a békéért, a leszerelésért folyó harc — a néptömegek életbevágó érdekeit fejezi ki. A különböző társadalmi rendszerű államok békés együttélésének megvalósítása az agresszív háborús törekvések leleplezése, visszaszorítása, a gyarmati rendszer felszámolása, a nemzeti függetlenség biztosítása, a politikai mozgalmak központi kérdésévé válik a mi világunkban. „A kommunisták a demokráciáért folytatott harcot a szocializmusért folyó harc alkotórészének tekintik”,²⁶

²⁵ Strachey: A jelenkori kapitalizmus. II. k. 20. o.

²⁶ A Moszkvai Értekezlet Nyilatkozata. Társ. Szemle 1960. 12. sz. 31. o.

hiszen a széles néptömegek érdekeinek megvédéséért folytatott mindennapos kitartó „harc közben végbemegy a tömegek előkészítése és megteremtődnek a kapitalizmus megdöntéséért, a szocialista forradalom győzelméért vívandó döntő csaták feltételei”²⁷ — állapítja meg a moszkvai értekezlet nyilatkozata. Az új körülmények között sokkal inkább létrejöhetnek a lehetőségek a demokratikus forradalmak szocialista forradalmakba való átnövésére, mint bármikor azelőtt. Mindebből következik, hogy a kommunisták, a munkásosztály feladata élére állni a demokratikus követelésekért folyó harcnak, önfeláldozóan harcolni a néptömegek érdekeiért, a demokratikus szabadságjogok védelméért és kiterjesztéséért, a békéért stb.

A munkásosztály forradalmi politikája elhatárolja magát a demokrácia és a demokratikus mozgalmakhoz való viszonyát illetően mind a reformista, revizionista állásponttól, mind a marxista álláspontot dogmatikus módon értelmező felfogástól. A marxizmus elveti a reformizmus és revizionizmus álláspontjait, amely a demokráciát és a demokratikus mozgalmakat öncélúvá teszi, és feloldják a szocialista mozgalmakat az általános demokrácia kibontakozásában. Valóságban feladják a kapitalizmus gazdasági és politikai rendszere teljes felszámolásának, a szocializmus megvalósításának célját. Az igazi marxista politika a demokratikus és szocialista mozgalmakat szoros kapcsolatukban kezeli, de nem mossa el a különbségeket e kettő között. A demokratikus mozgalmakban való részvétel során „a kommunisták állandóan erősítik tömegkapcsolatukat, emelik a tömegek politikai tudatosságának színvonalát, rávezetik a tömegeket a szocialista forradalom feladatainak és e forradalom végrehajtása szükségességének felismerésére”.²⁸ A forradalmi marxizmus nem úgy tekint a politikára, mint a gazdasági fejlődés folyamatainak egyszerű, ösztönös kiteljesedésére, ahogyan a reformizmus és revizionizmus teszi. A forradalmi politika feladata a szocialista forradalom előkészítése, e harc stratégiájának, taktikájának kidolgozása, a demokratikus és szocialista mozgalmak irányítása, vezetése a burzsoázia politikai hatalmának megdöntése a proletárdiktatúra kivívása érdekében. Mindez a burzsoá monopolista erőkkkel való éles harc formájában történik, s nem a gazdasági folyamatok spontán hatásának vagy a politikai demokrácia valamiféle kiteljesedésének az eredménye.

A dogmatikus, szektás nézetek lebecsülik a demokratikus mozgalmak szerepét az imperializmus gazdasági rendszeréből fakadó háborús törekvések, antidemokratikus tendenciák korlátozásában, felszámolásában. A dogmatikusok nem látják a demokratikus mozgalmaknak azt a közvetlenebb összefüggését a szocialista forradalmakkal, melyet korunk viszonyai hoztak létre. A demokratikus mozgalmak erősödéséből a szocializmusért vívott harc gyengülésére következtetnek, a béke biztosítását célzó politika és mozgalom számukra az agresszív imperialista politika igaz tartalmának elfedését, leplezését jelenti. E felfogás hívei nem hisznek a békés együttélés megvalósításának lehetőségében, mert nem ismerik fel azokat az új, állandóan növekvő erőket, amelyek a reakciós tendenciák ellenében hatnak. A valóságban az imperializmus szülte háborús törekvésekkel szemben áll a szocialista világrendszer társadalmi tényegét kifejező békepolitika, amely egyesülve a világszerte kibontakozó demokratikus erők harcával, képes megakadályozni az imperializmus háborús törekvé-

²⁷ A Moszkvai Értekezlet Nyilatkozata. Társ. Szemle 1960. 12. sz. 27. o.

²⁸ A Moszkvai Értekezlet Nyilatkozata. Társ. Szemle. 1960. 12. sz. 31. o.

seinek érvényesülését és kivívni a békés egymás mellett élés megvalósítását az államok viszonyában. A dogmatikus, szektás politika elszigeteli a szocialista forradalom erőt, gyengíti a kommunista pártok tömegbefolyását, szűkíti a munkásosztálynak más osztályokkal való szövetségét azáltal, hogy a tömegek mindennapi érdekeit képviselő demokratikus mozgalmakat elszakítják a szocialista forradalomért folytatott haretől. Míg a reformizmus és revizionizmus egyenlőségjelet tesz a demokrácia és szocializmus közé, és a fennálló demokráciát — némi javításokat feltételezve — szocializmusként tartja számon, a dogmatizmus mereven elválasztja a demokratikus mozgalmakat a szocialista forradalom feladaitól, és ezzel más módon ugyan, de akadályozza a szocialista forradalom megvalósulását.

Olyan körülmények között, amikor a szocializmus eszméje világszerte mind nagyobb tömegeket hódít meg, a szocialista világrendszer pedig a föld lakosságának több mint egyharmadát foglalja magába, a szocialista forradalom megvalósítása a kapitalizmusból a szocializmusba való átmenet a népek többsége számára aktuális feladattá vált. A marxista—leninista elmélet tisztaságának megőrzéséért a jobboldali opportunizmus, a revizionizmus, de minden másirányú ferdítéssel szembeni harc a szocialista forradalom győzelmének fontos feltétele.

ИЗВРАЩЕНИЕ ВЗАИМООТНОШЕНИЯ ЭКОНОМИКИ И ПОЛИТИКИ В ТЕОРИЯХ СОВРЕМЕННЫХ РЕФОРМИСТОВ И РЕВИЗИОНИСТОВ

Бела Весу

Марксизм многосторонне раскрывает взаимоотношения экономики и политики, выделяя внутри этого взаимодействия определяющую роль экономики. Представители современного реформизма нарушают это единство экономики и политики, возводя противоречие между ними: они утверждают, что решающим является политическое развитие, способное победить другую тенденцию, представленную экономическим развитием. На этой основе они оспаривают объективное действие экономических законов капитализма и говорят о том, что современная (буржуазная) демократия, мол, создаст возможность формирования социализма внутри капитализма эволюционным путем. В статье разоблачается апологетическая сущность этих взглядов и доказывается, что современные ревизионисты — хотя и другим путем — приходят к тому же заключению. В соотношении экономики и политики они вульгарно абсолютизируют определяющую роль экономики и, наконец, сводят ее к тому, что, якобы и развитие производственных сил и техники автоматически превращают капитализм в социализм.

Во второй части статьи дается критика извращенных взглядов реформизма и ревизионизма, прежде всего югославского ревизионизма, — на социалистическую революцию, диктатуру пролетариата и руководящую роль партии. Наконец, автор попытается раскрыть соотношение борьбы за демократические и за социалистические цели в современной стадии развития империализма, отмежевываясь как от взглядов реформистов и ревизионистов, так и от позиции догматизма.

REFORMIST AND REVISIONIST DISTORTIONS OF RELATIONSHIP BETWEEN ECONOMY AND POLITICS

Béla Vészi

Marxism gives a many sided explanation of the mutual relationship between economy and politics pointing out particularly the determinative character of economy. The representatives of modern reformism break the unity of economy and politics constructing a contradiction between the two categories. In their opinion the decisive factor is the political development, which, in our days, is able to overcome the other trend

represented by the economic development. Relying on these considerations they dispute the objective prevalence of the economic laws of capitalism and claim that modern (bourgeois) democracy is able to pave the evolutionary way for socialism within capitalist conditions. The article reveals the apologetic character of such trends and proves that modern revisionists — in a quite different way — arrive at the same results. Considering the relationship between economy and politics they vulgarly absolutize the determinative factor of economy, finally reducing it to an automatic transformation of capitalism into socialism by the development of productive forces and technique.

The second part of the article criticizes the distorted views of reformism and revisionism, especially those held by Yugoslav revisionism concerning socialist revolution, proletarian dictatorship and the leading role of the party. Finally the article gives a Marxist analysis on the conditions of struggle for democratic and socialist aims at the present stage of imperialist development, thus clearly delimiting itself from reformist and revisionist views referred to above, as well as from the dogmatic angle

A marxista szociológia és az empirikus társadalomkutatás

KULCSÁR KÁLMÁN

Közvéleményünk — a tudományos közvélemény jelentős része is — ma azonosítja a szociológiát az empirikus társadalomkutatással, sőt annak módszereivel vagy egyes technikai eszközeivel, pl. a kérdőív használatával. Jobb esetben ez az azonosítás a „specializált adatgyűjtés” fogalmában összefogott technikával dolgozó szaktudománynak tekinti a szociológiát, s így ismét nem többen az empirikus társadalomkutatásnál. Az ilyen felfogás azonban eleve leszűkíti a szociológiai vizsgálatok területét, és gyakran kétségessé teszi bármiféle tudományos eredmény elérhetőségét is. Ennek az azonosításnak, amelylyel elterjedtsége ellenére is vitába kell szállnunk, megvannak a maga társadalmi-történeti és ebből is fakadó tudományfejlődési okai. Az okok feltárása, a fejlődés egyes vonásainak megvilágítása közelebb vihet a probléma megoldásához, az empirikus társadalomkutatás helyének a marxista szociológiában való meghatározásához. Hangsúlyozni szeretnénk azonban, hogy nem kívánjuk érinteni a marxista szociológia tudományrendszertani problémáit, s az ezzel kapcsolatban kialakult vitát. Számunkra kiindulási pontként elegendő annak megállapítása, hogy a marxista szociológia művelése csak a marxista filozófia alapján történhet, érvényesítve annak materialista alapfelfogását és módszerét: a dialektikát. S ha a történelmi materializmust nem filozófiai, hanem társadalmi tudományként fogjuk fel, amely — mint Molnár Erik mondja — „a történeti tények legszélesebb talapzatára támaszkodik”, akkor világos, hogy a címben jelzett probléma a marxista szociológia bármilyen felfogásában is jelentkezik, hiszen a konkrétság követelménye magával hozza az empirikus kutatás problémáit is. Alá kell még húznunk azt is, hogy nincs szó a marxista szociológia és a polgári empirikus társadalomkutatás valamiféle közelítéséről. S ha szólunk is a polgári szociológia empirizálódásával kapcsolatos problémákról, az részint — mint látni fogjuk — a sajátos tudományfejlődési helyzetnek a követelménye, részben pedig a problémák történeti exponálásának igényéből, a polgári szociológiával szembeni — éppen a látszathasonlóság miatt is hangsúlyozott — kritikai szemléletből, végeredményben tehát alapproblémánk helyes megválaszolására való törekvésekből fakad.

Mindenekelőtt talán arra kell rámutatni, hogy az empirikus társadalomkutatásnak (módszereinek és technikájának) kizárólagos szociológiai módszerként való felfogása rendkívül elterjedt a polgári szociológiában, sőt a polgári társadalom közvéleményében is. Nem hiába jegyzi meg Lambrecht, hogy ha az ember a szociológiáról kialakult közvéleményt igyekszik meghatározni, minden valószínűség szerint az interjú módszerével és a közvéleménykutatás-

sal találkozunk, mint amelyek fő jellegzetességeiként élnek a köztudatban.¹ Ilyen közvélemény kialakulása, tekintettel a polgári szociológia tényleges fejlődési fokozataira, amelynek utóbbi lépcsőin egyre inkább a praktikus célokra irányuló empirikus kutatások helyezkednek el (az ellenkező irányba mutató kísérletezések eredménytelenségéről még beszélünk) — nem meglepő. Nem meglepő természetesen a polgári szociológia empirizálódása sem, hiszen fejlődése, keletkezésétől fogva — a társadalmi igényeknek is megfelelően — ebbe az irányba mutatott. E jelenség mellett azonban nem mehetünk el szó nélkül, s ha meg kívánjuk határozni az empirikus módszerek jelentőségét és hasznát a marxista szociológia számára, legalább egy-két jelentősebb fázisában be kell mutatnunk a polgári fejlődést is, amely lényegében a felvetett probléma történeti meghatározottságát, tehát a helyes megoldás első lépcsőfokát jelenti. A polgári szociológia fejlődésének „önarcképe” bizonyos fokig jellemző fázisokat állapít meg. Az amerikai szociológia egyik reprezentatív kiadványában Hoffsommer a szociológia fejlődésében négy szakaszt különböztet meg: 1. a „folk” jellegű gondolkodás és kép a társadalomról (tehát mondák, mesék, mitikus elképzelések részben a primitív népeknél, részben a régi civilizációkban); 2. a történetfilozófia; 3. a jóléti programokhoz kapcsolódó, illetőleg ilyen „társadalomjavító” céllal rendelkező elméletek; 4. a szociológia mint tudományos diszciplína.² Az utóbbi etap — szerinte — az ember társadalmi kapcsolatainak etikailag semleges tanulmányozását jelenti,³ s egyértelmű az empirikus társadalomkutatással. Ha az első szakasztól eltekintünk — s ezt joggal megtehetjük, mert a „folk” jellegű gondolkodás aligha mérhető a polgári szociológiához, amely meghatározott társadalmi-történeti viszonyok terméke — akkor a polgári szociológia szempontjából valóban elfogadhatjuk a társadalomról való gondolkodás első fázisaként a történetfilozófia eszméit. A történetfilozófia általános jellemzője — a polgári szociológusok szemléletében is — a társadalmi fejlődés szempontjának központi helye. A XVIII. század végének és a XIX. század első felének a polgári fejlődés által jellemzett társadalmában valóban a társadalom tudománya számára is megfogható módon fejeződött ki maga a társadalmi fejlődés. A társadalmi fejlődés ténye azonban, noha sokszor igen elvont formában és több áttételen keresztül, *értéket* is jelentett az említett kor történetfilozófiája számára, ahogyan alapvető társadalmi érdekből fakadó érték volt a feltörő polgárság számára is. A polgárság uralomra jutása után azonban a társadalmi fejlődés már nem jelentett egyértelmű értéket a polgári osztály számára, noha a kialakult polgári ideológiában még fontos helyet foglalt el. Így már Comte-nál a történetfilozófiától lényegesen eltérő társadalmi tartalommal és funkcióval keletkezett a polgári szociológia, mint a polgári társadalom korlátozott fejlődésigényének, s ezzel a polgári ideológiában még jelentős szerepet játszó fejlődés-gondolatnak összebékítése a polgári osztályuralom rendjével.⁴

Nagyon leegyszerűsítve ez a fejlődés tükröződik azoknak a polgári szociológusoknak a megállapításaiban, akik a szociológiát a történetfilozófiánál

¹ Lambrecht, Stefan: Die Soziologie. Aufstieg einer Wissenschaft. Ein Leitfadens für Praxis und Bildung. Stuttgart—Degerlock 1958. 165. o.

² Hoffsommer, Harold: The Sociology of American Life. Englewood Cliffs. 1958. 4. o.

³ Uo. 7. o.

⁴ L. erre: Kulcsár Kálmán: A jogszociológia problémái. Bp. 1960. 27. és köv. o. és Kulcsár K.: Emberi haladás, totális állam, és a szociológia. — Az MTA Állam- és Jogtudományi Intézetének Értesítője. III. köt. 2—3. sz. 1960. 320. és köv. o.

magasabb foknak tekintik. Ha például George Gurvitch azt írja, hogy „a történetfilozófia nem szűnt meg az emberiség jövőjét kutatni, anélkül, hogy valaha is objektív értékes eredményt elért volna”,⁵ ebben már hallgatólagosan benn van az a második megállapítás is — amelyet később Gurvitch ki is mond, hogy a szociológia viszont képes objektíve értékes eredmény elérésére.⁶ Természetes, hogy ez az objektíve értékes eredmény — ahogyan ezt a polgári szociológia útja bizonyítja — a polgári társadalom számára értékes eredmény, amelynek kezdettől fogva alaptendenciája — objektíve, tehát sokszor nem tudatosan, hanem a felszín alatt — a reformgondolat, a társadalomnak az adott osztályérdekek között való „javítása”. Ez lenne a harmadik etap, amelyre Hoffsommer a szociológia fejlődési fázisaként utal. Ez a jelleg azonban valóban az egész polgári szociológiát jellemző alaptendencia, amely csak felszíni módon jelentkezik másképpen a szociológiában, mint „tudományos” diszciplinában. Minőségi szempontból azonban ez az új megnyilatkozási forma ismét egy a polgári szociológiát egészében jellemző filozófiai alaptendenciát juttat kifejezésre, és pedig a filozófiai pozitivizmust. A pozitivizmus már Comte filozófiájában is központi helyet foglalt el, de a polgári társadalom fejlődése szükségszerűen a meztelen empirizmusig fokozta. Ez a filozófiai fejlődés a legszorosabb összefüggésben ment végbe a polgári szociológia társadalmi tartalmát jelentő alaptendencia fejlődésével. A társadalomalakítás, a társadalomjavítás eszméje a társadalomtudomány által ugyanis egyrészt a tőkés társadalom fejlődésének megfelelően kérdéssé tette a polgári ideológia több területének alapeszméit (pl. az emberi jogokat), másrészt a polgári tudomány korlátait és ellenőrzési lehetőségeit áttörő és kérdéssé tevő társadalmi fejlődés a szociológiát a maga pragmatikus jellegében is a közvetlen praktikus célok és így a kisebb társadalmi szervezeti egységek felé irányította. Ezt a fejlődést itt nem kísérhetjük részleteiben is nyomon — bizonyos elemeiben már fel is tárta a marxista szociológia⁷ — annyit azonban megállapíthatunk, hogy a polgári szociológia mai szinte teljes empirizálódása szükségszerű fejlődés eredménye.⁸ A teljes empirizálódás, amely a két világháború között, különösen az amerikai szociológiában

⁵ Gurvitch, George: La vocation actuelle de la Sociologie. Vers une Sociologie différentielle. Paris 1950. 20. o.

⁶ Itt és a következőkben Gurvitch elméletére csak röviden utalunk, közelebbi értékelése nem fér bele a tanulmány kereteibe. Remélhetően rövidesen mód nyílik arra, hogy a folyóirat hasábjain — ha csak egy munkáján keresztül is — bővebben foglalkozunk vele.

⁷ L. pl. Heyden, Günter: Historischer Materialismus und praktische Sozialforschung. — Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 1950. 5. sz. Huth, G. und Butter, W.: Die westdeutsche bürgerliche Soziologie und der Adenauer-Staat. Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 1960. 10. 11. sz. A magyar szociológiai irodalomban vö. Hegedüs András: A „mikroszociológiáról” és a „szociometriáról” — Magyar Filozófiai Szemle. Negyedik évf. 4. sz. 1960. és Kulcsár K.: A válságtudat újabb vonása a polgári szociológiában. — Valóság 1959. 5. sz.

⁸ Igen érdekesen mutatja be a szociológiai empirizmus fejlődését P. V. Young 1939-ben megjelent könyve (Scientific Social Surveys and Research. New York), aki a történeti elemzés alapján kétféle konkrét vizsgálatot különböztet meg: A társadalmi felvétel (survey) bizonyos körülhatárolt terület, közösség problémáinak felmérésére irányul és pedig gyakorlati, legtöbbször szociálpolitikai célokra (56–57. o.), míg a társadalmi kutatás (research) éppen nem gyakorlati célokat szolgál, hanem tudományos fogalomképzésre vezet. (61–63. o.) Ma már ilyen különbséget (bár hasonló igények időnként fel-fel bukkannak) aligha tehetünk. A praktikus célok érdekében végzett vizsgálatok csaknem általánosan uralják a mai polgári szociológiát, s az empirikus kutatások tudományos fogalomképzésre alig vezetnek.

vált egyre uralkodóbb tendenciává — bizonyos értékmentes objektivitás igényének leple alatt⁹ — a második világháború után szinte teljesen átjárta már a polgári szociológiát, elsősorban Amerikában és Nyugat-Németországban. Ennek a meztelen empirizmusnak tudományos tehetetlensége — bizonyos elsősorban praktikus eredményeken túl — ma már a polgári szociológusok egy része előtt is világos. Ez a felismerés az ún. „naiv” empirizmustól való távolodás igényében jut kifejezésre, amelyet egyes szociológusok máris valószínűságnak látnak,¹⁰ mások viszont (pl. Robert Merton vagy Talcott Parsons stb.) követelményként állítják a szociológia elé. A naiv empirizmus meghaladására irányuló kísérleteket sok tekintetben igen találóan jellemzi Klofač és Tlušti cikke a Voproszi Filozofii-ban: „Valamiféle általános elméleti megalapozásra irányuló kapkodó kísérleteknek már maga a ténye az empirikus szociológia válságáról tanúskodik. A legjelentősebb burzsoá szociológusok többsége tudja, hogy az empirikus vizsgálódások halmozása eddig egyáltalán nem vezetett az adatok várt „induktív akkumulációjához és integrációjához”, a társadalmi életre vonatkozó valamiféle értékes tételek kidolgozásához, amelyet szembe lehetne állítani a marxizmussal.”¹¹ Mindenesetre az empirikus szociológia krízise annyit eredményezett, hogy magának az empirikus kutatási módszernek a kérdése is polgári szociológia központi problémájává vált, s ez bizonyos vonatkozásban szempontokat adhat a marxista vizsgálódásnak is. Természetesen szó sincs arról — mint e kérdés megtárgyalásánál látni fogjuk — mintha a polgári szociológia egészében is, akárcsak megközelítően is helyes álláspontot tudott volna kialakítani az empiria és az elmélet viszonylatában, vagy akár a polgári szociológia mint tudomány elérkezett volna a Scheuch által már valószínűságnak tartott igény megközelítő teljesítéséhez. Világosan kitűnik ez pl. a nyugatnémet szociológiában egyre inkább vezető szerepet játszó René König álláspontjából is, aki a naiv empirizmus elleni minden hadakozása ellenére a szociológiát változatlanul empirikus, egyedi tudományként fogja fel.¹²

II.

A polgári szociológia empirizálódásának folyamata bizonyos mértékig választ ad arra, miért jelentkeznek nálunk is a szociológiát és a konkrét társadalomkutatást azonosító nézetek. A marxizmus kalsszikusainak példamutató szociológiai elemzése után — amelyekben a konkrét kutatások, a számszerűség, tehát az empiria és az elméleti kiindulások és következtetések valóban a legteljesebb egységet alkottak — a marxista szociológia, akár a történelmi materializmus következtetései is elsősorban deduktív jellegű megállapítások voltak, amelyek néhány dicséretes kivételtől eltekintve inkább csak a példázás céljából, ebből következően kevésbé rendszerezetten és ellenőrzötten használtak saját konkrét vizsgálatokból eredő tényanyagot, inkább támaszkodtak más,

⁹ Vö. *Znanięcki*, Florian: European and American Sociology After Two World Wars. — The American Journal of Sociology. Vol. LVI. No. 3. 1950. 217. o.

¹⁰ L. pl. *Scheuch*, E.: Methoden c. cikkét a Fischer Lexikon sorozat Soziologie (Herausg. von R. König, Frankfurt am Main. 1958.) kötetében, aki azt írja, hogy a modern társadalomkutatás a naiv empirizmustól éppen úgy eltávolodott, mint a metafizikus spekulációtól (190. old.).

¹¹ *Klofač* J.—*Tlušti*, V.: Az empirikus szociológia krízise. (oroszul) Voproszi Filozofii. 1960. 11. sz. 97. o.

¹² Vö. *König*, René bevezetését a Fischer Lexikon Soziologie c. kötetéhez 7. o.

szaktársadalomtudományok kutatási eredményeinek — egyesként nem elveendő — általánosításaira. A szociológia művelése az utóbbi néhány évben tehát elsősorban mint a konkrét, empirikus kutatások igénye vetődött fel. Ezeknek a konkrét kutatásoknak módszereit, helyesebben a technikáját a marxista társadalomtudományban — eltekintve a statisztika sajátos céljait szolgáló módszereitől és technikájától — sok tekintetben még nem dolgozták ki. Önként adódtak tehát a polgári szociológia bizonyos módszerei, még inkább kutatási technikája, amelynek a marxista dialektika módszertani elveinek keretein belüli felhasználását illetően az egész marxista filozófia és társadalomtudomány egyetért.¹³ A polgári szociológia kutatási technikájára irányult figyelem egyúttal egy olyan — mint kimutattuk — sajátos társadalmi-történeti és tudományfejlődési gyökerekből táplálkozó — felfogással találkozott, amely azonosította ezeket a kutatásokat magával a szociológiával. Szinte e tények további következményeként, az egyébként helyes és megokolt empirikus kutatások abszolutizálásával keletkeztek azok a nézetek, amelyek a marxista szociológiát is ilyen helytelen azonosításban szemlélik vagy szélsőséges megnyilatkozásban a történelmi materializmus empirikus verifikálását sürgetik,¹⁴ illetőleg az empirikus társadalomkutatás módszereit és technikáját magát tekintik szociológiának. Ezt a felfogást látszólag megalapozottabbá teszi a polgári szociológia empirizmusának a matematikával és a különböző metrikus technikával való kapcsolata. A polgári szociológiában jelenleg használatos matematikai képletek, formulák, függvények stb. ugyanis bizonyos mértékig valóban alkalmasak arra, hogy pontosan kifejezzenek, illetőleg megállapítsanak bizonyos összefüggéseket. A matematika pedig ezen túl is, körülbelül azon a szinten s azokon a korlátokon belül, ahogyan a statisztikában használatos (pl. a mintavételi eljárásnál, korrelációs számításnál, bizonyos valószínűségi számítások elvégzésénél stb.) nélkülözhetetlen a társadalom egészére vonatkozó kutatásoknál is, a marxista szociológiában is. Bár itt kell megjegyeznünk, hogy ezek a számítási módszerek stb. elsősorban mégis a szociológia számára (bizonyos mélységig és összefüggésekben) adatokat szolgáltató statisztika módszerei, s semmiképpen sem mindenható és mindent pótló módszerek. A marxista társadalomtudomány — teljes joggal — már keletkezésében is az egzakttság igényével lépett fel, és ezt az egzakttságot távolról sem a matematikai képleteken és formulákon alapuló számszerű bizonyítás alapozta meg, hanem a valóságos törvényszerűségek és társadalmi folyamatok helyes kifejezése. Ezek jelentős része nem foglalható matematikai képletekbe, s nem ábrázolható mindig matematikai pontosságú függvényekben sem — bár egy jelentős rész — különösen a gazdasági jelenségek és folyamatok, amelyekre a marxista szociológia végsősoron épít — ilyen módon is kifejez-

¹³ L. pl. *Kammari*, M. D. Die revisionistische Theorie über die „Befreiung“ der Wissenschaft von der Ideologie. — Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 1958. 705. o. *Kammari* és a kérdéssel foglalkozó más cikkek is rámutatnak azonban arra, hogy nincs érték- és elméletmentes módszer, és a marxista szociológia elméleti alapjai valamint alapvető módszertana hatással van a vizsgálati technika kialakítására is: Vö. *Huth-Butter* i. m. 1387 o. — *Heyden*: i. m. 530. o. A magyar irodalomban lásd erre: *Szántó Miklós*: 'Hozzászólás a szociológiai vitához. — Élet és Irodalom V. évf. 22. sz. (1961) 5. old.

¹⁴ L. pl. *Malewski*, A.: Der empirische Gehalt der Theorie des historischen Materialismus. — Kölnische Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Jahrg. 11. Heft. 2. 1959.

hetők. Mindez nem jelenti természetesen azt, hogy a marxista szociológiai vizsgálatoknál, különösen a konkrét adatfelvételeknél ne törekedjünk a lehetőségek határain belül számszerűségekre, s ne használjunk a pontosság érdekében matematikai képleteket, függvényeket stb. De igenis jelenti, hogy ne elégedjünk meg ennyivel, mert a mennyiségileg kifejezhető összefüggések és tulajdonságok a valóságnak csak egy részét alkotják, amelyeken szükségképpen túl kell lépni a marxista szociológiában.

A polgári szociológia egzaktság-igénye viszont eddigi történelme folyamán mindig a természettudomány módszereinek vagy sokkal inkább kifejezéseinek és tudományos szóhasználatának kritikátlan átvételében jutott kifejezésre. Utalhatunk itt a múlt század és a századforduló ún. természettudományos szociológiájának torzszüleményeire,¹⁵ a XX. századi szociológia üres „matematikai” formalizmusára vagy napjaink matematikai és geometriai empirizmusára, amelynek célja éppen a szociológia „természettudományi” egzaktságának megalapozása.¹⁶ Ez a szemlélet egyszerűen megfelel a polgári társadalomtudományban egyébként is kifejezett formalisztikus tendenciának, amely — amennyiben általános összefüggéseket kutat — csak formalisztikus igénnyel teszi ezt, másrészt a kis társadalmi egységek vizsgálatánál bizonyos praktikus eredményekkel jár. Nem véletlen, hogy az empirikus társadalomkutatás, amelynek fejlődése bizonyos praktikus célok elérésével függött össze a polgári szociológusok véleménye szerint is,¹⁷ ma nemcsak tartalmában, de nem egy szerző tudományos felfogásában is azonos a gyakorlati társadalomkutatással.¹⁸

A praktikus célok követése önmagában természetesen még nem tudománytalan. Éppen a marxizmus volt az, amely már Marx ismert Feuerbach-téziseiben az egész filozófiai gondolkodás elé gyakorlati célt tűzött, a világ megváltoztatását, s amely számára a gyakorlat a megismerés célja és egyben helyességének kritériuma is. A gyakorlat azonban a marxizmus számára a fenti, filozófiai értelemben vett gyakorlat, amely ilyképpen végső soron kisebb momentumaiban is része a világ megváltoztatásának, a szociológia szempontjából a tudományos társadalomalakításnak. A polgári értelemben vett gyakorlati társadalomkutatás azonban a kis egységek vizsgálatában általában üzleti vagy pártpolitikai célokat követ. Így van ez a kibontakozó iparszociológiá-

¹⁵ Mint pl. Carey nézete, amely szerint az ember a társadalom molekulája, és a társulás a molekuláris gravitáció egyik módja vagy a „társadalmi mechanika” híveinek elmélete, mely azt próbálta kimutatni, hogy minden szervükkel és materiális elemükkel olyan rendszert alkotnak, melyek a fizikai mechanika törvényeinek vannak alávetve. W. Ostwald a híres energetikus pedig az energetikából kívánt alapvető elveket levonni a társadalomtudomány számára. A magyar Méray Horváth Károly a biológiai organizmussal tekintette azonosnak a társadalmat, kijelentvén pl., hogy „organikus szempontból teljesen ugyanazonos dolog az ősi sejtszerveződés és az ősi emberi társas szerveződés”. (A társadalomtudomány, mint természettudomány. Bp. 1912. 9. o.) S számos hasonló példát idézhetnénk még.

¹⁶ L. erre a Lazarsfeld P. által szerkesztett gyűjteményes munkát *Mathematical Thinking in the Social Sciences*.

¹⁷ Erre utal pl. Könyg René is, aki a szociológiai empirizmust olyan praktikus politikai törekvésekkel hozza összefüggésbe, mint a New Deal vagy a háború folyamán konkrét katonai célokra készült nagy felmérő munka, az *American Soldier*. (Das Interview. Formen Technik, Auswertung. Köln, 1957. 15–16. o.) Gyakorlati célokhoz köti az empirikus társadalomkutatás fejlődését Lambrecht is, nevezetesen a kereskedelmi piac- és közvéleménykutatás igényeihez. (Lambrecht: i. m. 56. o.)

¹⁸ L. pl. Könyg: *Das Interview* . . . 82. o. vagy Lambrecht: i. m. 55. o.

ban,¹⁹ amely konkrét üzemszervezési, üzemvezetési szempontokhoz kapcsolódik vagy a közvéleménykutatás egyre jobban burjánzó sokféleségében, amelyek konkrét politikai vagy üzleti vonatkozásai magát az egész polgári közvéleménykutatást átszövik, sőt kiváltják.²⁰ A polgári gyakorlati társadalomkutatásnak mint szociológiának ilyen pragmatikus jellege²¹ már eleve megakadályozza az adott gyakorlati célon túlmenő tudományos megismerést — ha el is tekinthetnénk a polgári szociológia osztálymeghatározottságában kifejezésre jutó korlátoktól. Az elmondottakból azonban paradox módon éppen az következik, hogy a marxista társadalomtudomány a polgári szociológia eredményeiből, az ilyen típusú konkrét vizsgálatok anyagát és módszereit hasznosíthatja, ugyanis ezek a praktikus célok megkövetelnek bizonyos (ha a társadalmi összefüggésekbe be nem is állított) tényfeltárást.

Kérdés, hogy a szociológiai empirizmus társadalmi-történeti tartalma feltárásanak eredményeképpen el kell-e utasítanunk a konkrét, az empirikus-társadalmi vizsgálatokat, az ilyen vizsgálatok technikáját? Ezzel a kérdéssel függ össze az a további, röviden már vázolt probléma, hogy marxista szociológia használhatja-e a különböző matematikai és metrikus módszereket? Ha fentebb a kis társadalmi egységek a polgári szociológiában észlelhető empirikus kutatásának marxista szempontból való hasznára utaltunk, világos a további következtetés is, amely szerint a marxista szociológia empirikus kutatásai még inkább hasznosak. Sőt, előrebozsáthatjuk, *a marxista szociológia nem nélkülözheti a konkrét társadalmi folyamatok, egységek stb. empirikus kutatását sem.* Hangsúlyozzuk azonban, hogy *a marxista szociológia nem azonosítható az ilyen kutatásokkal.* További feladat tehát az empirikus társadalomkutatás helyének kijelölése a marxista szociológiában.

Ezt az álláspontot, tehát az empirikus társadalomkutatás szükségességét — de korlátait is — a marxista szociológiában a társadalom jelenségeinek, folyamatainak természete alapozza meg. Az általános — különös — egyes dialektikus viszonya ugyanis a társadalmi jelenségekben és folyamatokban is maradéktalanul megnyilvánul. Az egyedi társadalmi jelenségben — természetesen különböző fokozatokkal — felismerhetők a társadalom általános törvényszerűségei is, amelyek a konkrét társadalmi alakulatnak, mint különösnek közvetítésével jutnak érvényre. Ebben a relációban az egyedi és a különös sajátosságai szintén jelenségként, illetőleg egyes jelenségek vonásaiként jelentkeznek, és pedig minél inkább megközelítjük az egyedi jelenséget, annál inkább hangsúlyozódnak azok a vonások, amelyek a felületi vizsgálat előtt a lényegét, az általános tükröződését el is rejthetik. Ez azonban csak a probléma egyik aspektusa. Előfordulhat, hogy az egyedi társadalmi jelenségekben világosan felismerhetők a társadalomra vonatkozó általános törvények a konkrét társadalmi ala-

¹⁹ Vö. Hegedüs András: i. m. 558, 577. o. Csak utalni kívánunk itt még Heyden igen figyelemre méltó álláspontjára, aki szerint a polgári szociológia e praktikus empirizálódása vezetett oda, hogy ma már lényegében nem szociológiáról van szó, hanem csak „iparszociológiáról”, „mezőgazdasági szociológiáról”, „az ifjúság szociológiájáról”, „családszociológiáról” stb. Hiányzik tehát a társadalomnak mint egésznek szemlélete, a társadalom ennek folytán olyan kis egységekre bomlik szét a kutatásban, amely mögött már eltűnik a monopolkapitalizmus rendszere (Heyden G.: i. m. 527—528. o.)

²⁰ Vö. Kulcsár Kálmán: A közvélemény és összefüggése a demográfiai tényezőkkel. — Demográfia. 1960. 4. sz. 335. o.

²¹ Az említett pragmatizmus nemcsak ideológiai pragmatizmus — erre a jellegére Klofač és Tlušti idézett tanulmánya is rámutat — (96. o.), hanem gyakorlati, konkrét szervezési-politikai stb. tevékenységgel összefüggő pragmatizmus.

kulatnak megfelelő megjelenésben, sőt az egyedi társadalmi jelenségekből lehet (és kell) következtetni az általános felé. A társadalmi jelenségek konkrét vizsgálata tehát a megfelelő vizsgálati módszerek alkalmazása esetén az általános vonások felismerésére vezethet. Ahogyan Szigeti József egy sikerült példával mondotta: „...ha helyesen értelmezzük az egyest, akkor ebben az egyesben benne van az általános, ha a mezőtúri termelőszövetkezetet 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.”²² Több, megfelelően kiválasztott egyes társadalmi jelenség — a példa esetében kisebb társadalmi szervezet — vizsgálata megkönnyíti az individuális vonások felismerését és a lényegtől való elválasztását. Tiszta empirikus kutatással azonban a társadalmi jelenségekben tükröződő általános vagy akár annak különös megjelenése legtöbbször nem ismerhető fel. Lenin a hegeli logikát elemezve rámutatott arra, hogy „a jelenség, a valóság *valamennyi* oldalának *összessége* és ezek (kölcönös) *viszonyai* s ebből tevődik össze az igazság.”²³ *A jelenség egyediségének megragadása, leírása, bizonyos összefüggéseinek számszerű feltárása azonban még nem adja meg a jelenség lényegét.* A felszínen megragadható vonások, viszonyok bizonyos osztályozása, a lényeg megismerését lehetővé tevő vonások elkülönítése, ezeknek a vonásoknak a nagyobb összefüggésekbe való beállítása vezethet csak magának a jelenségnek adaequat megismerésére, tehát az izolált részvalóság helyett a jelenség társadalmi lényegének megismerésére. A marxista szociológiának azt a sajátosságát, amelynek folytán képes erre a teljes valóságismeretre, Lenin kritériumként emelte ki a polgári szociológia alapvető szubjektív jellegével szemben. „Addig (a marxizmusig, K. K.) a szociológusok a társadalmi jelenségek bonyolult hálózatában nem igen tudták megkülönböztetni a fontos jelenségeket a nem fontosaktól (ez a szubjektivizmus gyökere a társadalomtudományban) és nem tudták megtalálni az elkülönítés objektív kritériumát. A materializmus teljesen objektív kritériumot szolgáltatott, minthogy kiemelte a „termelési viszonyokat” mint olyanokat, amelyek a társadalom szerkezetét alkotják, és lehetővé tette, hogy alkalmazzák ezekre a viszonyokra az ismétlődésnek azt az általános tudományos kritériumát, amelyekkel kapcsolatban a szubjektivisták, tagadták, hogy alkalmazható a társadalomtudományban. Amíg ideológiai társadalmi viszonyokra szorítkoztak (vagyis olyan viszonyokra amelyek kialakulásuk előtt az emberek tudatán mennek át) — a különböző országok társadalmi jelenségeiben nem vehettek észre ismétlődéseket és szabály szerűségeket, s tudományuk legjobb esetben csak e jelenségek pusztá leírása, nyersanyaggyűjtés volt.”²⁴ Ezt a lenini gondolatmenetet továbbfolytatva arra is rá kell mutatnunk, hogy az objektív kritérium alkalmazásának hiánya fordított előjellel is hamis következtetésre vezet, azaz a felületre hasonló társadalmi jelenségek két vagy több társadalmi-gazdasági formációban való megjelenése folytán hamis azonosításra. Egyszerű példával világíthatjuk meg az elmondottakat. Ma már csaknem általánosan ismert, hogy társadalmi-gazdasági rendszerünk konkrét hazai megjelenésének (de jó néhány más szocialista

²² Szigeti József összefoglalása az MTA Filozófiai Főbizottsága és Filozófiai Intézete által rendezett ankéton. L. „A hazánkban folyó szociológiai kutatások helyzete és időszzerű problémái.” — Magyar Filozófiai Szemle. Negyedik évf. 4. sz. 1960. 628. o.

²³ Lenin Filozófiai füzetek. Bp. 1954. 172. o.

²⁴ Lenin Művei. I. köt. Bp. 1951. 136—137. o.

országban is) egyik jellemző vonása a nagyarányú ún. vándormozgalom. (Pl. 1957-ben 1000 lakosra 91,9 települések közti lakóhelyváltozás jutott. Ez már maga is igen nagy mozgást mutat, s ehhez járul az a további mozgás, amely azoknak a munkavállalóknak ún. ingavándorlásából adódik, akik naponta vagy hetente más településekről járnak be munkahelyükre.) Ezt az igen jelentős társadalmi mozgást eddig csak statisztikai eszközökkel mérték (s így is csak 1955 óta), így nem ismerjük pontosan szociológiai jellemzőit. Bizonyos általánosstatisztikai adatok (amelyeket egy-két konkrét megfigyelés is megerősít),²⁵ azt jelzik, hogy ez az ún. vándorlás másik, vertikális irányú mozgással is összefügg, azaz kifejeződik benne a társadalmi osztályátrétegződése is. Más népi demokratikus társadalomban lefolyt egyes vizsgálatok, adatok stb. is azt mutatják, hogy ez a kettős jelenség — ha nem is méreteiben — de ebben a társadalmi formációban általánosnak tekinthető.²⁶ Hogy ennek a kettős irányú mozgásnak társadalmi tartalmát, más jelenségekkel való viszonyát, más társadalmi jelenségekre és folyamatokra gyakorolt hatását pontosan megismerhessük, s ennek folytán jelentőségét is felbecsülhessük, magának e mozgásnak statisztikai adatokban is jelentkező kontúrjain túlmenő empirikus kutatásokat, sokirányú konkrét felmérést kell elvégezni. Az ilyen empirikus vizsgálatok által rajzolt kép azonban önmagában tartalmatlan lenne, ha itt megállanánk, s nem kapcsolnánk össze a vándorlás és az átrétegződés mozgását a szocialista társadalom kialakulásának általános fejlődési menetével, végső soron tehát a termelési viszonyok átalakulásával. Az a tény ugyanis, hogy az emberek lakóhelyüket változtatják, sőt, hogy ez a lakóhelyváltoztatás (elsősorban a faluból a városba való mozgásban) legtöbb esetben, kisebb nagyobb társadalmi általánossággal együttjár valamilyen foglalkozási átrétegződéssel is, általában felismerhetőszinte az egész világon.²⁷ Noha e mozgásnak felszíni jelenségei sok esetben, bár nem minden vonásukban két különböző alapvető társadalmi formációban, pl. a szocializmust építő s a kapitalista társadalomban hasonlóak vagy éppen azonosak is lehetnek, a jelenségek mögött levő lényegi tartalom különbözik. Mindkét társadalomban a társadalom alapvető jellegzetességei jutnak kifejezésre a mozgásban. A jelenkori kapitalizmusban éppen ezért — ahogyan erre egyébként kifejezetten vagy a tények elismerésével, bár az alapvető társadalmi viszonyokkal való kapcsolat feltárása nélkül, maguk a polgári szociológusok is utalnak²⁸ — a nagyfokú mobilitás a társadalom dezorganizációs folyamatának egyik lényeges vonása. A szocializmust építő társadalmakban viszont,

²⁵ L. erre: *Kulcsár K.*: — *Nozdroviczki M.*: A társadalmi átrétegződés és a vándorlás összefüggésének néhány kérdése Bélapátfalván. Demográfia 1958. 2. sz.

²⁶ L. pl. *Teppicht, J.*: L'étude des transformations de la société polonaise contemporaine. — Bulletin International des Sciences Sociales. Vol. IX. No. 2. 1957.

²⁷ *Bolte, K. M.* nyugatnémet szociológus munkája (*Sozialer Aufstieg und Abstieg. Eine Untersuchung über Berufprestige und Berufsmobilität Stuttgart, 1959*) sok tekintetben (bár értékes eredményei is vannak) szép példája a formális és szubjektív felméréseken alapuló elemzésnek. Bár megállapítja, hogy a társadalom mobilitásában is a társadalmi viszonyok változásai fejeződnek ki, de magát a mozgást egy meglehetősen szubjektív ismérveken alapuló presztizsskálán felépült felmérő munkára alapozza csupán.

²⁸ L. pl. *Tappan, P. W.*: *Juvenile Delinquency*. New York. 1949. — 163. o. vagy az USA California állama által kiküldött vizsgálóbizottság jelentését, amely a californiai vándorló mezőgazdasági idénymunkások szörnyű viszonyait nem egy vonatkozásban jelölte meg kriminogén tényezőkként, kifejezvé, hogy az államban észlelhető nagyarányú migráció a társadalmi dezintegráció lényeges eleme. (State of California: Final Report of the Special Crime Study Commission on Social and Economic Causes of Crime and Delinquency. Sacramento Cal. 1949. 11, 17, 35—37. o.)

ha bizonyos bizonytalansági tényezőket jelent is a társadalom életében, illetőleg — bár távolról sem olyan mértékben, mint a tőkés társadalomban — együtt jár ilyen jelenségekkel (pl. hatása van a bűnözésre, a válások alakulására stb.)²⁹ lényegében pozitív irányú, az új társadalom fejlődése bizonyos időszakának megfelelő folyamat.

A példából világos, hogy a társadalmi folyamatok csak a felszíni jelenségeket, a közvetlenül adott összefüggéseket feltáró empirikus vizsgálatokkal nem érthetők meg, ahogyan nem ragadhatók meg a maguk sokszínű konkrétságukban ilyen vizsgálatok nélkül sem. A kettő dialektikus egységét aligha tudnánk jobban kifejezni, mint ismét Lenin szavaival: „Az eleven szemlélettől az absztrakt gondolkodáshoz és *ettől a gyakorlathoz* — ez az *igazság* megismerésének, az objektív realitás megismerésének dialektikus útja.”³⁰

III.

A lenini idézet — azt hisszük — világossá teszi, hogy a marxista szociológiában az empirikus kutatásnak nem valamiféle verifikáló jelentősége van, ahogyan az elmélet sem a hipotézis funkcióját tölti be, mint a polgári szociológiában. A kettő viszonyának ilyen beállítása ugyanis csaknem általános a jelenkori polgári szociológiában, s — ahol és amennyiben — egyes kutatók meg kívánják haladni ezt a szokványos relációt, a kérdésfeltevés továbbra is jellemzően pragmatikus marad. Ez a pragmatikus kérdésfeltevés úgy fogalmazható meg, hogy mit jelent a szociológiai elmélet az empirikus kutatás számára, mi a haszna az elméletnek a konkrét, legtöbbször praktikus társadalomkutatásban.³¹ Ma már aligha találunk olyan álláspontot, amely teljesen elutasítaná az elmélet hasznát az empirikus társadalomkutatásban, noha Reigotzki helyesen jegyzi meg: van még bizonyos kétség a szakirodalomban, hogy lehetséges-e egyáltalán valamiféle összefüggés az empiria és a társadalomtudományi elmélet között.³² Ez a kétség azonban inkább az elmélet képviselői részéről nyilvánul meg, éspedig az empirikus kutatások haszna tekintetében az elmélet fejlődése szempontjából. Az ilyen kétségek sem jelentik az empiria teljes elutasítását, csak az ésszerű korlátok bizonyos felismerését, s különösen verifikáló erejének és lehetőségeinek fenntartással való fogadását.³³

²⁹ Ld. pl. *Kulcsár K.*: Demográfiai tényezők jelentősége a bűnözésben II. — Demográfia 1960. I. sz. 48. és köv. old., vagy *Kulcsár K.*: A válás és a társadalom. — A válás. Bp. 1957. 102—106. o.

³⁰ *Lenin* Filozófiai füzetek. 147. o.

³¹ Kifejezetten ilyen szempontból tárgyalja a kérdést pl. *Bensman, Joseph—Vidich, Arthur*: Social Theory in Field Research. — American Journal of Sociology. Vol. LXV. No. 6. 1960. A szerzők egy konkrét felmérő munka során nyert tapasztalatok alapján elemzik a különböző szociológiai elméletek szerepét és hasznát az empirikus társadalomkutatásban. De ilyen pragmatikus szempontból jelöli meg az elmélet szerepét *Merton, R. K.—Kitt, A. S.* tanulmánya (Contributions to the theory of reference group behavior. — Continuities in Social Research. Ed. by *Merton R. K.—Lazarsfeld, P. F.* Glencoe Ill. 1950.) is, amikor arról beszél, mennyire segítheti elő az elmélet az empirikus ténykutatások eredményeinek „jósló” értékét. (I. m. 40. o.)

³² *Reigotzki, Erich*: Soziale Verflechtungen in der Bundesrepublik. — Elemente der sozialen Teilnahme in Kirche, Politik, Organisationen und Freizeit. Tübingen 1956. 3. o.

³³ *Reigotzki* pl. megjegyzi, hogy a szellemtudományi szociológia empirikus adatok útján közvetlenül nem érhető el, tehát közvetlenül nem verifikálható és nem cáfolható. Az is megfelel a valóságnak — mondja továbbá — hogy az empirikus társadalmi elmélet

A már említett pragmatikus kérdésfeltevésből következik, hogy maga a kutatás folyamata is csak eszköz legtöbbször bizonyos gyakorlati kérdések megválaszolására. Ezeket a kérdéseket hipotézisek formájában fogalmazzák meg, amelyeket ezután a kutatás folyamata igazol vagy megcáfol. Az elmélet tehát itt mint hipotézist alkotó eszköz jelentkezhethetne, ha a hipotézisek ténylegesen elméleti munka következményei lennének. A polgári szociológiában azonban nincs egyetértés a hipotézis jellegét illetően. König pl. nagy szerepet tulajdonít a „hipotézist teremtő” fantáziának, amely a közvetlen hétköznapi társadalmi adottságokon nyugszik³⁴ — s ez meg is felel König gyakorlati célú kutatásfelfogásának. Lieber pedig, bizonyos kárhozzátással az empirikus társadalomkutatás felé — részben Königre is hivatkozva —, egyenesen el is választja a hipotézist az elmélettől, hangsúlyozva az előbbi pragmatikus-technikai jellegét, amely a tényleges—egyedi jelenségekre korlátozza. Meg is jegyzi azonban, hogy ily módon az empirikus társadalomkutatás tiszta tényszerűség, és csak szociológiailag jelentéktelen részleteredményeket produkálhat.³⁵ Lieber kritikáját azonban mások úgy próbálják kivédeni, hogy kifejezetten vállalják: az empirikus társadalomkutatás nemcsak elméletileg hasznosítható, de csupán gyakorlati szempontból fontos és pontos tényeket is szállít.³⁶ Hozzátehetjük: elsősorban ezeket szállítja, és pedig a szűken lehatárolt üzleti és politikai események gyakorlata számára.

A hipotézisnek ilyen elméleti instrumentumként való felfogása, egyben az elmélet ilyen leszűkítése az egyik, az elterjedtebb vonal. A másik vonalat — amint erre már utaltunk — a meztelen empiria meghaladásának igénye hozta létre. Ez már nagyobb jelentőséget tulajdonít az elméletnek a konkrét kutatásokkal összefüggésben, azonban még mindig leszűkíti egyes társadalmi folyamatok tanulmányozására. A már idézett Albert cikkében olvashatjuk, hogy a szociológiai elmélet nem fogja át szükségképpen az „egész társadalmat”, hanem közbenső elméletekre is szükség van és ez utóbbit azonosítja a „hipotézissel”.³⁷ Ennek a „közbenső elméletnek” vagy „középfokú elméletnek” fogalma az újabb amerikai szociológia terméke, és pedig abból a már említett törekvésből fakad, amely a tiszta empiria meghaladására irányul. Ennek az áramlatnak egyik vezéralakja Robert Merton amerikai szociológus, akinek elmélete igen nagy hatást gyakorol a polgári szociológia egészére. Nincs itt helyünk arra, hogy részleteiben tárgyaljuk, csupán a felvetett kérdéssel kapcsolatos álláspontjához szeretnénk néhány megjegyzést fűzni. Merton szerint teljes szociológiai rendszer megalkotása, amely magában foglalná és rendszerezné az eddigi kutatási eredményeket, semmit sem ígér. Nem várhatjuk a szociológia Einsteinét, mikor még a Keplere sem született meg: „A fő feladatunk ma olyan speciális elméletek alkotása, amelyek alkalmazhatók az adatok

ma még nem fejlődött ki annyira, hogy empirikus adatokból kiindulva elméleti megállapításokhoz lehetne eljutni. (i. m. 4. o.) Lieber Joachim pedig kifejti, hogy az empirikus társadalomkutatás azt a funkciót, amit szinte vita nélkül tulajdonítanak neki, tehát, hogy önkritika legyen a szociológiában és a szociológia számára, képtelen ellátni, ha a naiv empirizmus zászlaja alatt marad. (Der Erfahrungsbegriff in der empirischen Sozialforschung. — Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie. XLIII/4. 1957. 429. o.)

³⁴ König, René: Das Interview. 25. o.

³⁵ Lieber: i. m. 500 o.

³⁶ Albert, Hans: Soziologie und empirische Sozialforschung. — Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie. XLIV/2. 1958. 255. o.

³⁷ Albert: i. m. 256. o.

bizonyos lehatárolt részére.”³⁸ Ilyen elméletek példájaként említi az osztálydinamika, a társadalmi mobilitás elméletét, a csoportkénszser konfliktusairól kialakított elméletet stb. Ezeknek a „középfokú” elméleteknek a célja tehát egy bizonyos társadalmi jelenségnek az empirikus úton gyűjtött adatok alapján való magyarázata. Merton — Talcott Parsons szisztematikus elméleti kísérletezésével foglalkozva — maga utal arra, hogy az ilyen jellegű elméletek, bár bizonyos absztrakciót jelentenek, közelebb állanak a tényleges szociológiai megfigyelésekhez. Ezek olyan elméletek, amelyek közbensőkként értékelhetők a megértést szolgáló analitikus sémák és a részletezett, a mindennapi munkát szolgáló hipotézisek között.³⁹ Néhány kivételtől eltekintve (pl. a már említett Parsons) legfeljebb eddig jut el a polgári szociológia az empirikus és elméleti kutatás összefüggésének problémájában. Ez azonban csak látszateredmény a pusztán empiriához képest, mert ezek a közbenső elméletek még nem teszik lehetővé a társadalmi jelenségek tartalmi megértését. Az ily módon keletkezett hamis magyarázatokra egyik legjobb példa a Merton által is hivatkozott osztályprobléma vizsgálata a polgári szociológiában. A polgári, különösen nyugatnémet szociológiában kialakított rétegelmélet pl., amely az osztálytagozódás marxista elméletével szemben másodlagos ismérvek alapján próbálja a társadalmat rétegekre osztani, jellegzetesen magán viseli az ilyen „középfokú elmélet” minden hiányosságát. Ebből a szempontból igen szerencsésen bírálja Günter Heyden ezeket a kísérleteket a *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* c. folyóiratban megjelent cikkében,⁴⁰ Heyden rámutat arra, hogy azok az ismérvek, amelyek alapján a rétegezést végezték, mint pl. nevelés, lakókörnyezet, autómárka, telefonéim stb. — annyira szubjektíven és önkényesen kiválasztottak, hogy csak szubjektív meghatározásokat eredményezhetnek. Világos tehát, hogy az ily módon alkalmazott fogalmak és azok tartalma csak olyan elméletet produkálhatnak, amely nem nyújthat többet a társadalmi jelenség felszínes megragadásánál, amely a jelenségek közti sokrétű viszonyoknak csak egy vagy legfeljebb néhány legkevésbé jelentős vonását tárja fel. Az egyes társadalmi jelenségeknek az egész társadalom összefüggéseiből kiszakított — akár empirikus úton szerzett tényadatokkal való — magyarázata nem tárhatja fel a jelenség lényegét és a társadalom egészében való funkcióját. A marxista szociológia, amely leglényegesebb momentumában — a társadalmi termelésben elfoglalt helyében, a termelőeszközökhöz való viszonyában — ragadja meg az osztályt mint társadalmi jelenséget, ezzel már feltárja a nagy társadalmi összefüggésekben betöltött helyét és funkcióját is. A marxista osztályfogalmon alapuló további empirikus kutatások éppen ezért valóban további — a társadalmi valóságot hűen tükröző — eredményeket tesznek lehetővé.

A „középfokú elméletek” tehát — noha vezethetnek bizonyos értékű — elsősorban a már jellemzett gyakorlati célok elérésére alkalmas — eredményekre, alkalmatlanok a társadalom egész mozgásának felismerésére, de ennek következtében az egyes részjelenségek lényegének megteremtésére is. Ezzel a teljesen világos tétellel szembeni állásfoglalás szükségképpen maga után vonja azt a további következtetést, hogy a társadalmi jelenségek, folyamatok egymástól

³⁸ Merton, Robert K.: *Social Theory and Social Structure*. Rev. ed. Glencoe Ill. 1957. 9. o.

³⁹ Merton, Robert K.: *The Role-Set: Problems in Sociological Theory*. — *The British Journal of Sociology*. Vol. VIII. No 2. 1957. 108. o.

⁴⁰ Heyden: i. m. 531—532. o.

elszigeteltek, a társadalom mint egész nem funkcionál, illetőleg a társadalom részei funkciójuk folytán sem függenek össze. S valóban, lényegileg ez Mertonnak a társadalomtudományi funkcionalizmus értékelésével kapcsolatban kifejtett felfogása is, amely lehetővé tette a „középfokú elméletek” teóriájának kifejlesztését is. Ismeretes, hogy a polgári társadalomtudományban elterjedt ún. funkcionalizmus (különösen egyes jogelméleti irányokban s elsősorban a társadalmi antropológiában) abból indult ki, hogy — amint azt Malinowski megállapította — a kultúrát egészként kell felfogni, amelyben a civilizáció minden típusában minden szokásnak, anyagi tárgynak, eszmének, hitnek megvan a maga lényeges funkciója, amely a „működő egész” feloldhatatlan részét képezi.⁴¹ A funkcionalizmus alapvető korlátai a történelmi materializmus dialektikus módszerével összehasonlítva kétségtelenül szembetűnőek,⁴² s az is világos, hogy a polgári társadalomtudományok nem egy képviselője is joggal bírálja fogyatékoságait. Ám ez a bíráló önmagában is jellemző lehet a bírálóra magára, illetőleg elvi álláspontjára. S éppen ez a helyzet Mertonnak a funkcionalizmussal kapcsolatos értékelésével is. Ebből az értékelésből bennünket most csak annyi érdekel, hogy Merton előtt kétséges a társadalomnak mint funkcionáló egésznek a léte, helyesebben tagadja, hogy az egyes társadalmi jelenségek funkciójuk folytán is úgy függenének össze, hogy egészet alkotnának. Ahogyan megfogalmazza: „Nem csak a funkcionáló egész posztulátuma mond gyakran ellent a tényeknek, de ennek a posztulátumnak kevés a heurisztikus értéke is, mert az analízis figyelmét elvonja az adott társadalmi vagy kulturális jelenség (szokás, hit, magatartási minta, intézmény) lehetséges következményeitől”.⁴³ Érdekes módon az idézett mondat második fele tűnik a meghatározónak, és arra mutat, miszerint Merton, hogy még heurisztikus értéket se tulajdoníthatson a társadalom egészéből kiinduló rendszeres elméletnek, kétségessé teszi a társadalom jelenségeinek még a funkcionális összefüggését is. Így azután valóban „világos”, hogy csak az egyes jelenségeket önmagukban magyarázó „középfokú” elméleteknek van létjogosultsága.

Merton elismeri ugyan, hogy lehetnek, sőt vannak kísérletek a társadalmat átfogóan is megérteni kívánó elméletek felé, sőt azt is megjegyzi, hogy pl. az ő teóriája és Talcott Parsons átfogó, szisztematikus elmélete között tulajdonképpen nincs is ellentmondás, noha hozzáteszi, hogy egyelőre még nem lehet látni, milyen eredménnyel járnak az ilyesfajta kísérletek. Vannak ugyan érdemeik — mondja — az empirikus vizsgálatok irányításában, de annak a veszélye is fennáll, hogy az ilyen elméletek túllépnek az empirikus módszerrel is vizsgálható fokozatokon.⁴⁴ Ez a „veszély” látszatra Talcott Parsons esetében is fennáll. Parsons ugyanis nemcsak kijelenti, hogy egy szisztematikus elmélet minden tudomány (így a szociológia) számára is alapvető jelentőségű, hiszen a legkülönbözőbb anyagból absztrahálható fogalomképzés nélkül nincs tudomány, de azt is hozzáteszi, hogy a szociológia számára alapul szolgáló elméleti rendszernek magánál a szociológiánál is szélesebbnek kell lennie. „A leghasznosabb egy strukturális-funkcionális elmélet lenne, amilyen ma az elméleti biológiában vagy fiziológiában használatos. Egy ilyen elméletben az a legfontosabb,

⁴¹ Malinowski, Bronislaw: „Anthropology” — Encyclopaedia Britannica. First Supplementary Volume. London—New York. 1926. 132—135. o.

⁴² L. erre Kulcsár K.: A jogszociológia problémái 46—48, 140—150 o.

⁴³ Merton: Social Theory and Social Structure. 27—28. o.

⁴⁴ Merton: The Role Set ... 108. o.

hogy a strukturális kategóriák, a dinamikus problémák használatát addig a pontig leegyszerűsítse, hogy azok megfigyelésszerű és analitikus eszközökkel empirikus módon kidolgozhatók legyenek.”⁴⁵ E rövid összefoglalásból is látható, hogy Parsons elméletében jelentkező „veszély” lényegében nem veszélyes az empirikus szociológiai felfogás számára. Gondolatmenetének további vizsgálatából pedig az is kiderül, hogy „szisztematikus” elmélete nem sokkal több, mint a „Merton-féle” középfokú elmélet.” Parsons szociológiai elmélete ugyanis a következő ágak szerint tagozódik. 1. Az intézményi formák strukturális differenciálódásának és integrálódásának összehasonlító alapon való szisztematikus vizsgálata (tisztá vagy formális szociológia). 2. Az intézmények és a kultúra dinamikus kölcsönös viszonyának elmélete. 3. Az intézményes magatartás motiválásának elmélete (központban a szociális szerep fogalma). Az eltérő viselkedés motivációjának és a társadalmi ellenőrzés problémájának elmélete. 4. Az intézményi változás dinamikus elmélete.⁴⁶ A szociológiai elmélet ez „ágai” szemmel láthatólag nem képeznek egységes egészet, s lényegében nem mások, mint egy-egy lehatárolt részjelenség meglehetősen önkényes csoportosításából adódó kutatási szempontok. Parsons egy későbbi munkájában a különböző empirikus vizsgálatok és elméletek részeredményeinek kodifikációja útján igyekszik szisztematikus átfogáshoz jutni,⁴⁷ azonban nem kétséges, hogy a „kodifikáció”-szerű felfogásnak már eleve korlátai vannak. Ő ugyan kezdetben leszögezi, hogy ez a kodifikáció eleve az általánosítás magasabb fokát igényli, mint amelyet azok az elméletek jelentenek, amelyek kodifikálásra kerülnek,⁴⁸ és éppen ezért általános elmélet nélkül nem mehet végbe, amely azután további középfokú elméleteket és hipotéziseket szül (pl. hogy vannak politikai depressziók is, hasonlóan a gazdaságiakhoz)⁴⁹, példái azonban semmivel sem mutatnak többet, mint korábbi munkája, azaz nem haladja meg egy-egy részterület vagy probléma szisztematizálásának igényét. Ez az igény azonban szükségszerűen az izolálás és a korlátozottság, tehát a nem adaequatság igénye, mégha más tudományágak (pl. gazdasági, politikai, pszichológiai tudomány) stb. támogatását kívánja is. Ez lenne tehát az a lépés, amellyel az „alapvető” szociológiai elmélet túllépne magán a szociológián.

IV.

Az eddigiekben néhány lényeges momentumában ábrázolt szociológiai elméleti törekvésekből világosan kitűnik, hogy ezek nem haladják meg a meztelen vagy „naiv” empirizmusnak azt a jellegzetességét, mely szerint képtelen túljutni a kis társadalmi egységek kutatásán, illetőleg képtelen az ún. mikro- és makroszociológiát egységes aspektusban felismerni és művelni.⁵⁰ Ennek az

⁴⁵ *Parsons, Talcott: The Position of Sociological Theory. — American Sociological Review. Vol 13. 1948. 158. o.*

⁴⁶ *Uo. 162. o.*

⁴⁷ *Parsons, Talcott: General Theory in Sociology. — Sociology Today. Ed. by Merton, R. K.—Broom, L.—Cottrell, L. S. New York 1959.*

⁴⁸ *Uo. 3—4. o.*

⁴⁹ *Uo. 36. o.*

⁵⁰ A mikroszociológia problémája a polgári szociológiában többféle vonatkozásban jelentkezik, és az egyes megjelenési formák között nem lehet egyenlőségi jelet tenni. Pl. a mikroszociológia mint a makroszociológiával szembenálló módszertani irányzat — ahogyan ezt Hegedüs András is bírálja idézett munkájában (555. és köv. o.) nem teljesen

elméleti képtelenségnek alapvető oka a társadalmi viszonyokban keresendő. Hivatkozunk itt Marx ismert tételére, mely szerint „az emberiség mindig csak olyan feladatot tűz maga elé, amelyet meg is tud oldani, mert ha alaposabban megvizsgáljuk, mindig azt látjuk, hogy a feladat maga is csak ott merül fel, ahol megoldásának anyagi feltételei már megvannak, vagy legalábbis keletkezésben vannak.”⁴¹ Így, ha Klofač és Tlušti idézett cikkében azt olvassuk, hogy az empirikus szociológia nem alkalmas arra, hogy a társadalmi fejlődés törvényeit megfogalmazza, és csupán a mennyiségi számbavétel és felsorolás számára fontos formális törvényszerűségek kiemeléséig jut el, egy-egy empirikus módszerrel is vizsgálható lehatárolt társadalmi jelenség vonatkozásában,⁵² tartalmilag mindezt úgy kell értenünk, hogy a jelenkori tőkés társadalom — részint apologetikus jelleggel, részint praktikus gazdasági és politikai célokból is — csak ezt igényli, és ezt teszi lehetővé, ahogyan a szociológiai empirizmust jellemző agnoszticizmusnak alapvető társadalmi oka a nagy összefüggések felismerésének osztályszempontú lehetetlensége. Ez az igény és lehetőség azután áttör azokon a szociológiai koncepciókon is, amelyeknek elvi kiindulási pontjából esetleg több következne.

Az empirikus módszer és a rendszeres elmélet egysége lényegében a kis társadalmi egységek, egyes társadalmi folyamatoknak az egész társadalommal való összefüggésében való vizsgálatát, divatos kifejezéssel élve a mikro- és makroszociológia egységét jelenti. A mikro- s a makroszociológia azonos síkon és egymással összefüggésben való felfogása — ahogy lényegében lehetetlen a polgári szociológiában — éppen annyira parancsoló szükségesség a marxista szociológiában. (Ez egyébként teljesen világos az általános — különös — egyes filozófiai relációjából is.) Módszertani szempontból ezzel kapcsolatban a történeti és a logikai módszernek a marxista társadalomtudományban általánosan elfogadott egységéből kell kiindulnunk.

Engels már Marx: A politikai gazdaságtan bírálatához c. munkájáról írt recenziójában rámutatott a történeti és logikai módszer marxi egységére, amely a módszer szempontjából egyedüli biztosítéka a mikro- és makroszociológiai nézőpont egységének is. Az a megjegyzés, amit itt Engels a Marx által választott logikai tárgyalásról tesz — azaz, hogy az „valójában nem más, mint a történelmi tárgyalás, csak a történelmi forma és a zavaró esetlegességek kiküszöbölésével”,⁵³ — a módszer szempontjából megadja a kulcsot a konkrét, egyedi társadalmi jelenségeknek az egész társadalom egységs rendszerében való vizsgálatához, azaz a mikro- és a makroszociológia módszertani egységéhez is. (S ezzel lehetőség nyílik a marxista szociológiában ennek a valóságban ténylegesen meglévő egységnek helyes tudományos kifejezésére is.)

Ez a kérdés igen fontos az empirikus kutatásnak a marxista szociológiában elfoglalt helye meghatározásának szempontjából. *A történetiség problémája*

azonos a mikroszociológia azon értelmezésével, ahogyan Gurvitch felfogja és elhelyezi saját elméleti rendszerében. (Vö. *Gurvitch*, George: *Traité de Sociologie*. Paris. 1958. Tome I. 172. és köv. o.) Mi itt a mikroszociológia alatt nem a Gurvitch-féle tartalmat értjük, hanem kizárólag a kis egységek, egyes lehatárolt, egyedi társadalmi folyamatok izolált, a nagy társadalmi összefüggésekből kiszakított, tehát a makroszociológiával szembehelyezett kutatását.

⁴¹ *Marx*: A politikai gazdaságtan bírálatához. Bp. 1953. 5. o.

⁵² *Klofač—Tlušti*: i. m. 103—104. o.

⁵³ *Engels* recenziója Marx fenti művéről. Függelék *Marx*: A politikai gazdaságtan bírálatához c. könyvéhez. Bp. 1953. 176. o.

ugyanis bizonyos értelemben azonos a konkrétság különböző fokozatainak problémájával. Lényegileg minden konkrét társadalmi vizsgálat történeti, az időhöz kötött egyediség értelmében. S ahogyan a történeti események időhöz kötöttségének és egyediségének abszolutizálása elmosza a történeti fejlődés általános vagy különös törvényszerűségeit, tendenciáit és vonásait, a szociológiai egyediség abszolutizálása ugyanúgy szükségképpen eredményezi a felszíni vizsgálódásokat, a mikroszociológia elválását a makroszociológiától. Mindkét esetben az a módszertani többlet, amely lehetővé teszi a társadalmi jelenségek és fejlődés lényeges vonásainak felismerését is, a történeti szempont egyesítése a logikaival.⁵⁴

A marxista társadalomtudományokban elfogadott történeti-logikai módszerazonban a konkrétság vonatkozásában, helyesebben a konkrétság fokozatainak vonatkozásában még továbbra is problematikus marad a marxista szociológiában. A konkrétság problémája ugyanis további módszerbeni kérdéseket vet fel éppen a történeti-logikai tárgyalási mód keretében. Kérdéses ugyanis: először, meddig mehet ez a konkrétság anélkül, hogy az említett tárgyalási mód törést ne szenvedjen, s másodsor, milyen módszerekkel lehet megragadni a konkrét társadalmi jelenségeket, ezen belül mennyire hasznosíthatók a polgári szociológia ténykutatói módszerei, és ezek technikája. Az első kérdésre az eddigiek alapján is válaszolhatunk. Kifejtettek szerint nem lehet ugyanis kétséges, hogy a konkrétság akár az egyediségig terjedhet a logikai szempont megfelelő érvényesítése esetén. A második kérdés első részére adandó válasz pedig ennél a következménye, s eddig általában az objektív és szubjektív kutatási módszerek problémájában jelentkezett. A használatra kiválasztott (objektív vagy szubjektív) módszerek problémája ugyanis összefügg a megkívánt konkrétság különböző fokozataival.

Az objektív és a szubjektív módszerek megkülönböztetése meglehetősen átment már a köztudatba, így e kettős megjelölést megtartjuk, annak ellenére, hogy — mint később látni fogjuk — a szubjektív módszerek lényegileg objektív tartalmat tárnak fel, s az objektív módszereknek pl. a statisztika kihasználásának, megfigyelésnek, kísérletnek stb. is vannak szubjektív vonásai. Nincs most módunk arra, hogy ezeket a módszereket — akár csak röviden is taglaljuk, vagy éppen technikai részletekkel is foglalkozzunk, csupán a felvetett fő probléma szempontjából szeretnénk néhány megjegyzést tenni. A szociológiai kutatásoknak ugyanis érdekes sajátossága, hogy sokszor a legszubjektívebbnek tűnő módszer alkalmas a makroszociológus kép legáltalánosabb vonásainak felderítésére is, s viszont pl. egy statisztikai tábla — amely a felvételi módszere folytán objektív képet ad — adott esetben nem tárja fel éppen azt a vonást, amely a társadalomra általánosan jellemző, tehát a lényeg kivételése. Példaként figyelhetjük meg a következő táblát, amely a munkásifjúság házassági kapcsolatait mutatja 1957-ben az egyes társadalmi rétegekkel.⁵⁵

⁵⁴ Csak megjegyezzük, hogy a történetiség kérdése a szociológiában külön probléma, mellyel itt nem foglalkozhatunk részletesebben.

⁵⁵ A vizsgálat a munkásifjúság 1957. évi házasságára terjedt ki, és alapját az állami anyakönyvi adatszolgáltatás házassági statisztikai lapjainak feldolgozása képezte. (36,043 huszonöt évet be nem töltött munkásfiú, 21,952 hasonló korú kereső munkáslány és 9130 munkásszármazású eltartott menyasszony házasságkötése.)

A munkásfiatalok házasságkötései társadalmi rétegek szerint 1957-ben

A 25 éves és fiatalabb korú, házasságra lépő munkások neme és társadalmi rétege	A házastárs társadalmi rétege			
	munkás (mezőgazdasági munkások nélkül)	paraszt (mezőgazdasági munkás, egyéni paraszt és tiszos tag)	szellemi dolgozók és egyéb foglalkozásúak	Összesen
Munkás vőlegények:				
bányászat	57,7	31,3	11,0	100,0
nehézipar	62,6	21,1	16,3	100,0
könnyűipar	66,9	20,0	13,1	100,0
építőipar	50,5	39,1	10,4	100,0
szállítás-hírközlés	48,0	37,6	14,4	100,0
kereskedelem—szolgáltatás	54,2	27,4	18,4	100,0
egyéb munkás	53,5	32,2	14,3	100,0
mezőgazdasági munkás	15,3	78,7	6,0	100,0
Összesen	50,1	37,2	12,7	100,0
Összesen mezőgazdaság nélkül	57,4	28,5	14,1	100,0
Kereső munkás menyasszonyok:				
bányászat	94,3	3,1	2,6	100,0
nehézipar	86,8	4,4	8,8	100,0
könnyűipar	83,5	6,6	9,9	100,0
építőipar	87,7	8,4	3,9	100,0
szállítás—hírközlés	81,7	6,8	11,5	100,0
kereskedelem—szolgáltatás	75,7	8,8	15,5	100,0
egyéb munkás	72,4	15,8	11,8	100,0
mezőgazdasági munkás	29,4	67,1	3,5	100,0
Összesen	74,0	16,6	9,4	100,0
Összesen mezőgazdaság nélkül	82,1	7,4	10,5	100,0
Eltartott munkásszármazású menyasszonyok:				
nehézipar	87,3	6,4	6,3	100,0
könnyűipar	84,4	7,3	8,3	100,0
bányászat	73,0	13,2	13,8	100,0
építőipar	76,4	16,1	7,5	100,0
szállítás—hírközlés	71,2	16,0	12,8	100,0
kereskedelem—szolgáltatás	69,3	13,6	17,1	100,0
egyéb munkás	72,3	20,5	7,2	100,0
mezőgazdasági munkás	37,8	54,9	7,3	100,0
Összesen	67,7	23,0	9,3	100,0
Összesen mezőgazdaság nélkül	77,4	12,6	10,0	100,0

Ezekből az adatokból megállapítható pl. a munkásfiatalok, a munkásosztályon belüli házasodásának túlnyomó elterjedtsége vagy pl. az, hogy a munkásfiúk sokkal inkább házasodnak munkásosztályon kívül, mint a munkásnők. Szembetűnik, hogy a munkásfiúk nagyobb százaléka köt házasságot szellemi foglalkozású vagy származású lánnyal, mint amennyi munkásnő megy férjhez szellemi foglalkozású férfihez. További érdekes különbségeket találunk a mezőgazdasági dolgozókkal való összeházasodás terén, amelynek aránya pl. a férfiak esetében a bányászatban, építőiparban, a szállítás és a hírközlés dolgozóinál igen nagy, míg munkásnők alig mentek férjhez mezőgazdasági keresőhöz, s — eltekintve az építőipartól — éppen azokban az iparágakban volt a legalacsonyabb a mezőgazdaságiakkal való összeházasodás aránya, amelyekben ez az arány a férfiak esetében a legmagasabb hányadot

érte el. Mindez érdekes, de még annyira általános, hogy éppen nem tár fel sokat a társadalmunkra általánosan jellemző vonásokból. Ha a problémát egy fokkal konkrétabban közelítjük meg, és szemügyre vesszük pl. a munkásifjak házasodásának az osztályon belüli arányait iparáganként részletezve,⁵⁶ vagy éppen megyei bontásban, akkor feltűnő lesz pl. az iparágon belüli házasodás igen nagy aránya, a városi munkásifjak (különösen pl. a nehézipariak) fokozott összeházasodása szellemi foglalkozású lányokkal stb. Ezek a jelenségek már közelebb visznek az említett jellemző vonásokhoz, következtetéseket engednek feljűk, de még mindig nem adnak konkrét tudomást. A konkrétság következő foka — amely azonban már átvisz az objektívnek nem tekintett módszerek használatához, s egyben el is hagyja a statisztika területét — az észlelt tömegjelenségek magyarázatával együtt a mikroszociológia jellegű vizsgálatokban makroszociológiai vonásokat és tendenciákat tár fel. A kulturális érdeklődést felmérő kérdőívek alapján pl. megállapítható az üzem központi társadalmi, sőt (bár vidékenként és iparáganként különböző mértékben — pl. vidéken, falusi környezetben vagy könnyűipari üzemekben fokozottan) kulturális jelentősége, amely az iparágon belüli házasodás nagy arányában tükröződik. Még mintavétel nélküli kérdőíves felvétel sem szükséges, csupán néhány esettanulmány (tehát a legkonkrétabb megközelítés), hogy világosan megállapítható legyen pl. néhány olyan tendencia, amely a munkásfiúk (különösen a városi nehéziparban) s a szellemi foglalkozású lányok házasságkötéseinek nagyobb arányaiban tükröződik. Ezek a tendenciák részint a keletkező új, kisebb részben a múlt régi vonásokból tevődnek össze. Pl.

1. A munkásifjúság kulturális és műveltségi színvonalának állandó emelkedése az anyagi színvonalon túl. (A nehéziparban, ahol pl. a műszeripari ágakban iparitanulónak is csak érettségivel vesznek fel, ez különösen kifejezett.)

2. A munkásosztály betörése a szellemi jellegű foglalkozásokba.

3. A régi uralkodó osztály deklasszálódása.

Mindhárom tendencia együttjár a régi családi, környezeti kapcsolatok továbbélésével s a városi, különösen a nagyvárosi élet kulturális és társadalmi nivelláló hatásával.

Igen érdekes, hogy ebben az esetben éppen a legkonkrétabb (s ha szubjektivitásról szó lehet, a legszubjektívebb) egyedi vizsgálatok fedik fel az egész társadalomra jellemző, tömegében a statisztikai adatok által is tükrözött vonásokat. A társadalomstatisztika és a konkrétabb vizsgálati módszerek ilyen együttes alkalmazása — amennyiben az eredményekben az összhang megvan — az eredményeket szinte kétséget kizáróvá teszi. Természetesen nem mindig van lehetőség arra, hogy az objektív és szubjektív kutatási módszerek ilyen összhangját megteremtsük. Mindenesetre a statisztika jelentősége a szociológia számára — a konkrétság vonatkozásában igen nagy részben elsősorban akkor van, ha felismerjük, hogy sokszor csupán a konkrétság első lépcsője. Egy elterjedt, a szociológusok számára készült statisztikai kézikönyv hangsúlyozza is, hogy a statisztikai adatok valóságot kifejező értékelése nem statisztikai tudást is igényel.⁵⁷ Ezt a megállapítást aláhúzhatnánk azzal, hogy a statisztika

⁵⁶ Erre vonatkozó táblát lásd *Kulcsár, K.*: Egy szociológiai vizsgálat módszertani tapasztalatai c. cikkében. — *Valóság* 1960. 5. sz. 63. old. Az anyag részletesebb feldolgozása csak kéziratban áll rendelkezésre.

⁵⁷ *Hagood, M. J.—Price, D. O.*: *Statistics for Sociologists*. Rev. ed. New York. 1952. 9. o.

tikai tudás önmagában sohasem elegendő, de csaknem minden esetben nélkülözhetetlen.

A fentebb röviden, példászerűen kifejtett jelenség hozzásegít ahhoz is, hogy megállapíthassuk az ún. szubjektív módszerek által nyert adatok objektív értékének társadalmi alapját is. Láttuk, s ez nem egyedüli eset —, hogy a legkonkrétabb és legegyszerűbb jellegű vizsgálati módszerek tártak fel az egész társadalomra kétségtelenül, statisztikai adatokkal is bizonyított jelenségeket. Az általános — különös — egyes relációjának társadalmi megjelenése mindezt megmagyarázza. A módszertani nehézséget az individuális vonások általános jellegének megállapítása s a véletlenszerű, nem jellemző vonások körülhatárolása jelenti. Ezen a nehézségen bizonyos fokig segít az előfordulási gyakoriság, amely azonban sokszor — és éppen a legkonkrétabb vizsgálati módszer, az esettanulmány alkalmazásakor — nem döntő. A kvantitatív jellegű vizsgálatok eredményei ebben az esetben önmagukban már nem elegendők, s előtérbe lépnek az egész összefüggéseiből kiinduló logikai műveletek, amelyek segítségével a számszerű összefüggések korlátait túllépve, de azokat felhasználva lehet következtetésekre jutni. Ilyképpen az elméleti kiindulás és az összefüggések elméleti feltárása adja meg a konkrét társadalmi jelenségnek a konkrétság értelmében is vett lényegét.⁵⁸

De maradjunk a szubjektív módszerrel történő vizsgálatok eredményeinek objektív jellegénél. Ebből a szempontból a szociológia kutatási problémái azonosak más hasonló felvételezési technikával dolgozó társadalomtudományokéval. Pl. a néprajz is egyedi társadalmi jelenségeket mér fel, de csak olyanokat „amelyek társadalmilag jellemzők.”⁵⁹ Az egyedi vonások elhatárolása a társadalmilag valóban jellemzőtől, tehát a néprajzban is probléma. Az interjú módszerével nyert adatokat pl. Vajda László intencionálisnak jellemzi, így utalván azok szubjektív jellegére. A mezőgazdasági cselédviszony interjú módszerrel történő néprajzi kutatásáról a következőket írja: „Adatközlőim intencióit saját helyzetük a legmesszebbmenően befolyásolja, s míg pl. maga a kulák teljesen patriarchális kapcsolatok képét fogja felvázolni a gyűjtő előtt, a cselédek viszont kizsákmányoltatásról és megaláztatásról fognak beszélni.”⁶⁰ Az ilyen jellegű szubjektivitásban tükröződő objektív kötöttségek az adatközlő

⁵⁸ Természetesen szó sincs arról, hogy az elméleti jellegű munka csak itt lépne be a vizsgálódásba, akár a konkrét kutatásba is. Elmélettől független módszer nincs, ezt még némelyik polgári szociológus is elismeri. Pl. *Gurvitch*: *La sociologie au XX. siècle*. Paris 1947. c. munkájában hangsúlyozza, hogy a módszer a társadalomról vallott nézettől függ (19—20. o.). Más józanabb burzoá szociológusok és statisztikusok még arra is rámutatnak, hogy az elmélet a legkonkrétabb vizsgálódásnál is meghatározó jellegű, hiszen a vizsgálandó tárgy kiválasztása, a kérdőív megfogalmazása stb. is valamiféle elméleti kiindulással történik, és ez már egy egész csomó jelenséget, szempontot kirekeszthet a kutatásból (*Lieber*: i. m. 494—495 o.). Mások megjegyzik, hogy — bár a kutatási probléma kiválasztása nem teljesen racionális művelet — mégis a kutatás tárgyának kiválasztása, az első tudományos lépés, amely már maga bizonyos hipotézist tükröz. (Vö. pl. *Jahoda*, M.—*Deutsch*, M.—*Cook*, S. W.: *Research Methods in Social Relation*. New York. 1958. Vol. I. 14—18. o.) *Croner*, Fritz pedig konkrét példákon mutatja be, hogy a szociológiai elméleteknek milyen befolyásuk van egyes a statisztikai felvételeknél használatos kategóriák (pl. foglalkozási kategóriák) alakulására és e kategóriák használhatóságára. (*Soziologie und Statistik*. — *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*. 11. Jahrg. 1959. Heft 3.)

⁵⁹ *Vajda* László: *A néprajzi anyaggyűjtés módszere és jelentősége*. — *Ethnographia*. XLV. Évf. 1—2. sz. 4. o.

⁶⁰ Uo. 13. o.

társadalmi helyzetének feltárásával könnyen felismerhetők, (így az intencionális jelző használata nem pontos — ahogyan egyébként erre más szempontból néprajzi kutatók is rámutattak).⁶¹ Az interjú-vizsgálat „szubjektív” jellege azonban nem mindig jelent korrigálásra szoruló hibaforrást. Ellenkezőleg, igen sok esetben éppen a válaszok szubjektív jellege ad alkalmat az objektív jelenségek felderítésére. Ez a helyzet pl. a véleménykutatások vagy a legkülönbözőbb motívumvizsgálatok esetében különösen a magatartásalakulások vizsgálatánál. Az így feltárt szubjektív vonások ugyanis a társadalom kisebb nagyobb részének objektivitását fejezik ki. E jelenség társadalmi alapjára Marx már igen korán, az Ökonómiai—filozófiai kéziratok-ban rámutatott: „Mindenekelőtt el kell kerülni a társadalomnak ismét mint absztrakciónak lerögzítését az egyénnel szemben. Az egyén *magya a társadalmi lény*. Életmegnyilvánulása tehát — még ha nem jelenik is meg egy *közösségi*, másokkal egyszerre véghez vitt életnyilvánulás közvetlen formájában — a *társadalmi élet* megnyilatkozása és igazolása. Az ember egyéni élete és a nem élete nem *különbözők*, bármennyire is — és ez szükségszerű — a nem életének majd inkább *különös*, majd inkább *általános* módja az egyéni élet létezmódja, vagy minél inkább *különös* vagy *általános* egyéni élet a nem élete.”⁶² Ily módon a legszubjektívabb jellegű vizsgálati módszer és technika is alkalmas — még a szubjektív vonásokban is — objektív eredmények produkálására. A szubjektív és az objektív vonások elválasztása, illetőleg — bármilyen paradoxnak tűnik is — a szubjektív vonásokban az objektív jelleg felfedése lényegében ugyanazt a problémát állítja előtérbe, amelyről az eseti, individuális és az általános vonások elválasztásával kapcsolatban már szóltunk, s amely a fenti marxi idézet értelmében vett egyedi—különös—általános társadalmi relációjának módszertani vetületében fogható meg.⁶³

Mindez azonban inkább csak vázlat, mint teljes kifejtés. A marxista szociológia módszertanának részletes kidolgozása a dialektikus materializmus elvi keretein belül (s ehhez is kapcsolódva a polgári szociológia vizsgálati technikájának értékelése) még igen nagy tudományos munkát igénylő feladat, amelynek fontosságát és sürgősségét aligha lehet túlértékelni.

МАРКСИСТСКАЯ СОЦИАЛОГИЯ И ЭМПИРИЧЕСКОЕ ОБЩЕСТВОВЕДЕНИЕ

Кальман Кульчар

В статье автор попытается определить место эмпирического обществоведения и применимость его методов в марксистской социологии. В введении он выступает против неправильного взгляда, широко распространенного в буржуазной социологии и появляющегося также в марксистской социологии и общественном мнении социалистического общества, по которому социология отождествляется с эмпирическим обществоведением или же с его методами исследования. Автор раскрывает общественные и вытекающие из

⁶¹ Vargyas Lajos: Vajda László cikkének néhány megállapításához. Ethnographia. XLV. Évf. 1954. 1—2. sz. 243—244. o.

⁶² Marx: Ökonómiai-filozófiai kéziratok. MEGA I/3. Berlin. 1932. 117. o.

⁶³ Külön probléma a kutató szubjektuma hatásának kiküszöbölése az empirikus jellegű adatgyűjtés során. Ez különösen a közvéleménykutatások esetében problematikus, ahogyan erre részint a közvéleménykutatással (*Lambrecht*: i. m. 192—193. o.), részint az interjú technikájával kapcsolatosan általánosan (*König*: Das Interview. 28—29. old.) több polgári szociológus is rámutat. A polgári szociológia alapvető szubjektív vonásai ezt a problémát csak elmélyítik, így valóban kétséges az empirikus kutatások objektív ellenőrzése. (Vö. *Heyden*: i. m. 531.)

них научно-исторические корни этого взгляда, трактует о процессе эмпиризации буржуазной социологии и критикует точки зрения, связанные с значением гипотезы, и прежде всего теорию так называемых построений средней степени. В связи с тем, он указывает на ограниченные возможности таких теорий в познании общества и констатирует, что буржуазная социология не способна подняться до неразделимого единства микросоциологии и макросоциологии. После этого указывается на то, что единство исторического и логического методов, которое было применено и Марксом, является единственной методологической гарантией неразделимого единства микросоциологии и макросоциологии. Автор устанавливает, что абсолютизация социологической индивидуальности необходимо ведет к поверхностным исследованиям и разрастанию микросоциологических изысканий. Подобного рода изыскания представляют собой изучение малых общественных единиц, вырванных из общественной взаимообусловленности, вследствие чего выдвигаются прежде всего их случайные и индивидуальные черты. Потом автор анализирует вопрос степени исторической (и социологической) конкретности, подчеркивая в связи с тем значение так называемых объективного и субъективного методов, и показывая на примерах, что познания целого и общих характерных черт можно добиваться часто именно при помощи такого метода, который считается самым субъективным. Причина этого методологического явления заключается в том, что в этих общественных явлениях обнаруживается реляция общего, частного и единичного. При помощи этой реляции можно определить значение эмпирического обществоведения и его место в марксистской социологии. Значит, открывается возможность раскрытия общих черт и в малых единицах и явлениях общества. В статье даются примеры для иллюстрации того, что эмпирическое изучение отдельных общественных явлений может быть успешным только при соблюдении на основе марксистской социологической теории больших взаимосвязей.

MARXIST SOCIOLOGY AND EMPIRICAL SOCIOLOGICAL RESEARCH

Kálmán Kulcsár

The article aims at defining the place of empirical sociological research, the use of its methods in Marxist sociology. In the introduction it strongly criticizes the false view popular in bourgeois sociology and sometimes appearing in marxist sociology, as well as in the public opinion of the socialist society, which identifies sociology itself with empirical social research, or rather with the methods of its research. The article does not only show the social roots of this view, but also those concerning the development of sciences; it discusses the process which led to the fact that bourgeois sociology, has become empirical. It criticises views concerning the significance of the hypothesis, especially, — what is called — the medium state theories. In connection with this the author shows how limited the possibilities of these theories are in the cognition of society and points out that bourgeois sociology is unable to arrive to the integral unity of micro- and macrosociology. Then the article states that the unity of historical and logical method — already applied by Marx — is the sole guarantee of the unity of micro- and macrosociology from the point of view of methods. It also states that the absolutization of sociological individuality necessarily brings superficial examinations only, as well as the pullulation of microsociological researches. These kind of research works are not more than the examination of small social units only, which are cut out from the actual social environments and coherences, and as a result of this, it is the accidental and individual features which get to the foreground. Then the article examines the grades of historical (and sociological) concreteness, pointing out in this respect the significance of objective and subjective methods. These are illustrated with examples proving that sometimes one needs to apply a method, generally regarded as the most subjective one, in order to be able to arrive to the whole and get to know the generally characteristic features. The explanation of this methodical phenomenon lies in the fact, that the relation between the general-special- and individual manifests itself in the social phenomena as well. With the help of such a relation one is able to define the significance and place of empirical social research in marxist sociology. Thus the possibility opens to reveal the features of the general manifesting itself in small social units and phenomena as well. The article brings illustrates to prove that the empirical study of the different social phenomena can be successful only through a proper examination and consideration of the great coherences, done on the basis of the marxist sociological theory.

Egy kísérleti felmérés módszertani tapasztalatai

SZÁNTÓ MIKLÓS

1. Bevezetés

1960 nyarán Sztálinvárosban — hosszas előtanulmányok után — száz kísérleti kérdőívvel szociológiai felvételezés folyt. A vizsgálat első módszertani megközelítése volt egy későbbi, nagyobb arányúra tervezett munkának, amelynek célja: a zömükben faluról jött sztálinvárosi dolgozók művelt, öntudatos szakmunkássá válásának, e folyamat ösztönző és gátló tényezőinek feltárása.

A kísérleti felmérés célja módszertani kérdések tisztázása és kiképzés volt. Az öt adatfelvétel a városi tanács munkatársai közül került ki. A kérdőív összeállítása is közös munka volt, a felmérés tapasztalatait is megvitatta ez a munkacsoport. Már az eddigiek is világosan mutatják, hogy a felvételezés a város vezetőinek teljes támogatásával történt. A vizsgálat nemcsak a kérdezők, de a kérdések vizsgálója is lett.

Típusát tekintve kétféle kérdőív került ki. a) **Szabadidő felmérés kikérdező-ívei**; b) **Annak kutatása, hogy egyes — morális-politikai vonatkozású — kérdések tartalmi hogyan élnek a köztudatban.** Az a tény, hogy a kérdezők ennyire elütő típusú anyagokat vittek ki, csak növeli a felvétel kísérleti jellegét. Nem az volt tehát a feladat, hogy a száz kérdőív beérkező válaszai alapján tegyünk megállapításokat, inkább a módszertan és a technika kidolgozása és el-sajátítása.

Mielőtt a tényleges tapasztalatokra rátérnék, röviden azt szeretném megindokolni, miért éppen Sztálinváros lett e kísérlet színhelye. A város teljesen új település, a szocialista Magyarország szülötte. Az utolsó tizenkét évben született és nőtt várossá. Lakóinak átlagéletkora nem egészen 32 esztendő. Tehát a társadalmi átrétegződés, a parasztból munkássá, városi emberré válás, a konzervatívabb családi és közösségi körülmények helyett gyökeresen más, haladóbb társasági formák közé kerülés egyszerre és együtt tanulmányozható. És végül jelentősek voltak a szubjektív előnyök is: a munkacsoport helyismerete és a város vezetőinek okos, áldozatkész segítsége.

2. Az előkészületi munka

A sztálinvárosi kutatás nem a kérdőívek kibocsátásával kezdődött. *1958-ban a párt és a kormány felmérte a munkásosztály helyzetét, életkörülményeit, hogy ennek alapján megfelelő határozatokat hozzon és kellő intézkedéseket tegyen a munkásosztály életviszonyainak további javítására.* Az ismeretes hatá-

rozatok meghozatalát elmélyült, alapos vizsgálat előzte meg és a tapasztalatok beható megvitatása. Különböző szakterületek szakembereinek közreműködése alapján folyt ez a munka, és e sorok írója annak a brigádnak munkájában vett részt, amely a Dunai Vasmű dolgozóinak életkörülményeit vizsgálta. Érdeklődési körének és eddigi tevékenységének megfelelően a brigádmunkán belül a dolgozók művelődési, erkölcsi igényeit, lehetőségeit kellett kutatnia.

Ennek a munkának fő módszere: *családlátogatások, személyes beszélgetések folytatása, a tapasztalatok leírása volt és ezeknek a beszélgetéseknek eredményeképpen esettanulmányok készítése.*

A legfontosabb hivataloktól, vállalatoktól bekértük a tevékenységüket jellemző számszerű adatokat, a jelentéseket összehasonlítottuk a beszélgetésekből nyert személyes tapasztalatokkal.

A bekért statisztikai anyag igen sokrétű volt. Felölelte a lakás, a közlekedés, a kiskereskedelmi áruforgalom adatait éppúgy, mint az átmeneti szállások helyzetét vagy a kulturális szolgáltatások mennyiségi mutatóit.

Igy készült el az összefoglaló helyzetelemzés, amely egyben kiindulópontja lett a későbbi kutatásnak.

3. Az 1960-as kísérleti felmérés

1960-ban a munka ugyanezen a csapáson indult meg és haladt tovább. A családlátogatások után esettanulmányok készültek. Tanulmányoztuk Sztálin-város időközben elkészült távlati-fejlesztési tervét, amely a helyzet pontos statisztikai elemzésére épült. Készítettek a párt művelődési tézisei alapján egy dolgozatot a város oktatási, népművelési intézményeinek helyzetéről, számba vették a várható igényeket és lehetőségeket.

Miért szabadidő felvételezés volt az alaptéma első megközelítési módja? Azt reméltük, hogy az öntudatosodás folyamatára visszakövetkeztethetünk adatainkból. Sokat elárulhat például a szabadidő tevékenység különböző ágazatai közötti arány. A szakmai továbbképzésre fordított energia és idő mutatója lehet annak a viszonyoknak, amely az iparba került munkás új hivatásához való kapcsolatát jellemzi. Megtudhatjuk, mennyi időt töltenek el a dolgozók társadalmi, politikai munkával, és így tovább.

A szabadidő tevékenységet az objektív feltételekkel összefüggésben akartuk tárgyalni, kapcsolatba hozva a jövedelemmel, lakásviszonyokkal, a lakóhelynek munkahelytől való távolságával, a családi struktúrával. Tettünk fel olyan kérdéseket is, amelyekből a hajlamra, képességre, az egyes elfoglaltsági típusok közötti választás motivációira lehet következtetni.

Hazánkban az elmúlt években a Népművelési Intézet folytatott szabadidő vizsgálatokat. Többek között egy erzsébeti lakótelepen, a Láng Gépgyárban a csepeli munkásszállásokon és falusi településeken folyt ilyen irányú felmérés. *Ezek azonban éppúgy, mint más, külföldön folytatott vizsgálatok „sajátos és korlátozott” célkitűzésekkel történtek.* **R. Hennion:** *Néhány európai ország koordinált kutatása a szabadidő felhasználásáról* című tanulmányában (megjelent a *Revue Internationale des Sciences Sociales* c. Unesco-kiadvány 1960. 4. számában) arról számol be, hogy az Unesco által kezdeményezett, tizenegy országban folyó felvételezések jellemzője az, hogy egyrészt a lakosságnak csupán egy-egy rétegét vizsgálják, másrészt valamilyen konkrét szabadidő tevékenységet — például az olvasást —, és ebből vonnak le következtetéseket a szabad-

idő felhasználásának körülményeiről. A **Központi Statisztikai Hivatal** nálunk folyó sorozatos és rendszeres felmérései, amelyek a nők helyzetét és a családi háztartások adatait vizsgálják, ugyanilyen jellegűek.

Azt a kérdést, hogy mennyiben jelent most ismertetésre kerülő vizsgálatunk változást az eddigi hazai munkákhoz képest, vagy hogyan viszonylik a különféle országokban jelenleg folyó szabadidő vizsgálatokhoz — figyelmen kívül kell hagynunk. Vannak persze a tizenegy ország vizsgálatával közös vonásai. Ezek a kutatások ugyanis általában egy-egy középfontosságú ipari gócpontban kiválasztott reprezentatív csoport kérdőívvel való tanulmányozásai, ezenkívül összegyűjtik és megvizsgálják e városokban a kulturális és szórakoztató intézmények munkáját jellemző statisztikai dokumentációt, végül tartalmaznak egyes részletproblémákra vonatkozó szűrőpróbaszerű vizsgálatokat. A közösen kialakított kérdőív is a szabadidő tartamára, lakáskörülmények vizsgálatára, a szabadidő tevékenység fő típusaira kérdez. *A hasonlóság ellenére sem tekinthetjük ezt a vizsgálatot a nemzetközi felmérés akaratlan és kényszerű részleteként, hiszen nálunk a témakiválasztás nem volt elsődleges probléma.* A vizsgálati módszerek kipróbálása persze nem öncél, és a módszert eleve meghatározza a tárgy, amelyet kutatni kell. A módszert nem elvontan, hanem alkalmazás közben kell megtalálni és bemutatni is. E fenntartások mégis szükségesek, nehogy a jelen kísérleti felmérést mint egyenértékű szabadidő vizsgálatot kezeljék.

Az általános kulturális hipotézisen belül és mellett szükséges volt rögzíteni a sztálinvárosi szabadidő helyzettel kapcsolatos elképzeléseinket is. Mit tartalmazott ez a hipotézis?

a) A Vasmű dolgozóinak szabadideje hétköznap a váltóműszaktól függően négy—négy és fél óra. Ez nemcsak mennyiségi kérdés. Száz évvel ezelőtt a munkás heti 75 munkaórája mellett a munkaidőn túl általában csak pihennie lehetett. Szórakozásra, művelődésre se ereje, se anyagi lehetősége nem volt. A mai munkaóra teljesítmény mellett már beszélhetünk a szabadidőről, mint minőségileg új tényezőről. A szabadidő felhasználására nem arányosak a lehetőségek. A háziasszonyok háztartási kötelezettségei nagyrészt felemészítik a munkaidőn túl rendelkezésre álló szabadidőt. Váltakozik a szabadidő mennyisége a munkahelytől való lakástávolság vagy a gyermekek számával arányosan növekvő családi kötelezettségektől függően.

b) Ez a probléma felveti a fogalmi tisztázás szükségességét. Mit nevezünk szabadidőnek? **Joffre Dumazedier**, aki a szabadidő felméréseket koordináló bizottság vezetője, „**A szabadidő szociológiájának aktuális problémái**” című tanulmányában (*Revue internationale des sciences sociales*, Unesco 4. szám) foglalkozik a szabadidő funkcionális meghatározásával. Szerinte a szabadidőnek háromféle funkciója van, ezek: a fizikai fáradtság megszüntetése. Ez a pihenés. Az unalomtól és megszokástól való felfrissülés, ez a szórakozás, és végül a személyiség kibontakozásának elősegítése, az ismeretek gazdagítása, a képességek kibontakoztatása, ez a művelődés. „A szabadidő olyan elfoglaltságok összessége, amelyek lehetővé teszik az ember kedvszerű pihenését, szórakozását, művelődését, önkéntes társadalmi tevékenységét, miután szabaddá vált hivatásbeli, családi és társadalmi kötelezettségeitől” — mondja **Dumazedier**, és ezzel különbséget tesz szükségsszerű, hivatásos, azaz munkatevékenység, köteleességszerű tevékenység, azaz családi és társadalmi kötelezettségek között. Azt az időt, amelyben ezt a második fajta aktivitást folytatják az emberek, *félszabadidőnek* nevezi. Ami ezen túl az emberek rendelkezésére áll, azt az időt tartja fenn a valódi szabadidő

tevékenységre. Így is maradnak véleményünk szerint tisztázatlan kérdések: a pihenéshez számítja-e az alvás időt? A munkahelyről való hazautazás alkalmával a dolgozók kártyáznak, olvasnak vagy pihennek; ez az aktivitás jelentős, és mégis inkább járuléka, kiegészítője a hivatásszerű tevékenységnek. Vagy a *szakszervezeti aktivista önkéntes társadalmi tevékenysége, másfajta kategóriába tartozik, mint például a háziasszony otthoni háztartási munkája.*

c) Nemcsak a termelő munka ideje rövidül, hanem a házimunkára fordított időt is leszállítják a háztartási gépek. Gyorsabb a főzés a félkész ételekkel, a gáz és villanytűzhelyeken. **A szabadidő tehát relatíve is növekszik.**

d) **A szabadidő fő formái a következők: napi szabadórak, hétfégi, az évi fizetett szabadság és a nyugdíjaskor.**

e) A szabadidő vizsgálathoz elengedhetetlen a szabadidő kihasználás feltételeinek kutatása. Ezek *objektív körülmények*, mint például a lakásviszonyok, a jövedelem stb., *Szubjektívek*, mint az érdeklődés, a hajlam, képesség. Kiemelt szerepe van az intézményeknek és eszközöknek, amelyek keretében vagy felhasználásával a szabadidő tevékenység folyik, nagyon fontos a *társadalmi ráhatás* vizsgálata, az a *közlési rendszer*, amellyel a társadalom befolyásolja az embereket, hogy bevonja őket a művelődésbe, szórakozásba, vagy esetleg arra ösztönzi, hogy előnyben részesítsék valamelyik szabadidő tevékenységet egy másik, társadalmilag kevésbé fontos tevékenységgel szemben.

f) *A szabadidő tevékenység fő ágazatai: a pihenés, a szórakozás, szakmai továbbképzés, művelődés, társadalmi-politikai tevékenység, a társasági élettel és a családi élettel kapcsolatos tevékenység (gyermeknevelés, házimunka), a sport és más, pl. az emberek magánéletével (többek között nemi életével stb.) összefüggő aktivitások. Lényeges megvizsgálni ezen tevékenységek arányát, harmónikus vagy egyenlőtlen fejlődését. A szabadidő vizsgálatok egyik célja általában annak megállapítása, mitől függenek az egyes ágazatok közötti arányok, milyen tényezők befolyásolják ezek sorrendiségét.*

- g) **Elegendő szabadidő nélkül nincs kultúra.** *De a szabadidő csak a kulturális fejlődés mennyiségi feltétele, amely az anyagi és más lehetőségekkel együtt biztosítja a kultúrált életvitelt, de azt már nem garantálhatja, hogy az emberek helyesen és hasznosan éljenek is ezzel. Hogyan hat vissza a szabadidő a dolgozók mindenoldalú fejlődésére? Ez a probléma fontos azért is, mert élnek olyan leegyszerűsítő nézetek — éppúgy, mint az anyagi életszínvonallal kapcsolatban — hogy e feltételeket egyszerűen ok-okozati kapcsolatba hozzák — alap—következmény kapcsolat helyett a magasabb kultúrszínvonallal. Vannak a pozitív eredmények mellett negatív jelenségek is, amelyek arra figyelmeztetnek, hogy a növekvő anyagi színvonal egyes esetekben lassítja a művelődés fejlődését, és az emelkedő szabadidő mennyiségnek is mutatkoznak negatív jelei: a dolgozók egy része nem tudja megfelelően kihasználni, vagy rosszul hasznosítja.*

E hipotézis elkészítése után került sor a kísérleti kérdőívek kidolgozására. A munkaközösség úgy határozott, hogy először próbafelvételezéssel készülünk fel a további, sokrétűbb kutatáshoz. Hogyan történt az interjú-lapok kibocsátása? Úgy határoztuk meg a kikerdezendő személyek csoportját, hogy megfelelő arányban legyenek képviselve közöttük az egyes korcsoportok, házások és egyedülállók, különféle iskolázottságú emberek, foglalkozási ágak. Tizenöt kohász, tizenöt építő, tíz martinász, tíz hengerész, tizenöt karbantartó-szállító-munkás, tíz textilgyári dolgozó, nyolc kommunális munkás, három kereskedő, tizenkét tisztviselő és tizenegy értelmiségi családhoz mentek ki a felvételezők.

Ezen belül segéd munkás 11, szakmunkás 63 személy. A kormegoszlás a következő volt: 20 év alatt 15, 21—25 között 20, 26—30 közt 25, 31—35 közt 20, 36—40 közt 8, 41—50 közt 8, 51 felett 4 személy

Családi állapot és nem szerint: Házias 83 személy, egyedülálló 17 személy, férfi 82 nő 18 személy.

Tartalék alanyok felvételezése biztosította, hogy az eredeti arányokat megtarthassuk. Ennek ellenére a mintavétel nem ad elegendő következtetési alapot, mert az egyes rétegeken belül a véletlenszerűséget nem biztosítottuk elég gondosan, és emellett mennyiségileg sem munkáltuk ki a reprezentációhoz szükséges arányokat. Az öt felvételező — a Városi Tanács munkatársai — 110 interjú-kérdőívet vitt ki. A kérdőívekből többet hiányosan kaptunk vissza, vagy elrontva, egy kérdőív elveszett. Ezért ezekkel nem számoltunk.

Az előkészületekhez tartozik még a felvételezők kiképzése is, akik egyébként a Filozófiai Intézet megbízó levelével keresték fel az egyes családokat, közölve, hogy a felvételezés csak tudományos célokat szolgál. Jelentéseikben elmondják, hogy elenyészően csekély kivételtől eltekintve szívesen fogadták őket, és készségesen válaszoltak, a feltett kérdésekre.

4. A kérdőívek

Az alábbiakban bemutatjuk a használt interjú-kérdőívet. Egyszerűbb lesz és könnyebben érthető, ha a téma szempontjából érdekes összesítő adatokat az egyes lapok után közöljük, és mindjárt hozzáfűzzük a szükséges megjegyzéseket.

A kérdőívvel kapcsolatosan szerzett tapasztalatok

A születési hely, régebbi lakhelyek, előző munkahelyek, a tanult mesterség és a jelenlegi beosztás (Az I. számú lapon 1—5. kérdés) összevetése megmutathatja, hogy milyen vidékekről származik a sztálinvárosi munkásság. Megláthatjuk, milyen a szakmai eredete. Megvizsgálhatjuk, milyen horizontális és vertikális mozgás — területváltozási és átrétegződési folyamatok — eredményeképpen lett sztálinvárosi dolgozó és lakos. Ez a kérdés későbbi feldolgozás tárgya lehet. A munkaügyi osztályok anyaga azonban mindezt pontosabban megmutatja, és ezért felesleges ilyen kérdésekkel egy szabadidő kérdőívet terhelni. Az a kérdésfeltevés, amely a születési hely iránt érdeklődik, ilyen megfogalmazásban a feldolgozás szempontjából helytelen. Rendszerint a falu vagy város nevét írják be, és a feldolgozónak külön-külön azonosítania kell a megyét. *A téma szempontjából csak a megye* érdekes, és meg kellett volna kérdeznünk, mióta lakik és dolgozik Sztálinvárosban a megkérdezett.

A családi adatok: a házastárs kora, iskolai végzettsége, tanult mestersége, előző lakhelye, valamint a szülők tanult mestersége, foglalkozása, iskolai végzettsége (Az I. számú lapon 8—14. kérdés) család-szociológiai kérdések. Későbbi feldolgozásban érdekes lehet annak megállapítása, milyen jellegű, összetételű, eltérő vagy azonos műveltségi viszonyok között élő családokból történt a párválasztás, és ez befolyásolja-e a házastársak művelődését, szórakozását, szabadidő tevékenységeit. Milyen a befolyása a házastárs iskolai végzettségének, foglalkozásának? A szülők általában máshol élnek, a család legfeljebb a „kezdő bessenység” adhatta meg. A házastárs szerepe döntő lehet, ezt azon-

I. Általános adatok

1. Születési év:	Születési hely:	
2. Régebbi lakhelyei:		
3. Tanult mestersége:		
4. Jelenlegi beosztása:		
5. Előző munkahelye:		
6. Családi állapota:		
7. Iskolai végzettsége:		
8. Házastársa kora:	iskolai végzettsége:	
9. Házastársa tanult mestersége:	jelenlegi beosztása:	
10. Házastársa előző lakóhelye:	előző munkahelye:	
11. Apja tanult mestersége:	jelenlegi foglalkozása:	
12. Anyja tanult mestersége:	jelenlegi foglalkozása:	
iskolai végzettsége:		
13. Házastársa apjának tanult mestersége:	jelenlegi foglalkozása:	
iskolai végzettsége:		
14. Házastársa anyjának tanult mestersége:	jelenlegi foglalkozása:	
iskolai végzettsége:		
15. Gyermek száma:	kora:	iskolai végzettsége:
16. Gyermek tanult mestersége:	jelenlegi beosztása:	
17. Ha gyermekei iskoláskorúak, milyen pályára szánja őket:		

ban másként, külön és mélyebben kell megvizsgálni, erre az itt feltett kérdések nem elegendők.

A gyermekek zöme a válaszokból kitűnően iskoláskorú. Megjegyzendő: ha már három kérdést tettünk fel a gyermekekre vonatkozólag, azt is meg kellett volna kérdeznünk, mennyi közülük a fiú és a lány.

A kérdőív egyszerűbb és könnyebben, gyorsabban kitölthető lett volna, ha taxative felsoroljuk pl. a családi állapotnál: házas — egyedülálló. Nem tisztáztuk pl. a „jelenlegi beosztás” kérdésnél: arra vagyunk-e kíváncsiak, milyen az effektív munkakör, vagy elegendő a témához, ha azt tudjuk: szakmunkás, segédmunkás, tisztviselő, kereskedő vagy értelmiségi-e a megkérdezett alany. Ezzel a kódolás, a feldolgozás válik feleslegesen nehézkesé.

II. Lakás-adatok

(Csak saját lakás esetén)

1. Mennyit kell utaznia, hogy munkahelyére érjen?			
(1 óránál kevesebb	1—2 óra közt	3 óránál több)	
2. Milyen a lakás beosztása: van-e külön gyerekszoba?			
dolgozószoba	(„tisztaszoba”, szalon)	Hol étkeznek?	
Konyha? Szoba?			
3. Milyen háztartási gépei vannak? Mosógép			
	autogépjár	távfűtés	
	gáz vagy villanytűzhely	hűtőgép	
4. Van-e rádió?			
	TV	zenegép	
lemezjátszó	könyvszekrény vagy könyvespolc		
szőnyegek, képek?			
5. Szokott-e otthon tanulni?			
	Olvasni:	Rádiózni:	
Barkácsolni:	Fényképet előhívni:	Nagyítani:	
Gyűjt-e valamit?			
6. Megosztja-e házastársával a házimunkát?			

(Munkásszálló esetén)

1. Mennyit kell utaznia, hogy a munkahelyére érjen?			
(1 óránál kevesebb	1—3 óra közt	3 óránál több)	
2. Van-e rádió?			
	TV	zenegép	lemezjátszó
	könyvszekrény v. könyvespolc		szőnyegek,
képek			
3. Szokott-e otthon tanulni?			
	Olvasni:	Rádiózni:	
Barkácsolni:	Fényképet előhívni:	Nagyítani:	

a) Néhány lényegesebb összesítő adat

1. <i>Munkahely távolság (oda—vissza)</i> 1 óránál kevesebb	69
1—1½ „ „	16
1½—2 „ „	15
2. <i>Lakószobák száma</i>		
1 szoba	40
2 „	52
Több szoba	8
3. <i>Háztartási gép</i>		
Van	38
Nincs	62

b) Megjegyzések

A II. számú lap második kérdésére adott válaszok a régebbi és a felvételezők által észlelt megfigyelésekkel teljesen megegyeznek. Az étkezés a konyhában történik, és van úgynevezett tisztaszoba. Ez a régebbi falusi szokások maradványa, de az általában szoba-konyhás munkás-lakások esetén is a konyhában folyt az étkezés. A sztálinvárosi tapasztalatok szerint ennek a jelenségnek okai: a háziasszonynak a tálalás egyszerűbb, a mosogatás könnyebb. Ha a szobában, esznek ez újabb takarítási kötelezettséggel jár. A kétszobás lakásoknál a tisztaszoba összefügg azzal, hogy a gyerekek kicsik, többségük óvodás és kisiskolás és gyakran egy szobában alszanak a szülőkkel. Sok a fiatal házaspár, a berendezést fokozatosan vásárolják meg. Sok helyen először az egyik szobát rendezik be teljesen és lassanként a másodikat. Érdekes, hogy ahol a válaszok között a tisztaszobát megjelölték, ott egy későbbi kérdésnél szereplő válasznál ez a helyzet visszacseng: a hiányzó továbbtanulási feltételek között nem szerepel a lakástényező. Legtöbb esetben a tanulás a tisztaszobában történik, félig már dolgozószoba.

A háztartási gép (II. számú lap 3-as kérdése) ilyen részletezéssel csak az asszonyoknál érdekes. Hogyan alakul szabadidejük, ha a lakás gépesítve van? Egyébként teljes gépesítés alig van, csupán egy-két magasjövendelmű értelmiséginél találkozunk ezzel. Ha azonban megnézzük majd a következő, III. számú lap kérdéseit: mit venne, ha nyerne, mire takarékoskodik, a válaszok között elsősorban a bútor, háztartási gép, televízió szerepel. Ez is fényt derít az igények fokozatos kiterjedésére, és mutatja a következő esztendő vásárlási irányzatait.

Rádió mindenütt van. Érdekes módon szőnyeg és kép is túlnyomó többségnél található (lásd II. lap 4. kérdést). Ez arra mutat, hogy a lakberendezés a szükségletek kielégítésének első lépcsője, és a kép sokszor még nem művészi tárgy, hanem lakberendezés, lakásdísz. (A válaszokból egyébként a kérdés hibájából nem derül ki, hogy a kép reprodukció-e vagy festmény.) A megfigyelés szerint a fejlődés itt is fokozatos.

A könyvszekrény és egy későbbi kérdésnél a könyvek száma és ugyanígy a lemezjátszó és a későbbi hangversenylátogatásra vonatkozó érdeklődés összefüggnek. Ezek tehát bizonyos mértékben kontrollkérdések is. A televíziók száma a felvételezés idején oly kicsi, hogy megállapíthatatlan a válaszokból, mennyire befolyásolja a szórakozást, a szabadidő tevékenységet. A színházlátogatásnál feltett kérdéseknél három válasznál azonban már szerepel: a TV-ben látott színházi előadásokat is a színházlátogatással azonosítják.

Az olvasás és felnőtt korban a tanulás is, otthoni foglalkozás (lásd II. számú lap 5. kérdése). Ezen a helyen ezek is ellenőrző kérdések. A rádiózás — és ez a fogalmazásból nem derül ki — kettős értelmű. A rádióhallgatást is jelentheti és a készülékpépítést is. Emellett a kérdés elégtelen. Nem tudjuk meg, mi az, amit a rádióban meghallgatnak. A megfigyelés szerint: ha a család otthon van, nyitva a rádió. Mindent hallanak, de nem mindent hallgatnak meg. A gyűjtés szerepe meglehetősen kicsi. Fényképet előhívni, nagyítani nem szoktak még a fotezők sem. Az otthoni szórakozás túlnyomórésztben olvasás és rádióhallgatás.

A II. lap 6. számú kérdése: Megosztja-e a házimunkát? — teljesen elhibázott. Nem tudjuk meg, ki segít, kinek, mit segít és mennyi időt . . .

III. Jövedelem

1. Mennyi az átlagos havi jövedelme?

Kapott-e ez évben prémiumot, nyereségrészesedést?

2. Van-e mellékfoglalkozása? (állandó v. időnkénti)

3. Az egy háztartásban élők átlagos havi jövedelme (férj v. feleség gyerek)

4. Mennyi költ havonta élelemre?

ruházkodásra

lakásrezsi (lakbér, gáz, villany)

mosás, egészségügyi kiadások

(tisztálkodás stb.)

lakberendezés

szórakozás, művelődés

sport

zsebpénz a gyerekeknek

5. Takarékoskodnak-e? (Biztosítás, takarékkönyv?) És mire?

(családiház

bútor

ruházkodás

6. Játsszanak-e lottón vagy totón?

7. Mit venne, ha százezer forintot nyerne?

(családiház, öröklakás, autó, motor, háztartási gép, TV stb.)

8. Támogatja-e anyagilag szüleit?

9. Ha elvált, fizet-e nő- vagy gyermektartást?

a) Fontosabb összesítő adatok

1. Összjövedelem

1000—1500 Ft között	5 fő
1501—2000 „ „	30 „
2001—3000 „ „	46 „
3001 felett „ „	19 „

2. Mellékfoglalkozás

van	5 fő
nincs	95 „

3. Fogyasztás (százalékos megoszlásban)

Mennyit költ élelemre	45—48%	között a jövedelemből
ruha.....	16—18%	„ „
lakásrezsi	6—8 %	„ „
tisztaság	2—4%	„ „
lakberendezés..	16—18%	„ „
kult. szüks. ...	4—5%	„ „
egyéb.....	4 %	„ „

b) Megjegyzések

A téma szempontjából a család összjövedelme a fontos. Egyedülálló emberek esetében, ha az illető pl. szüleinél van, az átlagos havi jövedelme számunkra nem mond semmit, nyitott kérdés marad, mennyit ad haza, és mennyit költ saját céljaira. A mellékkérdés sem szerencsés: a prémium és a nyereségrészesedés önmagában semmit sem jelent számunkra, ha nem tudjuk, milyen összeget kapott a kérdezett, és emellett a prémiumot negyedévenként, a nyereségrészesedést évenként fizetik (lásd III. lap 1. kérdése).

A várakozás ellenére kevés az állandó vagy időnkénti mellékfoglalkozás (III. lap 2. kérdés). Lehetséges és valószínű, hogy többen elhallgatták ezt. A tapasztalat szerint ugyanis bizonyos foglalkozási ágaknál (villanyszerelő, asztalos) jóval gyakoribb. Az üzemi munkásoknál, és ez Sztálinvárosban túlnyomó többség, a túlóra lenne érdekes.

A fogyasztási adatokat (III. lap 4. kérdés) úgy számítottuk ki, hogy az egyes ágazatokra felhasznált jövedelemhányadot kérdőívenként, százalékosan megállapítottuk, és aztán ennek átlagát vettük. Előbbi megállapításainkkal és a megfigyeléssel teljesen egyezően azt tapasztaljuk, hogy a lakberendezésre fordított összeg az élelem mellett a legjelentősebb tétel. Ezt a megállapítást aláhúzza a következő kérdéscsoport is (III. lap 5. kérdés). Szinte kivétel nélkül mindenki takarékoskodik, és csaknem minden család játszik lottón (III. lap 6. kérdés). Általában lakberendezésre gyűjtenek, és az esetleges lottó-nyereményből is elsősorban bútort vennének. Az országos tapasztalattal egyezően nagyon magas az élélmezésre fordított összeg. Mint érdekességet kell megemlíteni, hogy a felvételezők jelentése szerint azt a kérdést: „Mit venne, ha százezer forintot nyerne?” (III. lap 7. kérdés) megmosolyogták, és csak únszólásra, vidám megjegyzések között töltötték ki. Egyik felvételezőnk azonban tízezer forintos nyereményre kérdezett. Ennek az összegnek tervezett beosztását azonnal közölték. Ezt a nyereményt reálisnak tartották, ez felelt meg a szociológiai irodalomból is ismert, úgy nevezett „törekvés szint”-nek.

Az utolsó két kérdés (III. lap 8—9. kérdés) a téma szempontjából feleslegesnek bizonyult. A gyerektartási kötelezettség összegét úgyis levonják, a másik kérdés, amely a szülők támogatására vonatkozik, csak család-szociológiai felvételezésnél érdekes, mint egy kérdéscsoport része.

a) Fontosabb összesítő adatok*

1. Szakmai továbbképzésre jár	31	2. Szakirodalommal foglalkozik rendszeresen	22
nem jár	69	időnként	35
		nem	23
3. Mi hiányzik a továbbtanuláshoz?		4. Milyen pályára készült?	
Szabadidő	38	Ipar	38
Lakás	3	Értelmiségi	27
Egészség	10	Egyéb	20
Pénz	10	Mezőgazdaság	—

* Ezek az adatok a 365 oldal IV. számú táblázatára vonatkoznak.

5. Szereti-e beosztását?	
Igen	93
Nem	7

6. Mire fordítaná több szabad- idejét?	
Általános műveltség ..	42
Szórakozás	43
Továbbképzés	32
Utazás	31
Sport	12

7. Melyik technikai ág érdekli?

Fizika	37
Kémia	15
Repülés	7
Űrhajózás	29
Csillagászat	7
Foto	14

IV. Szabad idő (A) Szakmai képzettség

1. Járt-e v. jár-e v. fog-e járni szakmai továbbképzésre?
Foglalkozik-e szakirodalommal (Rendszeresen v. időnként?)

2. Milyen eszközök hiányoznak Önnek, hogy tanulhasson? Szabad idő?

Lakás	Egészség	Pénz
Nem látja értelmét?	-	

3. Milyen pályára készült?

4. Szereti-e jelenlegi beosztását?

5. Volt-e újítása? Ésszerűsítése?

6. Ha a munkaideje csökkenne, mire fordítaná a felszabadult időt?

Általános műveltsége emelésére	Szakmai továbbképzésre
Szórakozásra	Utazásra

Sportra

7. Érdekli-e a technika és mely ága?

Fizika	kémia	repülés	űrhajózás	csillagászat
fotózás				

B) Társadalmi tevékenység

8. Tagja-e valamely társadalmi szervezetnek, egyesületnek?

Szakszervezet	Tanácsstag	Népfront
Kultúrcsoport	Sportegyesület	

9. Végez-e állandó vagy időnkénti társadalmi tevékenységet?

A szabadidő felhasználás szempontjából az egyik legfontosabb kérdés-csoport, hogy szakmai továbbképzésre járnak-e vagy sem, és van-e befolyása a jövedelemnek, kornak vagy az iskolai végzettségnek... Az alábbiakban bemutatjuk az erre vonatkozó táblákat.

Továbbképzésre jár		Továbbképzésre nem jár	
Kor:			
20 alatt	4	11	
21–25 között	5	15	
26–30	9	16	
31–35 „	10	10	
36–40 „	2	6	
41–50 „	1	7	
50 felett „	—	4	
	31	69	
Továbbképzésre jár		Továbbképzésre nem jár	
Isk. végzettség :			
Befejezetlen általános	1	4	
Általános	9	33	
Befejezetlen középiskola	1	3	
Középiskola	8	24	
Befejezetlen főiskola	6	—	
Főiskola	6	5	
	31	69	

Továbbképzésre jár		Továbbképzésre nem jár	
Nem:			
Nő	3	15	
Férfi	28	54	
Családi állapot :			
Házas	24	59	
Egyedülálló	7	10	
Foglalkozás:			
Segédmunkás	2	9	
Szakmunkás	20	43	
Értelmiségi	8	3	
Tisztviselő	1	11	
Kereskedő	—	3	
Összjövedelem:			
1000–1500 között	1	4	
1501–2000 „	7	23	
2001–3000 „	13	33	
3001-en felül	10	9	

Továbbképzésre jár		Továbbképzésre nem jár	
Gyermekek száma:			
Gyermektelen	2		6
1 gyerek	13		20
2 gyerek	8		19
3 gyerek	1		9
3-nál több	—		5
(egyedülállók)	6		10
	31		69

b) Megjegyzések

A táblázat azt mutatja, hogy a nők kevésbé vesznek részt szakmai továbbképzésben. A továbbtanulás összefügg az iskolai végzettség emelkedő szintjével. A befejezetlen főiskola — mint a felvételezők megállapították — azokat jelenti, akik jelenleg is főiskolára járnak. Ennek az összefüggésnek felel meg az összetétel és a gazdasági megalapozottság oldaláról az a felismerés, hogy az értelmiségiek és szakmunkások tanulnak aránylag legtöbbször tovább, és a részvétel az összjövedelem emelkedése arányában is növekszik. Érdekes, hogy a legtöbb továbbtanuló az egy- és kétgyermekesek közül kerül ki. Ez feltehetően összefügg az életkorral. Meg kell jegyeznünk, hogy a reprezentatív minta-vétel következetes biztosításának elmulasztása azzal jár, hogy a kapott kép valószínűleg kedvezőbb, mint a valóságos helyzet. Ennek az is oka, hogy a kérdésből nem differenciálható — a felvételezés hibájából — mennyien jártak, járnak, fognak járni továbbképzésre (IV. lap 1. kérdés).

Annál a kérdésnél „milyen eszközök hiányoznak” (IV. lap 2. kérdés) sokféleképpen értelmezhető a „nem látja értelmét” kifejezés.

A IV. lap 3-as, 4-es és 5-ös kérdése csak együtt adhat használható összefüggéseket.

A IV. lap 6-os számú kérdése (mire fordítaná a felszabadult időt) ellenőrző kérdése a IV. lap 2-es számú kérdésének (milyen eszközök hiányoznak). Ha lenne több szabad ideje, tovább tanulna-e? Az érdeklődés egyébként arányosan oszlik meg, a kémia és a csillagászat kissé hátrább szorul. A technikai érdeklődésre vonatkozó kérdésünk (IV. lap 7-es) azt akarja kipróbálni, olvasnak-e szakkönyveket. Ez is kontroll-kérdés. Olyan esetekben fontos, amikor például megkapjuk a könyvtár, a műszaki könyvtár vagy a szabadegyetem konkrét adatait, és ezek mellett és kiegészítésként ellenőrizzük ilyen típusú kérdésekkel a statisztikai adatok helyességét.

A társadalmi tevékenységre két kérdés (IV.B. — 8. és 9. kérdés) vonatkozik. Ami a társadalmi szervezetek tagságát illeti, a válaszokból kiderül, hogy majdnem mindenki szakszervezeti tag, ugyanakkor a másik kérdés arra figyelmeztet, hogy ez nem jelent társadalmi aktivitást még. Tisztázatlan a társadalmi tevékenység fogalma. A megfigyelések egyébként azt mutatják, hogy társadalmi munkán a sztálinvárosi dolgozók az effektív fizikai tevékenységet értik, amelyet széleskörűen folytatnak a városban, például „Vidám park”-építkezés, partrendezés vagy a jelenleg folyó piacépítés.

I. Szabad idő. (C.) Általános műveltség emelésével összefüggő tevékenység

- | | |
|--|-------------------------|
| 1. Hány könyv van a család birtokában? | Mit olvas rendszeresen? |
| (Regényt, tudományos könyvet, útleírást, verset stb.) | |
| 2. Olvas-e rendszeresen újságot? napilap, hetilap, folyóirat | |
| 3. Tanul-e idegen nyelvet? (Orosz, angol, német, francia, olasz, spanyol, kínai, eszperantó) | Nem |

D) Szórakozás

- | | | | | | |
|---|---|---|----------|----------------------------|-----------|
| 1. Van-e állandó társasága? | (Ha igen: munkahelyről, szomszédból, rokonságból, iskolatársak, falubeliek, sporttársak stb.) | | | | |
| 2. Milyen időközönként jár színházba | moziba | hangversenyre | múzeumba | képzőművészeti kiállításra | táncolni? |
| 3. Gyűjt-e valamit? | | | | | |
| 4. Szoktak-e játszani? | (Ha igen: kártya, sakk, dominó stb.) | | | | |
| 5. Szeret-e viccet mesélni | hallgatni? | | | | |
| 6. Szombat, vasárnap kirándul-e utazik? | sportol | Ha otthon szórakozik, hogyan tölti idejét?
(Rádió — TV — olvasás — vendégek — rejtvényfejtés stb.) | | | |
| 7. Szokott-e sétálni (egyedül — társasággal)? | | | | | |
| 8. Szabadságát hol és hogyan töltötte az idén? | | | | | |
| 9. Szokott-e unatkozni? | | | | | |
| 10. Jár-e rendszeresen vendéglőbe, kocsmába, eszpresszóba, cukrászdába? | Dohányzik-e? | Fogyaszt-e rendszeresen feketekávét? | | | |

E) Sport és egészségügy

- | | |
|--|--|
| 1. Aktívan sportol-e? | Milyen sportot űz? (labdajáték, téli sport, strand-evezés — turisztika — horgászat — teremsport — szobasport?) |
| 2. Aktív szurkoló-e? | |
| 3. Jár-e rendszeresen orvosi vizsgálatra v. fogorvoshoz? | |

a) Fontosabb összesítő adatok

1. *Hány könyvük van :*

Nincs	6
25 alatt	13
26—50 között.....	18
51—100 között.....	42
101—200 között.....	11
201 felett	10

2. *Mit olvas : (százalékban)**

Regényt	95%
Verset	5%
Útleírást	25%
Tudományos és szak- könyv	15%

* A megkérdezettek többféle műfajú könyvet jelöltek meg.

3. *Sajtó :*

Napilapot olvas	97
Napilapot nem olvas...	3

4. *Idegen nyelvtanulás :*

Tanul.....	26
Nem tanul	74

5. *Állandó társaság :*

Van	69
Nincs	31

6. *Honnan :*

Munkahely	51
Szomszéd	9
Rokon	6
Falubeli	1
Egyéb	2

7. *Színházba jár :*

Havonta	34
Negyedév	31
Félév	18
Egy év	10
Nem jár	7

8. *Moziba jár :*

Hetenként	71
Havonta	29

9. *Táncolni jár :*

Hetenként.....	22
Havonta	26
Negyedévenként	27
Félévenként	13
Nem jár	12

10. *Játék :*

Játszik	71
Nem játszik	29

11. *Kirándulás hétvégén :*

Jár	41
Nem jár	59

12. *Otthoni szórakozás :**

Rádió—TV	81
Olvasás	62
Vendégek	11
Egyéb	13

* Többfélét is aláhúztak.

13. Szabadság:

Falun, rokonnál	51
Üdülőben	10
Otthon.....	34
Nem volt.....	5

15. Jár-e vendéglőbe* stb.:

Jár	45
Nem jár	21

14. Unatkozik-e?

Igen	1
Nem unatkozik	99

16. Milyen sportot űz:*

Labda	5
Uzás.....	16
Turisztika	1
Horgászat	2
Teremsport	2
Téli sport	—

* Nem töltötte ki 24.

* Nem töltötte ki 74.

A szabadidő tevékenység fontos determinánsa az állandó társaság. Az alábbiakban ezért egy táblázatot közlünk: hogyan oszlik meg az állandó társasággal rendelkezők csoportja kor, iskolai végzettség, valamint szakma szerint.

	Állandó társasága		Honnan				
	van	nincs	munka- hely	szomszéd	rokon	falubeli	egyéb
Kor:							
20 alatt	12	3	7	1	2	—	2
21—25	18	2	17	—	—	1	—
26—30	13	12	13	—	—	—	—
31—35	10	10	8	—	2	—	—
36—40	7	1	3	2	2	—	—
41—50	6	2	3	3	—	—	—
50 felett	3	1	—	3	—	—	—
Isk. végz.:							
Befejezetlen általános	3	2	—	1	1	1	—
Általános	33	9	28	3	2	—	—
Befejezetlen középiskola	2	2	2	—	—	—	—
Középiskola	19	13	13	2	3	—	1
Befejezetlen főiskola	2	4	—	1	—	—	1
Főiskola	10	1	8	2	—	—	—
Szakma szerint:							
Segédmunkás	8	3	3	2	2	1	—
Szakmunkás	39	24	32	3	3	—	1
Tisztviselő	10	2	7	1	1	—	1
Értelmiségi	10	1	8	2	—	—	—
Kereskedő	2	1	1	1	—	—	—

A szórakozások között a legjelentősebb, legelterjedtebb a mozi. Egy táblázat megmutatja a mozibajárók összetételét

	Moziba jár	
	hetenként	havonta
Kor:		
20 alatt	14	1
21—25	16	4
26—30	13	12
31—35	10	10
36—40	7	1
41—50	7	1
50 felett	4	—
Iskolai végzettség:		
Befejezetlen általános	5	—
Általános	30	12
Befejezetlen középiskola	3	1
Középiskola	20	12
Befejezetlen főiskola	4	2
Főiskola	9	2
Szakma szerint:		
Segéd munkás	10	1
Szakt munkás	42	21
Tisztviselő	9	3
Értelmiségi	8	3
Kereskedő	2	1
Összjövedelem:		
1000—1500	5	—
1501—200	25	5
2001—3000	29	17
3001 felett	12	7

b) Megjegyzések

Valószínű, hogy (lásd IV.C lap 1. kérdés) a „saját könyvek”-re vonatkozó kép a megkérdezettek összetétele következtében a városi átlagnál kedvezőbb képet mutat, bár a családi kiskönyvtárak létesítése a megfigyelés szerint is egyre erősödő tendencia, és majd mindenütt megtalálhatók az Olcsó Könyvtár sorozatai.

A sajtóra vonatkozó kérdésfelvetés (IV. C. lap 2. kérdés) második része pontatlan. Nem választottuk egymástól el a hetilapot és a folyóiratot, így a kapott adat félrevezető. A Ludas Matyit s Nők Lapját nagyon sokan olvassák.

A nyelvtanulásra vonatkozó adat (IV.C. lap 3. kérdés) a megfigyeléssel szemben túl szépnek látszik. Egyébként túlnyomó részük értelmiségi vagy olyan, aki tovább tanul. Érdekes, hogy a 26-ból 14 a 31 és 40 év közötti.

Az „állandó társaság” (egyébként is „laza”) kérdésének (IV.D. lap 1. kérdés) válaszaiból kitűnően meglehetősen nagy azok száma, akiknek állandó társaságuk nincs. Ezt hangsúlyozza az a közlés is, hogy aránylag ritka a szomszédokkal való barátkozás. A legtöbb család munkahelyről választja társaságát, ami arra mutat, hogy az üzem egyúttal szórakozási egységet is jelent. Az egyéb-

irányú tapasztalatok is azt mutatják, hogy nagyon népszerűek üzemeinkben a vállalati rendezvények, táncmulatságok, családi esték. Nem tisztáztuk eléggé, mit jelent az állandó társaság fogalma. A vendégségbe járás, az adatokból kitűnően, nem gyakori, úgylátszik a kártyázást nem tartják annak. A kártyázók száma magas. (IV.D. lap 4. kérdés) (A dominó, ez a régebben polgári körökben különösen kedvelt társasjáték elvesztette korábbi népszerűségét.). Vendégeket (IV.D. lap 6. kérdés) a megfigyelés szerint akkor hívnak, ha erre valamilyen ünnepélyes alkalom adódik, és fogalma egybekapcsolódik az ünnepélyes étkezéssel.

A hangversenylátogatás (IV.D. lap 2. kérdés) nem elterjedt. A rádió hallgatnak zenét, lemezjátszót vesznek, koncertre azonban akkor járnak, ha a gyerekek zeneiskolai hangversenye van.

Feltűnő, hogy a táncot (IV.D. lap 2. kérdés) mint rendszeres szórakozást kevesen jelölték meg. Ez annál is meglepőbb, mert Sztálinváros a fiatalok városa. Táncolni nem járnak „rendszeresen”, hanem amikor hangulatuk van hozzá, és az alkalom és időjárás megfelelő.

A sportra vonatkozó kérdés (IV.E. lap 1—3. kérdés) arra figyelmeztet — amit egyébként a megfigyelők is tapasztaltak — hogy tömegsport alig van Sztálinvárosban.

A válaszok zavart sokfélesége arra mutat, hogy szórakozással kapcsolatos kérdéseink egyrészt pontatlanul tettük fel. Megkérdeztük például, hogy hétvégén utaznak-e, (IV.D. lap 6. kérdés) de nem tisztáztuk, hogy hová: Budapestre vagy Székesfehérvárra, vagy a közelben lakó szülőkhöz stb. Ugyancsak tisztázatlan a séta fogalma, (IV.D. lap 7. kérdés) családdal történik-e vagy társasággal, azaz másokkal. Ugyanis 61-en válaszolták azt, hogy egyedül szeretnek sétálni, holott a séta feleséggel vagy a gyerekekkel történik. Rossz kérdés az is, járnak-e rendszeresen vendéglőbe, kocsmába (IV.D. lap 10. kérdés). 76-an válaszolták azt, hogy nem. És a 24 igen-nel válaszoló közül kettő írt kocsmát. Ennél a kérdésnél a rendszeres szó volt az, amely óvatosságra intette a válaszolókat. A rendszeres kocsmázást például nem vállalják el. A rendszeres kocsmába járás hangulati velejárója az alkoholizmus. Ugyancsak tisztázatlan maradt, mit értünk aktív szurkolás alatt (IV.E lap 2. kérdés).

Mi a véleménye arról . . .

1. Mi az igazi boldogság?
2. Mi lenne olyan értékes az Ön számára, amelyért életét is feláldozná, ha kell?
3. Milyen ember az igazi hazafi?
4. Dolgozzon-e a feleség is?
5. Milyen a valódi és korszerű műveltség?
6. Milyen az igazi szerelem?
7. Létezik-e és milyen az áldozatkész barátság?
8. Írja le önmagát, saját természetét, jellemét és írja meg, milyen szeretne lenni?

a) Fontosabb összesítő adatok

Boldogság	
van	nincs
96	4

A boldog élet tartalma*

családi élet	hivatás	politikai (haza, béke)	anyagi	egyéb
66	18	24	34	20

Van-e, amiért életét áldozná:

van	nincs
92	8

Milyen eszme lenne ez:

család	politikai kategória (béke, haza, szocializmus)
70	32

Dolgozzon-e a feleség:

igen	nem
49	51

Van-e igazi szerelem:

van	nincs
64	36

Van-e igazi barátság:

van	nincs
80	20

b) Megjegyzések

Mi volt a célja annak, hogy a szabadidő felvételezés mellett egészen más-típusú, más rendeltetésű, más tematikájú kérdőívet is csatoltunk? Az eredeti téma kísértett: valamilyen módon megállapítani, hogy az öntudatosodás folyamata hogyan mutatkozik meg a közvéleményben a naponta használatos politikai kategóriák megítélésében. A további kutatáshoz szükséges motivációkat akartuk megkapni. Arra voltunk kíváncsiak, vajon az ilyen típusú véleménykutatás szilárdabb alapokra helyezhető-e, ha nemcsak a megkérdezett személyek véleményét tudakoljuk meg, hanem támpontjaink vannak a megkérdezettek összetételére, anyagi helyzetére és a szabad idő adatokon keresztül műveltségi színvonalára is: világossá vált, hogy *hasznos válaszokat csak úgy*

* A válaszadók többféle kategóriát is megjelöltek.

kaphatunk, ha nagyon pontosan tisztázzuk az elvont fogalmak tartalmát és lehetőleg — most már a motivációk alapján — taxatív felsorolást adunk a különféle válaszlehetőségekről. Ezek a kérdések azok, amelyeknél legnehezebb kiküszöbölni a felvételező megbízottak befolyását. Az a tapasztalat, hogy a családi élet, mint a boldogság központi kategóriája azért ugrott ki annyira, mert azonosítják a magán-élettel. A kérdőlap 3-as (hazafiság), 5-ös (korszerű műveltség) és a 8-as (írja le önmagát) kérdéseire adott válaszok annyira sematikusak, vagy annyifélék, ahány lap van, és feldolgozásra így alkalmatlannak bizonyultak.

5. Összefoglalás

A sztálinvárosi kísérleti felmérés kezdetlegessége és hibái ellenére sok hasznosítható tanulságot jelent. Talán világossá vált, hogy a szociológia nem egyenlő a felmérési technikával.

a) Mennyiben igazolta vagy cáfolta a felmérés az előzetes hipotézist?

A felvételezős eredményességét vagy eredménytelenségét az jelenti, mennyire sikerült feltárnia a vizsgált társadalmi jelenséget. Módszertani szempontból az a lényeges, hogy a vizsgálati technika mennyire segítette a feltárást, igazolta-e vagy cáfolta-e a felmérés az előzetes hipotézist, milyen új megállapításokra vezetett, és végül hogyan alapozta meg és jelölte ki a további vizsgálat útját. A sztálinvárosi felmérés kísérleti jellege természetesen korlátozza e célkitűzéseket. Néhány fontos összefüggésre azonban így is fény derül, és látjuk, milyen irányban mehetünk és menjünk tovább.

1. A váltóműszak meghatározza az ágazatok arányát és viszonyát, már az intézmények, az eszközök oldaláról is. Például a délutáni vagy éjszakai műszak színházi előadáson nem vehet részt, ebben az időszakban olvasás, pihenés, rádiózás a lényeges szabad idő tevékenység. A munkahely távolság viszont nem befolyásolja döntően a szabadidő mennyiségét.

2. Az asszonyok szabad idejét nagymértékben lekötik a háztartási kötelezettségek. A háztartási gépek más-más elfoglaltság idejét rövidítik meg; pl. a hűtőgép a vásárlási, a porszívó a takarítási időt. A legelterjedtebb most a mosógép. A férfiak általában ragaszkodnak ahhoz, hogy feleségük főzzön, a házimunkát csak kevéssé osztják meg. A háztartási gépek használata még nem általános és nem teljes. A szabad időre különösen nagy befolyással van a család-nagyság.

3. A lakásberendezés átmenetileg nagy összegeket köt le. Emellett a művelődésre költött jövedelem-hányad növelését erősen gátolja az élelmezésre fordított összeg túlságos nagysága.

4. Mozi, színház, hangverseny lehetőség a városban — az igényekhez képest — megfelelő. Klubéletre és különösen ifjúsági összejövetelekre alkalmas helyiségek azonban hiányzanak.

5. Helyesen osztályoztuk a szabadidő tevékenység általunk vizsgált ágazatait. Arra azonban, hogy *milyen ezek egymáshoz való viszonya, és hogyan alakul arányuk a hétvégén, szabadságidőben, nyugdíjas korban vagy napi szabadidőben, milyen a fontossági sorrendjük, harmonikus-e a szórakozás, művelődés és pihenés fejlődése — mindennek megállapítására a kísérleti felmérés nem volt elegendő. Úgyancsak további vizsgálatra szorul a közlési rendszer hatékonysága, vagy az a kérdés, hogyan hat vissza a szabad idő a politikai öntudat fejlődésére, a műveltségi színvonal emelkedésére.*

A vizsgálat végül közelebb vitt a terminológiai tisztázáshoz. A „fél szabadidő” bevezető kategória, mert reális, valóságos összefüggéseket jelent. Helyes azonban lehatárolása azon szabad idő tevékenységekre, amelyek állandó jellegű, nélkülözhetetlen kötelezettségek teljesítésére vonatkoznak. Ilyenek például a háztartással kapcsolatos feladatok.

A második állás, az időközönként végzett kereső tevékenység vagy a túlóra a munkaidő meghosszabbításával járnak. *Helytelen ezt a fajta tevékenységet — mint például Dumazedier is teszi — a félszabadidő kategóriájába sorolni. Céljukat és jellegüket illetően hivatásszerű, kenyérkereső tevékenységet jelentenek, és ezen nem változtat az sem, hogy egy részük szabadidőben folyik. A szabadidő tevékenységek közé kell sorolni viszont — véleményem szerint — az önkéntes társadalmi-politikai tevékenységet.*

b) A vizsgálati módszerekkel kapcsolatos tapasztalatok

A megfigyelés a jószemű kutatónak sok adatot, támpontot adhat. A lakások berendezése, a bútorzat, a kamra felszereltsége, fehérneművel, ruhá-
neművel ellátottság, egy-egy étkezés, a családtagok egymásközi viselkedése, a gyermekekkel való foglalkozás, könyvespolc sok mindent elárul az életmódról. Ehhez azonban többszöri látogatás, huzamosabb tartózkodás lenne szükséges. Számításba kell venni azt is, hogy az emberek, a félrevezetés szándéka nélkül — a futó érdeklődőnek azt mondják el és úgy mondják, „ahogy szokásos”. Sztereotíp közléseket tesznek, olyan választ adnak, amiről úgy vélik, a kérdezőnek tetszik. Egy sporteseményről beszélgetve is kiderül, hogy vannak kész társalgási patronok; a rádióból, a sportújságból átvett kifejezések, sőt értékelések, amelyeket úgy mondanak el, mint sajátjukat. Csak kérdezgetve, vitázva lehet megállapítani, vajon azért mondja-e el, amit valamilyen kérdésről gondol, mert az meggyőződése, vagy csak használja, mint készen kapott anyagot anélkül, hogy töprengene rajta. Esetleg más a véleménye, de bizalmatlanságból óvatos átlagválaszt ad. Ennek megállapításához azonban hosszabb ismeretség és nagy gyakorlat szükséges. Emellett a személyes megfigyelés módszere túl sok szubjektív elemet tartalmazhat, és így nagy a hibalehetőség. A szükséges vizsgálati technika kidolgozásához, a hipotézis elkészítéséhez, majd a kapott eredmények ellenőrzéséhez azonban általában nélkülözhetetlen a megfigyelés és leírás, amely mint a szociológiai kutatómunka szerves fontos része szerepet játszhat. A szociográfia általában eddig jut el, itt áll meg.

*

A társadalom-statisztika elválaszthatatlan része, segédtudománya a szociológiai kutató tevékenységnek. A társadalom ugyanis egyének összessége, sokasága *is*, bár természetesen nem mechanikus összege. A tömegek mozgása a nagy számok törvénye alapján statisztikai törvényszerűségek szerint megy végbe. Nincs olyan társadalmi jelenség, amelynek ne lenne valamilyen lényeges, vagy kevésbé lényeges, mennyiségileg kifejezhető jellemző vonatkozása. A termelőerők fejlődésére vonatkozó adatok, a jövedelem, lakáshelyzet, fogyasztás vagy a táplálkozás vitamin- és kalóriamutatói nélkül egyszerűen lehetetlen megismerni egy társadalmi alakulat, csoport életét. Vannak azután olyan társadalmi jelenségek — öntudati fok, rokonszen-
v- ellenszen-
vkapcsolatok stb. — amelyeknek *közvetlen* mérése nem lehetséges. Ugyanakkor az osztály-
öntudat vagy a hamis tudat adott fokát a jellemző válaszok kifejezhetik, és e

válaszok tömege alapján több-kevésbé megállapítható, hol tart az adott osztály vagy csoport. **Molnár Erik elvtárs „A történelmi materializmus filozófiai alapproblémái”** című könyvében beszél arról, hogy a burzsoá szociológia fétiszizálja a mennyiségi mutatók szerepét, és *ebben Molnár elvtársnak igaza van*. De nem az a baj, hogy e szociológusok a társadalmi tényeket mindenáron mérni akarják . . . Az a kérdés, hogy mit mérnek, és a mérésből milyen következtetéseket vonnak le. Arra használják-e a mennyiségi mutatókat, hogy belőlük a valódi társadalmi tendenciákra következtessenek, vagy ellenkezőleg, a tudományosság hamis látszatát teremtve elködösítsék a társadalmi törvényszerűségeket. És nincs igaza Molnár elvtársnak abban, *hogy kategorikusan kijelenti: a társadalmi tudattal kapcsolatos jelenségek mérhetetlenek. Közvetlenül a mérés nem lehetséges. De közvetve igen*. Az atomjelenségek vizsgálatánál a fizikusok használják és helyesen használják azt a módszert, hogy az impulzusból következtetnek az elemi részecskék helyzetére. **Az öntudattal bíró embereknél nemcsak lehetséges és megengedhető, hanem feltétlenül szükséges, hogy a viselkedésből, valamely kérdésre történő tömeges vagy éppen szórványos reagálásból, azaz a társadalmi impulzusból, következtessünk vissza a hatást kiváltó társadalmi okra.** A műveltségi szint változásaira például egzakt módon következtethetünk, mondjuk, a hangversenylátogatottság növekedéséből, ha a látogatók száma szélesedik, ha a magasabb színvonalú koncertfajták iránti érdeklődés emelkedik, ha a hallgatóság összetétele kedvezően alakul stb.

A társadalom-statisztika mindenfajta szociológiai vizsgálatnál elsőrendű fontosságú, mert matematikai módszerekkel kimunkálható pontos eredményeket adhat. A társadalmi jelenségek minőségi oldalát gyakran más módszerekkel kell vizsgálni. A statisztika legtöbbször átlagot állapít meg, azt mutatja, *ami már kialakult*. A szociológia ezen túlmenően — megfelelően hatásos módszerrel — megtalálhatja azt is, ami még csak kialakulóban van, ami ma még szórványos, de holnapra győz, kimutathatja az érvényesülőben levő társadalmi tendenciákat is.

A kérdőív fontos része lehet a szociológiai felvételezésnek, de azzal nem egyenlő. Hangsúlyoznunk kell ezt, mert az utóbbi időben divattá vált a kérdőívek kiadása függetlenül a témától, a feldolgozás lehetőségétől. A kérdőíveket úgy használják fel, mint ahogy az exkavátor markolja fel a földet. Igyekeznek összemarkolni minél több adatot, kérdés-dömpinggel árasztják el az embereket, a kérdőív azonban — folytatva az előbbi hasonlatot — nem exkavátor, hanem mélyfúró. Ha a megfigyelés megállapította a keresett jelenség előfordulási helyét, és a társadalomstatisztikai anyag körvonalazta az adott jelenség legfontosabb mutatóit, akkor — szükség esetén — következhet a kérdőívek használatba vétele, egyre mélyebbre ásva és egyre pontosabbá téve kérdéseinket. *A kérdőíveket tehát megelőzi a megfigyelése és feldolgozása mindannak, ami egyébként statisztikailag megtudható. Ezután kerülhet sor a téma pontos körülírására, a kutatási mező lehatárolására és végül annak a csoportnak kiválasztására, amelynél az adott társadalmi jelenséget mérni akarjuk, vagy teljeskörűen, vagy tudományosan meghatározott reprezentatív mintavétel segítségével. A kérdőív használatát közvetlenül megelőzi a hipotézis elkészítése, amely azonban nem dogma, amelyet mindenáron igazolni kell a felvételezéssel, hanem vezérfonal, amelyet megerősít vagy elvet a vizsgálat.*

A kérdéseket alaposan meg kell szűrni. Gondos kísérletezés után dolgozhatjuk ki a kérdőívet, törekedve pontos és félreérthetetlenül megfogalmazott kérdésekre, amelyeket a várható válaszokkal szembeállítva egyszerűsíteni kell.

А kérdőíveket kiadásuk előtt ellenőrizni kell a feldolgozás szempontjából is, és minden olyan kérdést, amely nem mérhető vagy nem tartozik a téma lényegéhez, könyörtelenül ki kell rostálnunk.

Foglalkoznunk kell a kérdőívek eljuttatásának és begyűjtésének legeredményesebb módszereivel, gondosan ügyelve arra, hogy a kibocsátott kérdőívek minél nagyobb részét kapjuk vissza. *Eleve számolni kell a szóródási százalékkal.* Kitöltésre átadott kérdőív esetén tudnunk kell azt, hogy kérdéseinkre a legaktívabb emberek válaszolnak, s ez a tény módosítja a kapott eredményeket. Olyan válaszokat kapunk, amelyek mögött átgondoltság és meggyőződés van, de nem feltétlenül kapjuk meg az adott kérdésben az átlagvéleményeket.

A kapott adatokat úgy kell feldolgoznunk, hogy a legfontosabb variációk kidolgozásra kerüljenek, s eredményeinket szembesítenünk kell a megfigyelések adataival, sőt szűrőpróbákkal kell gondoskodnunk a kapott eredmények további finomításáról.

A marxista szociológia a társadalmi jelenségek mérésénél olyan általános kutatási módszerrel és olyan világnézeti bázissal rendelkezik, hogy a kapott eredményeket, amelyeket a szociológiai felvételezés segítségével napfényre hoz, a materialista dialektika és a dialektikus materializmus segítségével a valóság-nak megfelelő koordináta rendszerben vizsgálhatja, tárgyalhatja és teheti helyére. *Társadalmi jelenségeket mérünk, vizsgálunk, és tudjuk, hogy e jelenségeket végső soron a társadalmi-gazdasági viszonyok határozzák meg.* Ha a társadalmi jelenségeket összefüggésükben vizsgáljuk, ha szem előtt tartjuk e jelenségek születését, kialakulását, fejlődését, ha úgy kutatjuk, ahogyan a valóságban vannak; figyelembe vesszük ellentmondásosságukat, ha egy pillanatra sem felejtjük el az osztályhelyzet primátusát, akkor a marxista szociológiát mint élő és hasznos tudományt művelhetjük.

ОПЫТ ПО МЕТОДИКЕ ОДНОЙ ЭКСПЕРИМЕНТАЛЬНОЙ СЪЕМКИ

Миклош Санто

Летом 1960 года в городе Сталинварош была проведена социологическая съёмка при помощи 100 экспериментальных анкетных листов. Были изготовлены два типа анкет: а) анкеты для измерения свободного времени опрошиваемых, б) анкеты для исследования того, как в общественном сознании живет содержание некоторых вопросов морально-политического характера. «Значит, задача была не такова, — пишет автор, — чтобы на основе ответов делать выводы, а чтоб разработать и освоить методику и технику подобной работы.»

После ознакомления читателя с гипотезой в статье описываются опросные листы: 1. общие (демографические) данные, 2. квартирные данные, 3. заработок, 4. деятельность в досуге. Кроме того включены вопросы по а) специальному образованию, б) общественной деятельности, в) общему образованию, г) развлечениям, д) отношению к спорту. Автор подытоживает важнейшие результаты опроса, указывает на приобретенный опыт и объясняет правильность или неправильность отдельных вопросов.

Приведены три графики: а) изменения в составе участвующих на курсах по повышению квалификации а также тех, кто не участвует на курсах, — по возрасту, школьному образованию, полу, семейному положению, валовому доходу, профессии и количеству детей, б) разделение состава группы людей имеющих свое постоянное общество от не имеющих такого общества, и наконец, в) посещаемость кинотеатров по возрасту, школьному образованию и специальности зрителей.

В дальнейшем читатель ознакомляется с анкетой, в которой спрашивается мнение опрошенных о том, что они понимают под настоящим счастьем, каким должен быть настоящий патриот, существует ли настоящая любовь и дружба, должна ли рабо-

тать и жена, каким должно быть современное образование и каково мнения опрошенного, о самом себе. На основе сводных данных, оценивая ответы и опыт, автор подытоживает, что было получено в связи с гипотезой, и, наконец, он резюмирует методические выводы.

METHODOLOGICAL EXPERIENCES GAINED IN AN EXPERIMENTAL SURVEY

Miklós Szántó

In summer 1960 a sociological assessment was conducted at Sztálinváros. 100 questionnaires of two types were issued; *a*) on what people do in their leisure time, *b*) to find out how some moral and political issues are reflected by the minds of the people. So our task was not to draw conclusions based on the answers to the 100 questionnaires but rather to find out the best methods and technique to carry on such surveys, — the author says.

After reporting on the assumption of the assessment the new questionnaires are presented as follows I. General (demographic) facts, II. Facts on housing, III. On income, IV. On leisure-time activities. Within the latter: *a*) on professional education, *b*) on social activities, *c*) on general culture, *d*) on entertainment, *e*) on sports. Subsequently the author lists the most important global data, reports about the experiences gained and finally explains why some questions were right and some wrong.

The author publishes three tables: *a*) the composition of those taking part in extension courses, and those who do not, according to age, educational level, sex, family status, total income according to profession and number of children, *b*) information on the distribution of the groups of those who have a permanent circle of friends and acquaintances, and those who have not, *c*) the composition of cinema goers according to age, school education and profession.

The study also introduces a questionnaire, which seeks answers on the following: what is real happiness, who can be called a true patriot, are there such things as true love, true friendship; should the wife go to work; what is modern education; what is the opinion of the person questioned about himself. After having valuated the answers the article sums up the main results of the survey as related to the assumption and finally draws the methodological conclusions.

Az egyes, különös, általános néhány problémája a marxista filozófiában*

SZIGETVÁRI SÁNDOR

A tanulmány megírásakor azt a feladatot tűztem ki, hogy az egyes, különös, általános kategóriák néhány problémáját megvizsgáljam, tekintettel arra, hogy a marxista filozófiában ez a terület azok közé tartozik, amelyet kevésbé fejtettek ki. Vitatott az egyes, különös, általános értelmezése; nem különböztetik meg egymástól minőségi és mennyiségi oldalait, s rendszerint mennyiségi értelemben használják és alkalmazzák őket.

Az egyes, különös, általános dialektikus kapcsolatának vannak olyan vonatkozásai, amelyek még nem nyertek részletesebb kifejtést, jóllehet gyakorlati jelentőségük szempontjából megvizsgálásuk hasznosnak mutatkozik.

Az elmondottnak megfelelően két fő problémát vizsgálunk meg: egyrészt az említett kategóriák értelmezését, másrészt pedig a dialektikus kapcsolatuk problémái közül, az egyestől az általánoshoz és az általánostól az egyeshez tartó mozgás egységét.

*

Vizsgáljuk meg, hogy a marxizmus klasszikusai nyomán hogyan értelmezhetjük az egyes, különös, általános kategóriákat.

1. Az egyes mint a tárgyak, jelenségek, folyamatok tulajdonságainak, vonásainak, konkrét sajátos kapcsolata

Az egyest kétféleképpen értelmezhetjük, attól függően, hogy mi a vizsgálat kiindulópontja. Ha először az általános kategóriáját határozzuk meg, akkor egyesén a különálló tárgyat, jelenséget, folyamatot értjük. Ebben az esetben az általánost mint az egyszerű dolgok legszélesebb körét fogjuk fel, amelynél a különös szűkebb terjedelmű, s így jutunk el az alapegységhez, amelyet tovább már nem bonthatunk anélkül, hogy az adott dolog minősége ne változzon meg.

Azonban e kategóriák meghatározása esetében a kiindulópont lehet maga az alapegység, a különálló tárgy, jelenség, folyamat. Ebben az esetben arra a megállapításra jutunk, hogy a különálló tárgy, jelenség, folyamat különböző összetevőkből áll; egyrészt tartalmaz olyan vonásokat, amely mindegyikőjük lényege, másrészt olyan ugyancsak lényeges tulajdonságokat, amelyek csupán néhány dologra vonatkoznak, és azok sajátos lényegét alkotják; továbbá

* Részlet egy készülő tanulmányból.

magába foglal olyan vonásokat, amelyek sem az összes, sem néhány dolog sajátja, hanem csupán egyetlenegy dologra jellemzőek.

Az előbbi esetben az egyes a különálló tárgy, jelenség, folyamat, amely tartalmazza a felsorolt három összetevőt. Az utóbbi esetben az egyes azon vonások összessége, amelyek egyetlenegy dologra érvényesek csupán. A probléma már most az, hogy mit nevezünk egyesnek; a különálló dolgokat, jelenségeket, tárgyakat, folyamatokat; vagy pedig ezeknek teljesen individuális oldalát?

A két álláspont — véleményem szerint — nem zárja ki egymást, hanem szoros összefüggésben vannak, ugyanazon dolognak különböző vonatkozásai; az előbbi esetben mennyiségi, terjedelmi, az utóbbiban pedig minőségi vonatkozás.

A fentiekből következik, hogy az egyeset megkülönböztetjük mint minőségi és mint mennyiségi egyet.

Az egyes mint minőségi, mint mennyiségi egy az általános és a különös egysége. Minden dolog rendelkezik olyan vonásokkal, tulajdonságokkal, amelyek összefüggéseivel, amelyek csupán reá vonatkoznak. Pl. az elemeket alkotó egyes atomok, a vegyületeket alkotó egyes molekulák, az egyes sejtek, az egyes élettelen tárgyak, az egyes növények, állatok, emberek, nemzetek stb, más egyesektől különböznek, olyan vonásokkal rendelkeznek, amelyek megkülönböztetik a hasonló lényegű dolgokon belül más egyesektől. Minden egyes a tulajdonságokat oly módon tartalmazza, hogy azok egyetlenegy esetre jellemző sajátos kapcsolatban vannak egymással, s a tulajdonságok egyetlenegy esetre jellemző sajátos kapcsolata alakítja ki az egyes atom, az egyes molekula, az egyes sejt stb. egyediségét, amelynek következtében önmagával azonos és nem azonos más egyesekkel.

A tulajdonságok, vonások konkrét kapcsolata alkotja az egyes minőségi oldalát, amely kapcsolaton keresztül léteznek az általános és a különös vonások. Pl. a Na atom egyedi vonásai révén tartalmaz olyan tulajdonságokat, amelyek minden atomban lényegesen és olyanokat, amelyek csupán a Na atomokban közösek.

A számszerint egyes; a teljesen individuális, a különös és az általános vonások szétbonthatatlan egysége, következésképpen a mennyiségi egy: az egyes, különös, általános minőségi vonatkozásaiból tevődik össze.

Azok a minőségi vonások, amelyek a meghatározott egyedet alakítják, nem-ismétlődőek, nem-szükségszerűek: hanem véletlenek, esetlegesek. Az egyes dolgok esetleges voltát már Arisztotelész kifejezte.¹

A marxista filozófia az egyes mint „különálló” dolgot esetlegesnek tartja, s szembeállítja a szükségszerűvel. Marx „A tőke” I. kötetében az értékformák tárgyalásakor a vizsgálatot „az egyes vagy véletlen” értékformával kezdi.²

Lenin szintén kiemeli az egyesnek előbb említett ismervét.³ Lenin az egyes nem csupán véletlenként értelmezi, hanem jelenséggént is felfogja. Az egyesnek jelenséggént való feltüntetése nem egyedül a marxista filozófia sajátja. Hegel a logika tárgyalása folyamán a dolgokat mint egyeseket „A lényeg tanán” belül a második szakaszba, a jelenség szférájába sorolta be.⁴

¹ Arisztotelész, *Metafizika*. 1039/b.

² Marx, *A tőke*. I. Szikra. 1955. 55. o.

³ Lenin, *Filozófiai füzetek*. Szikra. 1954. 341. o.

⁴ Hegel, *A logika tudománya*. Akadémiai Kiadó 1957.

Ebben az esetben azonban el kell tekinteni attól, hogy Hegel számára a dolog az egyesnek egy fejlettebb megnyilvánulási formája. Természetesen Leninnél az egyes mint jelenség materialista értelemben szerepel, tagadja a jelenségnek olyan idealista felfogását, amely alapján a lényeg és jelenség ellentéte a szellem és az anyag ellentéte lesz.

Az egyesnek az a vonása, hogy esetleges, továbbá hogy jelenség, elsősorban a minőségi egyre vonatkozik, de vele együtt a mennyiségi egyre is, amely tartalmazza az individuális vonásokat, amelyeken keresztül megjelennek a lényegi: általános és különös tulajdonságok, pl. Kiss Péter egyedi tulajdonságain keresztül jut kifejezésre az, hogy az ember, a konkrét atom, molekula, sejt individuális tulajdonságain keresztül kifejeződik az atom, molekula, sejt lényeges vonásai.

Az egyesnek a véletlennel és a jelenséggel történő azonosítása lehetővé teszi a következő állítások levonását. A véletlen, esetleges vonások jellemzője az, hogy azok nem-tartósak, nem-ismétlődőek, nem-azonosak.

A jelenség mint a lényeg megjelenése szintén nem-tartós, nem-ismétlődik. A jelenségnek ezt a természetét Lenin a következőképpen fejezi ki: „a lényegtelen, a látszólagos, a felszínen levő gyakrabban eltűnik, nem tartja magát olyan ‚szilárdan‘, olyan ‚keményen‘, mint a lényeg. Pl.: a folyó mozgása — fent a hab, alant a mély áramlások. De a hab is a lényeg kifejezése.”⁵

Tehát az egyesre vonatkozóan abból, hogy esetlegesként és jelenségeként jellemezhető, következik az is, hogy nem-tartós, nem-ismétlődő, nem jelent más dolgokkal kapcsolatban azonosságot, közös vonást. Az egyesnek ez a leírása — elsősorban az objektív anyagi világ tárgyaira, jelenségeire, folyamataira vonatkozik, amelyek az ember tudatában visszatükröződnek.

2. *A különös mint az azonosság és különbözőség egysége*

A különös esetében is szükséges az objektív mennyiségi és minőségi vonatkozások megkülönböztetése. Valóban különösnek nevezhető az egynemű dolgok szelesebb csoportján belül a dolgoknak szűkebb összessége: pl. az állatok közül meghatározott faj, az atomok összességén belül a Mg atomok, a sejtek összességében az idegsejtek. A különös minőségi oldala határozza meg az illető állati faj objektív terjedelmét. Az Mg atomokat, illetve az idegsejteket jellemző vonások létezése határolja el az Mg atomokat, illetve az idegsejteket objektív terjedelmükben más atomoktól, illetve sejtektől. A meghatározott állati faj, az Mg atomok, az idegsejtek összessége rendelkezik olyan tulajdonságokkal, amelyek csupán az állati faj egyedeiben, az Mg atomokban, az idegsejtekben találhatóak meg.

Az állati faj, az Mg atomok összessége, az idegsejtek összessége rendelkeznek olyan vonásokkal, amelyek megkülönböztetik a konkrét állati fajt, az egyéb állati fajoktól, az Mg atomokat a többi elem atomjaitól, az idegsejteket más sejtektől. A fenti sajátos vonások jelentik a különös minőségi oldalt, s egyben meghatározzák azt az objektív terjedelmet, amelyet a különös mennyiségi vonatkozásoként foghatunk fel.

A különös az egyedihez képest általános lehet, de az általánossal szemben — amely minden egynemű dologban lényegesen közös — különböző. Hegel a következő módon fejezte ki a különösnek a fent említett tulajdon-

⁵ Lenin, Filozófiai füzetek. Szikra. 1954. 106. o.

ságát: „A különös... az általánossal szemben egyedi, az egyedivel szemben általános.”⁶

A különös tehát a tárgyak olyan köre, amely egyik vonatkozásban általános, a másik vonatkozásban egyes.⁷

A különösnek ez a kettős megnyilvánulása abból adódik, hogy azok a minőségi vonások, amelyek a tárgy sajátos lényegét alkotják, a különböző vonatkozásokban különbözőképpen nyilvánulnak meg. A tárgyak bizonyos köre azért jelent meg az egyik vonatkozásban általánosként, mert a reá jellemző minőségi vonatkozások a csoporton belül minden egyes tárgy számára közősek; a másik vonatkozásban pedig azért jelentkezik nem-általánosként, mert az említett minőségi vonások más csoportok sajátos lényegétől különböznek.

A különös minőségi oldaláról nem mondhatjuk, hogy azt esetleges vonások alkotják kizárólag, de azt sem, hogy kizárólag szükségszerűek. A Mg atom tulajdonságai az összes atomok vonatkozásában nem-székségszerűek, mert amíg az Mg atom tartalmazza a minden atomban meglevő közös lényeges vonásokat, addig az Mg atomokon kívüli más atomok nem tartalmazzák az Mg atomok közös tulajdonságait. A Mg atomok közös vonásai az egyes Mg atom számára székségszerűek. Tehát a minőségi oldal a különös esetében a nem-véletlen és a nem-székségszerű tulajdonságok összessége; a véletlen és a székségszerű egysége. Továbbá nem állíthatjuk a különös minőségi oldaláról, hogy az jelenség, de azt sem, hogy az lényeg, hanem a jelenség és a lényeg egysége. Azok a közös vonások amelyek jellemzik a H_2SO_4 molekulákat, az egyes H_2SO_4 molekula esetében annak lényegét alkotják, azonban ugyanezek a közös vonások, tulajdonságok az összes többi vegyületek molekulái vonatkozásában a molekula lényegének egyik megjelenési formájává lesznek.

A tárgyalt minőségi oldalt jellemzi az, hogy olyan különbözőség, amely más vonatkozásban azonosság. Ezen értelmezés kialakításában nagy jelentőséggel bír Spinoza ismert definíciója az „omnis determinatio est negatio”, mert kifejezi az azonosság és a különbözőség egységét, amelyet a különös minőségi oldala is kifejez.

Tehát a különös minőségi oldalát, vagy másképpen kifejezve, a minőségi különbözt jellemezhetjük úgy is, mint az azonosság és különbözőség egységének kifejeződését, mert minden különös vonás, amely megkülönbözteti a tárgyak egy csoportját azonos nemű tárgyak körén belül a tárgyak más sajátos csoportjaitól, közösként jelentkezik az előbbi egyedei esetében. Azok a tulajdonságok, amelyek a Na atomokat egyéb elemek atomjaitól megkülönböztetik, a Na atomok esetében közös, azonos vonásként jelentkezik.

A különös mint a jelenség és lényeg egysége a tárgyak, folyamatok sajátos lényegét alkotja. Lenin például az ellentéteket nem általában fejezi ki, hanem sajátos megnyilvánulási formájukban.⁸

Annak következtében, hogy az egyes dolog sajátos lényege a különös, megengedhető, hogy az egyest ezzel a sajátos lényegével jelöljük meg, s ily módon az egyest és különbözt azonos értelemben használjuk az általánoshoz való viszonyukat tekintve. A marxista irodalomban előfordul az egyes és külö-

⁶ Hegel, A logika tudománya. Akadémiai Kiadó. 1957. 271. o.

⁷ Kategorii materialiszticeszkov dialektiki. Gosz. Izd. Polityiceszkov lityeraturi. Moszkva. 1957. 28. o.

⁸ Lenin, Filozófiai füzetek. Szikra. 1954. 339. o.

nös fentieknek megfelelő azonosítása. Ez az azonosítás az egyszerűség kedvéért történik, semmi esetre sem jelenti azonban az egyes és különös teljes azonosítását.⁹

3. Az általános mint a dolgok közös lényege

Az általános és az egyes ellentétek.¹⁰ Ebből a tényből az általánosra vonatkozóan következik, hogy ha az egyes minőségi oldala kizárja magából a közös mozzanatot, akkor az általános az lesz, ami közös; ha az egyesre jellemző — mint mennyiségre —, hogy különálló tárgy, jelenség, folyamat, akkor az általános nem-különálló, hanem mind minőségi, mind mennyiségi oldalát tekintve, az egyeseken keresztül létezik; ha az egyesre áll az, hogy esetleges véletlen, akkor az általános szükségszerű; ha az egyes jelenség, akkor általános az, ami lényeges.

Nézzük meg, hogy mit jelent az, hogy az általános a tárgyokban, jelenségekben meglévő közös mozzanat.

Az általánosnak azt a jellemzőjét, hogy a dolgok közös vonását jelenti, már az ókori görög filozófusok, Platón és Arisztotelész kifejezték. Platón az általánost szembeállította az egyesekkel, s ahogy később végeredményben Arisztotelésznél is, az anyag—szellem ellentéteként jelentkezett a szembeállítás. Platón ideái mint szellemi principiumok az anyagi dolgok teremtői. Az idea mint általános a dolgokra vonatkozó lényeges közös.¹¹ Arisztotelész hasonló gondolatot fejez ki.¹²

Már a platóni és az arisztotelészi filozófiákban észrevehető, hogy azok a közös vonások, amelyek általánosoként szerepelnek, egyben lényeges mozzanatok.

A filozófia történetében először tudatosan Hegel vetette fel azt a gondolatot, miszerint nem minden közös tulajdonság mondható általánosnak egyben. Hegel — véleményem szerint helyesen — felhívta a figyelmet arra, hogy: „Mind a megismerés, mind gyakorlati magatartásunk szempontjából a legnagyobb fontosságú, hogy a pusztán közöst ne tévesszük össze az igazi általánossal, az egyetemessel.”¹³ Valóban lehetséges, hogy pusztán közös vonások mellett a lényegesen közös más. Például három fából készült asztalban pusztán közös az, hogy fából vannak, s ezzel szemben más bennük a lényegesen közös, amely az asztalt asztallá teszi, s amely a fémből vagy üvegből készült asztalokban is létezik; vagy a jegesmedve és a hattyú fehér színe pusztán közös, nem általános.

Hegel nem tartja elegendőnek csupán a mennyiségi szempontot, és ezért az általános esetében tudatosan hangsúlyozza a minőségi vonatkozást, s ennek megfelelően általánosan elsősorban azt érti, ami nélkül a dolog megszűnne az lenni, ami volt. Ezzel kapcsolatban Hegel megjegyzése, hogy „állat volta, a nem, mint általános hozzátartozik a meghatározott állathoz és meghatározott lényegességét teszi. Ha elveszük a kutya állat voltát, nem tudjuk megmondani, hogy micsoda. A dolgoknak általában maradandó, belső természetük és

⁹ Fogarasi Béla, *Marxizmus és logika*. Szikra. 1946. 56. o.

¹⁰ Lenin, *Filozófiai füzetek*. Szikra. 1954. 341. o.

¹¹ Platón, *Összes művei*. Magyar Filozófiai Társaság, 1943. 349. o.

¹² Arisztotelész, *Metafizika*. 1038/b.

¹³ Hegel, *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai*. Akadémiai Kiadó 1950. 253. o.

külsőleges létük van. Élnek és meghalnak, keletkeznek és elmúlnak, lényegességük, általánosságuk a nem, ez pedig nem fogható fel egyszerűen közös mozzanatként”.¹⁴

A megismerés vonatkozásában fontos a mennyiségi és minőségi oldalak megkülönböztetése, a minőségi oldal meghatározó szerepének hangsúlyozása, mert ily módon lehetővé válik a hibás általánosítás elkerülése.

A marxizmus klasszikusainál alkalmazva megtaláljuk az általános minőségi és mennyiségi oldalainak megkülönböztetését. Marx „A tőke” c. művében azt az értékformát, amelyben az áruk értékeiket közösen kifejezik, „általános értékformának nevezte.”¹⁵

A fenti esetben Marx az általánosnak azt a mozzanatát emeli ki, hogy tartalmazza a közöst. Azonban ez nem jelent pusztán mennyiségi vonatkozást, tehát azt, hogy „minden” áru kifejezi értékét egy és ugyanazon áruban, hanem Marxnál a minőségi oldalon van a hangsúly, ugyanis szemben az egyes vagy véletlen értékformával, ahol még a csere nem volt szükségszerű, mert az áruterelés még nem tartozott a társadalom lényegéhez, viszont az általános értékforma megjelenése és létezése arra az időre esik, amikor az áruterelés a társadalom lényegéhez tartozik és szükséges a csere.

Marxnál találhatunk utalást arra vonatkozóan, hogy a gondolkodásban az általános a valóság tárgyainak, jelenségeinek, folyamatainak lényegében közös vonásaként tükröződik. Marx ezt a gondolatot a következőképpen juttatja kifejezésre: „valamennyi termelési foknak vannak közös meghatározói (kiemelés tőlem! — Sz. S.), amelyeket a gondolkodás mint általánosakat rögzít...”¹⁶

Meg kell jegyezni, hogy a tárgyak közös, lényeges tulajdonságai meghatározott objektív vonatkozásban jelentkeznek általánosként, másik vonatkozásban nem lesz ugyanaz a tulajdonság lényeges, következésképpen általános sem. Pl. a traktor lehet munkaeszköz, és lehet munkatárgy is, s az objektív vonatkozástól függően más és más tulajdonságai lesznek a lényegesek. Azonban mind a két vonatkozásban lesznek olyan jellemzők, amelyek alapját képezik annak, hogy egyik esetben munkatárgyról, másik esetben pedig munkaeszközről beszélhetünk.

Lenin hangsúlyozottan aláhúzza, hogy az általános elsősorban az egyes dolgok lényege, s ezáltal számunkra jobban kitűnik, hogy a marxista filozófiában az általánosnak létezik minőségi vonatkozása.

Lenin fontosnak tartotta Hegel azon gondolatát, hogy az általános a dolgok lényege. Hegelnek „Előadások a filozófia történetéről” c. könyvének konspektusában Lenin azt a megjegyzést fűzi ahhoz a gondolathoz, hogy az: „Általános: ez szűkös meghatározás, mindenki ismeri; de nem ismerik mint lényegét”, hogy „N. B.: „Az általános mint „lényeg””.¹⁷

Másutt hasonló gondolatot találunk, amely megerősíti azt, hogy a marxista filozófia a fő hangsúlyt a tárgyalta kategória minőségi vonatkozására helyezi: „Minden általános az egyesnek (részcskéje, vagy oldala, vagy lényege)”.¹⁸

¹⁴ Uo. 61. o.

¹⁵ Marx, A tőke I. Szikra. 1955. 55. o.

¹⁶ Marx, Bevezetés a közgazdaságtan bírálatához. Népszava. 1946. 10. o.

¹⁷ Lenin, Filozófiai füzetek. Szikra. 1954. 258. o.

¹⁸ Uo. 341. o.

Azt, hogy a marxista filozófiában az általános elsősorban úgy szerepel, hogy a minőségi oldala kerül előtérbe, kifejezi az is, hogy azonos értelemben szerepel a lényegen kívül a törvény, a szükségszerű kategóriáival. Engels a törvényt „a természetben megjelenő általánosság formájának” nevezte.¹⁹ Hozzátehetjük azt ehhez a gondolathoz, hogy a törvény a társadalomban megjelenő általánosságnak is formája.

Lenin az általánossal rokonértelemben használta a szükségszerű kifejezést: „A szükségszerűség a ‚lét általánossága’ (ami általános a létben).”²⁰

Az eddig elmondottak alapján világos lehet, hogy a lényeg, a törvény, a szükségszerűség az általános minőségi oldalának megnyilvánulásai. Az általános jegyei tehát azok a jegyek lehetnek egyúttal, amelyek a törvényre, a lényegre, a szükségszerűségre vonatkoznak.

Az egyestől az általánoshoz és az általánostól az egyeshez tartó mozgás egysége

A marxista filozófia volt az első, amelyben tudományos megoldást nyer az egyes, különös, általános kapcsolatának problémája. A Marx-előtti filozófusok a három kategória közül valamelyiket mindig abszolutizálták, a köztük levő valóságos összefüggést képtelenek voltak feltárni, amely képtelenség az adott kor osztályviszonyaiból, a filozófus által visszatükrözött osztályérdekből fakadt elsősorban. Platón, Arisztotelész, Hegel filozófiai nézeteiben — annak ellenére, hogy jelentős különbség mutatkozik meg köztük — az általános eltúlzása jelentkezik, amely abszolutizálás bonyolult áttételeken keresztül végsősoron a kor uralkodó osztályának érdekeit tükrözi. A materializmus képviselői is csak egyoldalúan képesek a fenti kérdést felfogni; ők az egyest abszolutizálják, amely végső soron szintén idealizmushoz vezet. Ebben a vonatkozásban a filozófia története is bizonyítékot adhat, pl. Bacon, Hobbes eltúlozzák az egyest, s ez a túlhajtás Locke filozófiáján keresztül elvezet Berkeleyhez.

A marxista filozófiában az egyes, különös, általános összefüggésének tudományos megoldása azzal kapcsolatos, hogy ez a filozófia a proletariátus osztályérdekét fejezi ki. A proletariátus az első és egyetlen olyan osztály a történelem során, amelynek érdeke mindenfajta kizsákmányolás megszüntetése, tehát a proletariátus különös érdeke egyben általános társadalmi érdek is, és ez az egybeesés nem időleges, hanem végleges.

A marxista filozófiában a tárgyalt kategóriák dialektikus egysége értelmezésében nagy jelentőségű volt a hegeli objektív idealizmus bírálata. Marx a „Szent család” c. munkájában a spekulatív konstrukció titkának feltárásakor az egyes, különös, általános anyagi összefüggéséből indult ki.

Marx, azonkívül hogy a három kategória összefüggésének anyagi mivoltát kimutatja, ezáltal a köztük levő dialektikus kapcsolatot is mélyebben tárhatta fel. Marx az egyes, különös, általános egymástól való merev szétválasztását „lapos összefüggésnek” nevezi: „Termelés, elosztás, csere, fogyasztás így szabályszerű szillogizmusként áll előttünk, a termelés az általános, az elosztás és csere különleges, a fogyasztás az egyes, amellyel az egész zárul. Ez mindenképpen összefüggés, de lapos összefüggés.”²¹

¹⁹ Engels, A természet dialektikája. Szikra. 1952. 243. o.

²⁰ Lenin, Filozófiai füzetek. Szikra. 1954. 253. o.

²¹ Marx, Bevezetés a közgazdaságtan bírálatához. Népszava. 1946. 11—12. o.

Miért nevezi Marx az említett összefüggést vajon „laposnak”? Véleményem szerint azért, mert az egyes, különös, általános csupán önmagukkal azonosak, egymást kizárják; az általános az általános, a különös az különös, az egyes az egyes és semmi több. Marx a továbbiakban megmutatja, hogy mi a nem-lapos összefüggés, rámutat arra, hogyan kell felfogni a tárgyalt kategóriák dialektikus kapcsolatát: „A termelés folyamata..., minden mozzanatában egyúttal a fogyasztás aktusa is.”²² Tehát ha a marxi gondolatmenethez ragaszkodunk — akkor azt mondhatjuk, hogy az általános minden mozzanatában egyúttal az egyes aktusa is. A továbbiakban pedig — amikor is azt olvashatjuk, hogy: „A fogyasztás közvetlenül a termelés is, mint ahogy a természetben az elemek és vegyületek fogyasztása a növény termelése. Világos pl., hogy a táplálkozással, a fogyasztás formájával az ember saját testét termeli.”²³ — levonhatjuk azt a következtetést, hogy az egyes közvetlenül az általános is. Ily módon érthetővé válik számunkra, hogy mit ért Marx a „nem-lapos” összefüggésen.

Az objektív anyagi világban az egyes, különös, általános esetében a nem-lapos összefüggés érvényesül. Pl. egy meghatározott Cl atom individuális vonásaiban tartalmazza a különös, csupán a Cl atomokat jellemző tulajdonságokat, továbbá ily módon a minden atomra érvényes vonásokat is.

Egy meghatározott vízmolekula egyedi vonásaiban magában rejtje a vízmolekulák, továbbá minden molekula közös lényeges tulajdonságait. Valamely állatfaj konkrét egyede individuális vonásain keresztül magában tartalmazza fajának sajátos és állati nemének általános tulajdonságait.

A fenti példák a tárgyalt kategóriák minőségi oldalának dialektikus kapcsolatát szemléltetik, vagyis azt, hogy az általános és a különös minőségi oldala az egyes minőségi vonatkozásán jut kifejezésre. A szóban forgó kategóriák mennyiségi oldalát tekintve, nem mondhatjuk el, hogy a mennyiségileg egyes tartalmazza az általános mennyiségi vonatkozását, a minden egyest, illetve a különös mennyiségi oldalát, a néhány egyest. A mennyiségi vonatkozásokot figyelembe véve azt állapíthatjuk meg, hogy az általános mennyiségi oldalán keresztül létezik a különös és az egyes mennyiségi vonatkozása, azonban ez fordítva nem áll. Pl. minden atom mint az általános mennyiségi oldala tartalmazza a Cl atomokat is és azok között egy meghatározottat is.

A fentiekből az következik, hogy az egyes, különös, általános minőségi oldala vonatkozásában szorosabb a kapcsolat, mint mennyiségi oldala tekintetében. Pl. amíg valamely állatfaj meghatározott egyede individuális, különös és általános tulajdonságai egymástól mindenféleképpen elválaszthatatlanok, addig a fejlődési folyamatban az állatfaj meghatározott egyede előbb létezik, mint annak minden egyede. A szocializmus győzelme egy, illetve néhány országban megelőzi a szocializmus minden országban való győzelmét.

A tárgyalt kategóriák dialektikus összefüggésével kapcsolatosan meg kell jegyeznünk, hogy az általános kifejlődött minőségi oldala nem jelenik meg minden egyesben teljesen. Pl. a vegyületet alkotó molekulák összességükben olyan tulajdonságokkal rendelkeznek, amelyek az egyes elszigetelt molekulát nem illetik meg. Pl. a vízmolekulák összességének a tulajdonságai, a viszkozitás, térfogatnövekedés fagyáskor stb. az egyes vízmolekuláknak nem tulajdonságai, ha azokat a többitől elszigetelik. Napjainkban a szocializmus lényeges tulajdonságai — mindazok, amelyek az általános minőségi olda-

²² Uo. 12. o.

lát jelentik — nem illetik meg a szocialista országokat külön. Pl. a gazdasági kapcsolatok hatékony rendszere, a szocializmus végleges győzelme stb. tulajdonságok nem illetik meg az egyes, a többtől elkülönült szocialista országokat.

Marx „A tőke” c. munkájában éppen az egyes, különös, általános dialektikus kapcsolatát alkalmazva fedi fel az érték-többlet titkát, miután a termelés és a csere összefüggését, továbbá a termelés és a munkaerő-áru fogyasztás viszonyát feltárta.

A tárgyalt kategóriák dialektikus vonásai közül fontos azok mozgása.

Mind a természetben, mind a társadalomban az egyes, különös, általános mozgásának két alapvető főiránya létezik, amelyeket az emberi gondolkodás visszatükröz.

Az egyik út az egyesekből kiindulva vezet az általánoshoz, a másik pedig az általánostól az egyes irányába halad. A marxizmus klasszikusainak munkáiban is megtaláljuk e két főiránynak a megkülönböztetését.

A természetben egy darab uránérc átalakulása ólomná több milliárd év alatt megy végbe. No, mennyiségű természetes urán egyenletes és állandó bomlása az egyik atomot a másik után öleli fel. A bomlási folyamat elején egy, illetve néhány atom alakul át ólomatommá, s több milliárd év lefolyása alatt az adott darab uránérc minden egyes atomja ólomatommá alakul át. A fenti esetben a mozgás az egyestől kiindulva az általánoshoz halad.

Az egyestől az általánoshoz való mozgás példájául szolgálhat az a marxi elemzés, amely visszatükrözi az értékformák fejlődését. Marx logikusan vezeti le az egyik értékformából a másikat, visszaadva ezzel egyben az objektív történeti mozgást. A kiindulópont, amellyel a fejlődés megindul: az egyes vagy véletlen értékforma, s az út elvezet az általános értékformához.²³

Az általánostól az egyeshez való haladást Marx a következőképpen írja le a munkamegosztás fejlődésével kapcsolatban: „Ha csak magát a munkát tartjuk szem előtt, akkor a társadalmi termelésnek nagy nemeire — földművelésre, iparra stb. — való szétválását általános munkamegosztásnak, a termelési nemeknek fajokra és alfajokra való különülését különös munkamegosztásnak, s az egy műhelyen belüli munkamegosztást egyes munkamegosztásnak nevezhetjük.”²⁴

A tárgyalt kategóriáknak a fentiekben megjelölt két főiránya egyetemes érvényű. Pl. Darwin tudományosan leírva a növényi és állati fajok kialakulási folyamatát, hangsúlyozza, hogy a létért való küzdelemben a fennmaradásra azoknak az egyedeknek van legnagyobb esélyük, amelyek olyan elváltozásokat mutatnak, amelyek rájuk nézve hasznosak; ezek a hasznos változások öröklődéssel terjednek. Darwin a természetes kiválogatódással magyarázza a fajok fejlődését.²⁵ Abban az esetben, amikor a fajok keletkezését vesszük figyelembe, beszélhetünk arról, hogy a fejlődés iránya a hasznos elváltozásokat mutató egyedtől halad ebben a vonatkozásban az általánoshoz, a faj kialakulásához. Leninnek a szocializmus egy vagy néhány országban való győzelméről szóló tanítása, amelyet a történelmi fejlődés azóta igazolt, szintén azt fejezi ki, hogy a fejlődés az egyestől halad az általánoshoz: „A kapitalizmus fejlődése a különböző országokban a legnagyobb mértékben egyenlőtlenül megy végbe. Az áruterelés mellett ez másképp nem is lehetséges. Ebből adódik az a meg-

²³ Marx, A tőke. I. Szikra. 1955. 50—70. o.

²⁴ Uo. 329. o.

²⁵ Darwin, A fajok eredete 3—4. fejj.

ingathatatlan következtetés, hogy a szocializmus nem győzhet egyidejűleg valamennyi országban. Először egyetlen vagy néhány országban fog győzni, a többi pedig bizonyos ideig burzsoá vagy a burzsoá rendig még el nem jutott ország marad.”²⁶

A tárgyalt kategóriák mozgásának két főiránya egymással igen szoros kapcsolatban van; egymástól elválaszthatatlanok. Az egyestől az általánoshoz való haladás ugyanakkor egy ellentétes irányú változást, az általánostól az egyeshez történő mozgást is feltételez.

Nézzük meg mennyiben elszakíthatatlan egymástól az egyes, különös, általános mozgásának két főiránya?

Ha a No mennyiségű természetes urán bomlási folyamatát vizsgáljuk, akkor megállapíthatjuk, hogy a folyamat abból az állapotból indul ki, amikor is az uránatomok általánosak, vagyis minden egyes atom még uránatom.

A bomlás az egyik atomot a másik után lassú egymásutániságban öleli fel, s több milliárd év után következik be az az állapot, hogy az atomok mindegyike ólomatommá alakult át, tehát az ólomatomok a folyamat befejeztével általánosakká váltak. Az uránatomok vonatkozásában a fenti folyamat az általánostól halad az egyes felé, amíg az ólomatomok vonatkozásában ugyanez a folyamat az egyestől halad az általános irányában.

Az egyestől az általánoshoz, illetve az általánostól az egyeshez történő mozgás a tárgyalt folyamatban egymástól elválaszthatatlan. Ugyanis, amint az uránatomok esetében megindult az általánostól az egyes felé a folyamat, ugyanakkor az ólomatomok vonatkozásában a mozgás az egyestől az általános felé tart, tekintve hogy uránatom alakul át ólomatommá.

Az egyes vagy véletlen értékforma megjelenésének idején — ahogy ezt már előzőleg megjegyeztük — az árutermelés nem tartozott a társadalom lényegéhez, s ebből következően a csere esetleges, véletlen jellegű volt.

Ebben az időben a termelőerők fejlettségéből következően a saját szükségletre való termelés tartozott a társadalom lényegéhez, ez volt az általános; szükségyszerű volt az, hogy a termelés ne cserére történjen. Azonban hogy mindjobban közeledünk ahhoz az állapothoz, hogy az árutermelés a társadalom lényegéhez tartozóvá lesz, tehát a cserére történő termelés válik általánossá, annál kevésbé tartozik a saját szükségletre való termelés a társadalom lényegéhez, annál kevésbé marad általános.

S végeredményben a saját szükségletre történő termelés, amely adott korban általános volt, a megszűnés irányába halad; ezzel szemben a cserére történő termelés, amely akkor létezett egyediként, amikor a saját szükségletre való termelés volt általános, egyetemessé lesz.

Az egyestől az általánoshoz, valamint ugyanakkor, az általánostól az egyeshez történő mozgás ugyanazon folyamatnak különböző oldalait jelenti. A fejlődés visszafejlődést mutat más vonatkozásban. A munkamegosztás fejlődést és visszafejlődést jelent. A társadalmi termelés fejlődésével szükségképpen a munkát végző ember figyelmét és gyakorlati tevékenységét mindjobban egy részterületre irányítja, s ez az állapot fejlődést mutat azzal a helyzettel szemben, amikor egyetlen ember egész munkafolyamatokat végezhetett annak kevésbé bonyolult volta következtében. Visszafejlődést jelent a munka-

²⁶ Lenin, A proletárforradalom katonai programja. Vál. Műv. I. köt. Szikra. 1954. 1010. o.

megosztás előrehaladása ugyanakkor, mert a termelésben résztvevők eddigi mindenoldalú tájékozottságával szemben bizonyos egyoldalúság jelentkezik. A kiindulás esetében általános volt a kevésbé meglevő differenciáltság, s ebből az állapotból az egyes kereszttől halad a folyamat a megszűnés felé. Végül a munkafolyamat differenciáltsága, amely kezdetben volt egyedi, a fokozatos fejlődés révén kiterjedtté, általánossá válik.

A növényi és állati fajok kialakulásakor szintén, amikor az egyestől az általánoshoz történő mozgás végbemegy, ugyanakkor — ebben a folyamatban — jelentkezik az általánostól az egyeshez tartó változás. Tehát nem csupán arról van szó, hogy azok a növényi, illetve állati egyedek szaporodnak el, amelyek a fennmaradás szempontjából hasznos tulajdonságokkal rendelkeznek, hanem arról is, hogy azok a vonások, amelyek eddig hasznosnak mutatkoztak, tehát általánosak voltak, a környezet megváltozása következtében már az élő szervezet létezését tovább nem biztosítják, s ily módon azok az egyedek, amelyek ilyen tulajdonságokkal rendelkeznek, vagy kipusztulnak, vagy alkalmazkodnak a megváltozott környezethez. Tehát a fajfejlődés esetében is a tárgyalt kategóriák objektív megfelelőinek a mozgásában a két főirány elválaszthatatlan kapcsolatban van egymással.

Ha megvizsgáljuk a két főirány elszakíthatatlan egysége szempontjából azt a lenini tanítást, hogy a szocializmus egy vagy néhány országban győz először, szintén láthatjuk, hogy az egyestől az általánoshoz vezető út nem szakítható el az általánostól az egyeshez vezető mozgástól.

Lenin, amikor megállapítja, hogy egy vagy néhány országban győz először a szocialista forradalom, azt is megjegyzi egyúttal, hogy a többi ország burzsoá vagy a burzsoá rendig el nem jutott állapotban marad.²⁷

A fentiekből az következik, hogy ha a szocialista forradalom győzelme előtt a kizsákmányoláson alapuló társadalmi berendezkedések voltak az általánosak, akkor ezután az esemény bekövetkezte után ez az általánosság megszűnik, mégpedig abban az ütemben, amelyben országokként győz a szocialista forradalom. Amikor a szocializmus általánossá lesz, addigra a kizsákmányoláson alapuló társadalmi rendszer teljesen megszűnik.

A fenti folyamat objektíve már akkor megkezdődött, amikor egy ország, a cári Oroszország kiszakadt az imperialista államok láncából.

Annak a ténynek a következtében, hogy kizsákmányoló társadalmi berendezkedésű országok alakulnak át szocialista hatalommá, továbbá hogy az utóbbiak erősödése az előbbieket gyengülésébe vonja maga után — mint ahogy ezt a szocialista világrendszer létrejötte is alátámasztja —, végbemegy az általánostól az egyeshez és az egyestől az általánoshoz történő mozgás.

Jellemző a vizsgált két főirány egységére az, hogy amilyen ütemben halad a változás az egyestől az általánoshoz, olyan tempóban történik meg a mozgás az általánostól az egyeshez.

A tárgyalt két főirány egysége felvet számunkra egy problémát. Ez a kérdés a következőképpen fogalmazható meg: mi az általános ebben az esetben, amikor csupán még egyetlen dolog létezik valamilyen meghatározott minőségű tárgyak csoportjából? Szükségképpen előállhat olyan állapot, amikor meghatározott egynemű dolgok csoportjából csupán egyetlen egy tárgy létezik, ha ideiglenesen is, tekintve hogy az egyestől történt az eltávolodás, másrészt pedig az egyes felé tart a mozgás.

²⁷ Uo.

Az előbbi esetben az általános meg nem jött létre, amíg az utóbbiban már felbomlóban van: mind a két esetben adódhat az az állapot, amikor csupán egyetlenegy dolog van meg, először abban az értelemben, hogy megjelenését követi több más egyes, de abban az értelemben is, hogy utolsónak maradt hátra.

Azok, akik a tárgyalt kategóriákat csupán mennyiségileg értelmezik, kénytelenek álláspontjukból azt a következtetést levonni, hogy akkor, amikor csupán egy dolog létezik, tekintve hogy közös vonás nem mutatható ki csupán, az általánosról nem beszélhetünk. Pl. amikor a szocialista forradalom csupán egy országban győzött, akkor — a fenti álláspontnak megfelelően — a szocializmus általános vonásairól nem beszélhetünk. Ismeretes, hogy a burzsoá ideológusok, revizionisták a Nagy Októberi Szocialista Forradalmat, mint véletlen, egyes jelenséget emlegették annak idején. E fenti felfogás praktikusán az imperialista hatalmaknak a fiatal szovjet állam elleni intervenciójában nyilvánult meg. Ez a példa alátámasztja azt is, hogy az általánosnak csupán mennyiségi értelmezése végül elvezet az egyes és az általános erőszakos elválasztásához. Arról van szó ugyanis, hogy létezhet az egyes általános nélkül is, amikor csupán egyetlen dolog létezik az egynemű tárgyak csoportjából.

A felvetett probléma megoldása — szerintem — csak az lehet, ha a tárgyalt kategóriák minőségi oldalát vesszük elsősorban figyelembe. Arról van ugyanis szó, hogy rendszerint először az általános minőségi oldala jelentkezik a fejlődés folyamán, és a mennyiségi oldala a későbbi folyamat eredménye lesz. Ennek megfelelően az egyes — amikor még vagy már egyetlen csupán — tartalmazza az általános minőségi vonatkozását is; tehát az egyes és az általános ebben az esetben nem választható el egymástól. Az általános mint minőség már létezik akkor, amikor a szocializmus számszerint egy országban győzött. A fejlődés dialektikája az általános esetében azt is jelenti, hogy először a minőségi oldala jelenik meg, és a későbbi folyamat eredményeképpen a mennyiségi oldala is kialakul. Ily módon képesek vagyunk kiküszöbölni azt a tarthatatlan állítást, hogy van olyan időpont, amikor az egyes önmagában az általános nélkül létezik. Legfeljebb arról lehet beszélni, hogy az egyes az általános minőségi oldalát tartalmazza, amely a későbbiek folyamán mennyiségileg is kiterjed.

Az általános minőségi oldalának nem csupán terjedelmi vonatkozásáról beszélhetünk, nem csupán arról van szó, hogy az általános minőségi oldala kiterjed pl., hogy a szocializmus vonásai minden országban előbb-utóbb megjelennek. Okvetlenül fel kell figyelni arra is, hogy az általános minőségi oldalának a kiterjedése együtt jár ezen vonások minőségi módosulásaival. Látnunk kell azt is, hogy az általános minőségi oldala esetében beszélhetünk annak mennyiségi általánosodásáról és minőségi általánosodásáról.

A szocializmus lényeges vonásai nem azonosak teljesen az egyes szocialista országokban megnyilvánuló vonásokkal.

A szocializmus sajátosságai napjainkban nem egyszerűen, mintegy algebrái összegei csupán az egyes szocialista országokat jellemző tulajdonságoknak, hanem ezeken túlmenően is jelentkeznek új vonások.

A természetből véve a példát, nem mondhatjuk azt, hogy az egyes molekula tulajdonságai, ha az egyes molekulát a vegyületet alkotó molekulák egységéből kiszakítjuk, azonosak lennének a vegyületet alkotó molekulák egységében létező egyes molekula vonásaival. Ugyanis annak ellenére, hogy a makroszkopikus értelemben vett kémiai vegyületek nagy része molekulákból áll, a vegyület nem azonos a molekulákkal. A víz vagy a jég sajátosságai nem

egyszerűen az egyes molekulák külön észlelhető sajátosságainak, mintegy algebrai összegei, hanem a vízben vagy a jégben az egyes molekulákon túlmenően új sajátosságok is mutatkoznak, amelyek a vegyületet alkotó molekulákat illetik meg. Az egyedi vízmolekulán nem észlelhető a víznek mint vegyületnek számos tulajdonsága, pl. a viszkozitás, a sűrűség különleges változása a hőmérséklettel, a térfogatnövekedés fagyáskor, a különféle oldott anyagokkal szemben tanúsított magatartás. A felsorolt tulajdonságok az egyes vízmolekula lényegét alkotó vonások mennyiségi elterjedése révén jelentkeznek, vagyis akkor, ha a vízmolekulák mennyiségét kellő mértékben megnöveljük. A vegyületet jellemző tulajdonságok az egyes molekula vonásait tekintve nem idegenek, azokkal nem szemben állóak, ugyanis arról van szó, hogy az egyes molekulában rejtve megvannak azok a sajátosságok, amelyek nagyszámú molekula folytonos kölcsönhatása során alakítják ki összességükben a makroszkopikus kémiai anyagok sajátosságait. Tehát arról van szó, hogy a mennyiségi általánosodás: a molekulák számának bizonyos méretű növelése maga után vonja a minőségi általánosodást, azt hogy az előbbi folyamat eredményeképpen az egyes molekulák lényeges vonásaihoz képest új tulajdonságok, a makroszkopikus kémiai anyagok sajátosságai alakulnak ki. A makroszkopikus kémiai anyagok tulajdonságai nem jelentkeznek a vegyületet alkotó egyes molekula lényeges tulajdonságaihoz képest valami idegenként, hisz az egyes molekulákban lehetőségként már megvannak az említett tulajdonságok.

A szóban forgó kategória minőségi oldalának mennyiségi általánosodása azt jelenti, hogy pl. a szocializmus közös lényeges vonásai sorra minden országban fellépnek; azonban ez a folyamat maga után vonja azt is, hogy az általános minőségi oldalában módosulások lépnek fel, vagyis a szocializmus lényegesen közös vonásaiban nem lényeges változások lépnek fel azáltal, hogy több országban egymásután győz a szocialista forradalom. Világos, hogy nem teljesen ugyanaz ismétlődik meg a szocializmus építése folyamán más országokban, mint ami végbement az első szocialistává lett országban. A későbbi fejlődés folyamán a szocializmus építése más országokban kitérők nélkül, gyorsabban is végbemehet, tekintettel arra, hogy előzetes tapasztalatok rendelkezésre állanak. A szocializmus építése nem egyszerűen az első szocialista országban végbemenő fejlődés minden apró részletének a mechanikus utánzásából áll, hanem figyelembe kell venni az általános minőségi oldalát; tehát a szocializmus lényeges közös vonásait, és azokat az adott nép sajátosságainak megfelelően alkalmazni kell. Ily módon a leghaladóbb társadalmi rendszer építésekor más országokban az általános minőségi oldalában történnek nem lényegi változások, amelyek következtében nem teljesen ugyanaz alakul ki, mint ami az első országban megvalósult. A fentieket a gyakorlat bizonyítja, ugyanis a szocializmus általános vonásainak elterjedése azt eredményezte, hogy ezekben a vonásokban változások mentek végbe. Napjainkban a szocializmus lényeges közös jegyei között — az általános minőségi oldalában — történtek változások, szemben azzal az időszakkal, amikor ezek a tulajdonságok még csupán egy országban valósultak meg. Tagadhatatlan, hogy a szocializmus jellemzői között megjelentek a szocialista vilárendszer kialakulásával olyan tulajdonságok, mint a kölcsönös gazdasági és kulturális kapcsolatok hatékony rendszere, vagy pedig olyan tulajdonság, mint a szocializmus végleges győzelme. E fenti vonások az általános minőségi oldalának kiterjedésével kapcsolatosak, s egyben azt minőségében is változtatták, de nem küszöbölődik ki. Az általános minőségi oldala már akkor kialakult, amikor számszerint egy tárgyban jelent-

kezik; az általános minőségi vonásaiban lényegi változást a mennyiségi kiterjedés nem okoz. A szocializmus közös lényeges vonásainak más népeknél történő alkalmazása nem jelenti ezen vonások tagadását. A Szovjetunióban létrejött szocializmus lényegét nem változtatja meg az a folyamat, amely során a leghaladóbb társadalmi rendszer létrejön más népeknél. A revizionizmus azon állítása, hogy a Szovjetunióban nem „a szocializmus” jött létre, meghatározott osztályérdekek alapján, a más népeknél a szocializmus közös lényeges vonásaiban történt nem a lényegbevágó módosulásokat abszolutizálja az első szocialista országban kialakult általános minőségi oldalának tagadásáig.

A revizionisták a „nemzeti kommunizmus” révén ismert elméletük hangoztatásakor abból indultak ki, hogy nem az „a szocializmus”, ami a Szovjetunióban megvalósult. Tekintve, hogy a népi demokráciákban lényegében az alapvető vonásokat véve, a társadalmi berendezkedést illetően nincsen különbség, éppen ezért ezen változtatni kell. A magyar revizionisták álláspontja 1956-ban gyakorlatban is kifejezte, hogy alapjaiban más kell nálunk, mint ami 1948 óta kialakult. A revizionisták fenti álláspontjából kiderül, hogy szerintük a szocializmus alapjaiban véve mást kell hogy jelentsen a többi országok számára, mint amit a Szovjetunió népei számára jelentett. Véleményük szerint az általános minőségi oldalának elterjedése olyan változásokat idéz elő benne, amely változás tagadja a Szovjetunióban „a szocializmust”.

A szocializmusnak, mint az általános minőségi oldalának elterjedése azzal jár együtt, hogy a különböző népek gazdagítják ezeket a vonásokat, de ez a módosulás nem jelent tagadást. A revizionisták az előbbi mozzanatot abszolutizálják és eljutnak ahhoz az állásponthoz, hogy a szocializmus lényegét magát tagadják. A revizionisták kihasználják azt a tényt, hogy az általánosnak először a minőségi oldala jelentkezik, s ezt támadják és tagadják az általános mennyiségi oldala kialakulásának a segítségével.

*

A kifejtettek alapján úgy vélem — gyakorlati szempontból hasznos lehet a tárgyalt kategóriák minőségi és mennyiségi oldalának a megkülönböztetése és ezen oldalak dialektikus kapcsolatának a figyelembevétele. A tárgyalt problémák — beleértve az egyestől az általánoshoz és az általánostól az egyeshez történő mozgás egysége kérdését is — kezdeti kísérletet jelentenek csupán. Egy rövid cikk keretébe nem fért bele olyan problémák kifejtése, mint a különös elkerülhetlensége az objektív folyamatban vagy a tárgyalt kategóriák objektív viszonylagossága kérdése, a filozófiatörténeti és ismeretelméleti vonatkozások tárgyalása sem.

НЕКОТОРЫЕ ПРОБЛЕМЫ ЕДИНИЧНОГО, ЧАСТНОГО И ОБЩЕГО В МАРКСИСТСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Шандор Сигетвари

Статья, являющаяся частью большего очерка, посвящена вопросу единичного, частного и общего в онтологическом смысле. Сначала автор занимается толкованием категорий единичного, частного и общего. Определяя эти категории, он опирается на высказывания классиков марксизма и на опыт истории философии, а также на фактический материал, предоставленный ему природой и обществом.

Раскрывая содержание данных категорий, исходя из единичного, автор различает качественную и количественную стороны категорий единичного, частного и общего.

Он указывает на то, что количественная сторона единичного, т. е. по количеству одно, содержит вполне индивидуальные черты предмета, значит, и качественную сторону единичного, поскольку последняя содержит в себе качественные отношения как частного так и общего. В дальнейшем, трактуя категории частного и общего, автор тоже указывает на существование количественных и качественных отношений.

Вторая часть статьи посвящена вопросам диалектического взаимоотношения единичного, частного и общего. Среди проблем, связанных с трактуемыми категориями, он обращает внимание на проблемы, возникающие в связи с развитием данных категорий.

Указав на то, что в случае данных категорий объективно существует два направления движения, автор подчеркивает, что направления движения от единичного к общему и от общего к единичному совпадают по времени, поскольку каждое движение от единичного к общему означает одновременно в другом отношении и движение от общего к единичному и наоборот.

Для формирования общего в объективном развитии характерно то, что сначала развивается его качественная сторона, а только в результате дальнейшего развития появляется и его количественная сторона. Количественный объем общего воздействует на качественную сторону, но не ведет к коренным изменениям внутри нее. Автор критикует взгляд ревизионистов, выраженный в лозунге народного коммунизма, который в связи с разбираемой проблемой исходит из того, что качественная сторона общего коренным образом отрицается количественным развитием общего, т. е. что победа социализма в разных странах влечет за собой такого рода изменения существенных черт социализма, вследствие которых черты первого победившего социалистического общества становятся в основном отрицаемыми.

ON SOME PROBLEMS OF THE INDIVIDUAL, THE PECULIAR AND THE GENERAL IN MARXIST PHILOSOPHY

Sándor Szigetvári

The article which is part of a more comprehensive study deals with the problems of individual, peculiar and general, in the ontological sense. The first part is devoted to the interpretation of the predicaments individual, peculiar and general. In defining these the author starts from the remarks of the classics of Marxism concerning the subject, making also use of conclusions drawn from the history of philosophy and of the material of facts offered by nature and society.

Revealing the contents of the various categories he first examines the individual, subsequently differentiating the qualitative and quantitative sides of the individual, the peculiar and the general. The author points out that the quantitative side of the individual, numerically the number *one* contains the fully individual features of the subject, the qualitative side of the individual, the latter including the qualitative sides of both the peculiar and the individual. Through the interpretation of the categories of the individual and peculiar the article proves the presence of both the qualitative and quantitative relations.

The second part of the article deals with the dialectic relationship between the individual, the peculiar and the general. Among the dialectic problems of the categories under discussion the author calls the attention to those which appear in course of the development of these categories.

After having pointed out the objectivity of the two directions of movement with the categories in question, the author demonstrates that the trends from the individual to the general and from the general to the individual coincide temporally, since all progress tending from the individual towards the general, means at the same time in another sense a movement from the general to the individual and vice versa.

Characteristic of the formation of the general in the objective development is that first the qualitative side is developed while the quantitative development is the result of a later development. The quantitative extension of the general reacts upon the qualitative side, without resulting in basic changes. The author criticizes the revisionist view appearing under the slogan of "national communism" and starting from the proposition that the quantitative development of the general radically denies the existence of its qualitative side, in other words, the victory of socialism in various countries brings about changes in its essential characteristics transforming the features of the first victorious socialist society until they are radically disclaimed.

A descartes-i (nemeslelkűség) erkölcsan néhány problémájáról*

KALOCSAI DEZSŐ

Descartes a feudalizmusból a kapitalizmusba való átmenet időszakának nagy francia gondolkodója. Származása a hivatali nemességhez, tudományos munkássága pedig lényegében a feltörekvő burzsoáziához köti. Munkássága, számos megállapítása — különösen az erkölcsi viszonyokat illetően — olyan fontos elveket is felszínre hozott, amelyek a társadalmi átalakulás törvényszerűségeit érintik. Bár Descartes ezeket az elveket idealista módon „a józan” észből származtatja, akárcsak Kant, a „józan” észből származó erkölcsi elvei éppúgy leleplezik a *feudális* nagybirtokból és *feudális* méltóságokból eredő erkölcselenségeket, mint ahogy a skolasztikának és a bigottizmusnak a bírálata — tagadhatatlan vallásossága ellenére — kifejezi szembenállását a *középkori* valláserkölcs számos alapvető tételével, vagy legalábbis tükrözi szkepticizmusát velük kapcsolatosan. Ez a bíráló a feltörekvő *polgárság* érdekeinek alapvetően megfelelő *tudományos tartalommal*, de még (gyakran) a *hagyományos* — vallási — *formában* nyer megfogalmazást. Ezért az értekezésben tárgyalt problémák kifejtése alapján egyúttal bemutatjuk Descartes munkásságának azt a jellegzetességét is, hogy a hagyományos erkölcsi (és más) kategóriák „átívódnak” a kor *haladó polgári* szükségleteinek megfelelő új tartalommal. Kimutatjuk továbbá azt is, hogy az *általános* (emberi) formában megfogalmazott erkölcsi szabályok és kategóriák nagyon is osztályérdeknek megfelelően funkcionálnak.

A szerzők jelentős része Descartes-nál két — egymástól jól elhatárolható — erkölcsant különböztet meg: A Discours de la methode ún. „ideiglenes” erkölcsant és Les passions de l'ame c. munkájában, valamint a levelezésében kifejtett ún. „végleges” etikát. A kommentátorok e két erkölcsant eltérését a descartes-i értelemben vett „bölcesség” fokainak különbségére egyszerűsítik, és nem látják a köztük levő különbség mélyebb osztályalapját. Ezért a descartes-i erkölcsant problémáit csupán mint a lélek körébe eső kérdéseket tárgyalják még az ún. „végleges” vagy „nemeslelkűség” (générosité) etikáját illetően is (pl. A. Forest, E. Borne). Holott éppen a „nemeslelkűség” erkölcsanta a Descartes korabeli francia társadalom átalakulását érintő gondolatokat tartalmazza. Ez teszi — véleményünk szerint — ma is időszerűvé tanulmányozását; hiszen az *átmeneti* korra vonatkozó *általános* törvényszerűségek megértéséhez hasznos módszertani — de esetenként ezen túlmenő elvi — előtanulmányt jelentenek. E dolgozatban is több olyan kérdést találhatunk, amelyek-

* Részlet egy nagyobb tanulmányból.

nek a mi viszonyaink között is megvan az aktualitásuk, mai vonatkozásaik részletesebb és a megváltozott viszonyoknak megfelelő módosulásait kifejtő tárgyalásuktól azonban e jelzett ok miatt — mert e dolgozatunkat előtanulmányunk szántuk — eltekintünk.

a) A „nemeslelkűség” fogalma, és ellentmondásai. A „nemeslelkű” típusa megfogalmazásának történelmi gyökerei

Descartes a legfontosabb etikai követelményeket — mint alább látni fogjuk — úgy állítja fel, hogy azok *tartalmilag* megfelelnek a mechanikus fizikája elveinek és *formailag* „nem sértik” a vallás elveit sem.

Ezen elgondolások érvényesülnek a „nemeslelkűség”, a descartes-i etika legmagasabb értéke, követelményeinek megfogalmazásában is: A „nemeslelkűt” „csupán azért szabad dicsérni vagy gáncsolni, mert jól vagy rosszul használja fel akaratát; másrészt azért, mert szilárd és állandó elhatározást érez magában ennek jó felhasználására, azaz arra, hogy mindig meglesz benne az akarat mindazon dolgok vállalására és végrehajtására, amelyeket majd a legjobbnak ítél. S ez az erény tökéletes követése.”¹

A „nemeslelkűség” — mint a descartes-i értelemben vett erény — „tökéletes” követése magában foglal abszolút és relatív mozzanatokat is. Abszolút az a követelmény, hogy az embernek „szilárd és állandó” elhatározása legyen a legjobbnak ítélt dolog vállalására és végrehajtására. Ugyanakkor az elhatározás tartalma *relatív*. Relatív a descartes-i ismeretelméletben vázolt okok miatt: csak isten „tökéletes” lény, s így csak isten tudhat abszolút értelemben mindent.² Az emberi ismeretek csak fokozatosan haladnak előre, ez a tény határozza meg az igazság tartalmának viszonylagosságát.

Az igazság felismerését, a helyes ítélet kialakítását számos más tényező is befolyásolja Descartes szerint; pl. a megismerendő események bonyolultsága, az igazság megismerésére rendelkezésre álló idő. Az egyének képességeinek különbözősége szintén fontos tényező, mivel „A filozófia elvei” bevezetése szerint „egyesek felfogása nem olyan jó, mint másoké”.³ Ez feltehetően kapcsolatban van a „velünk született jó” hajlamával is. Descartes szerint ugyanis azok „a lelkek, amelyeket isten testünkbe helyezett, nem mind egyformán nemesek és erősek (ezért neveztem ezt az erényt nemeslelkűségnek a nyelvhasználatunk szerint, nem pedig nagylelkűségnek [magnanimité], ahogy a skolasztika használja, ahol nem nagyon ismerik)”.⁴ Ezek tehát azok az okok, amelyek az elhatározás *tartalmát* jelentő helyes ítéletet *relatívvá* teszik.

¹ Oeuvres de Descartes, Publiées par Charles Adam et Paul Tannery, Leopold Cerf, Imprimeur-Editeur. Paris. 1897 á 1910. XI. 153. szakasz, 445—446. o. Megjegyezzük, hogy a továbbiakban, amennyiben magyarul nem található meg, e kiadás alapján idézzük Descartes munkáiból. A kiadást A. T.-vel és a kötetet római számmal jelezzük.

² Erzsébethhez, 1645. szeptember 15.; és október 6-i levél. E levelek az A. T. kiadásán kívül megtalálhatók a következő levélválogatásban is: René Descartes, Lettres sur la morale. Correspondance avec La Princesse Elisabeth, Chanut et La Reine Christine. Texte revu et présenté par Jacques Chevalier. Boivin et Cie Editeurs Paris, 1935. — A következőkben amennyiben az általunk idézett levelek e kiadásban is megtalálhatók, az oldalszám közlése előtt csupán Ch. rövidítést használunk a Chevalier-válogatás jelölésére.

³ A. T., IX. B. 22. o.

⁴ Uo. XI. 161. szakasz. 453. o.

A nemeslelkűség erényének részletes tárgyalása kibontakoztatja Descartes mélyen humanista és demokratikus elgondolásait, ugyanakkor azokat a korlátokat és ellentmondásokat is, amelyek szükségszerűek voltak kora Franciaországában.

Ezek az ellentmondások megtalálhatók a nemeslelkűség *létrejöttével* kapcsolatos elgondolásában is. Descartes szerint a nemeslelkűség egyes nemes emberekben születésüknél fogva megtalálható; azoknál viszont, akik nem nemesként születtek, a jónevelés alakítja ki a nemeslelkűséget.

Mégis igaza van H. Lefèbvre-nek, aki aláhúzza, hogy az Erzsébet hercegnőhöz intézett levelekben Descartes „előszóval veszi szemügyre a nemes születésű, természetesen nemeslelkű személyek esetét, akik fogékonnyabbak a meglegedés és a boldogság befogadására [ils offrent au contentement, bonheur ou béatitude, un «vaisseau» plus grand]”.⁵

Ennyiben Descartes foglya maradt egy társadalmilag hátráltató tényezőnek. Mégis abban az elképzelésben, amelyben kimondja, hogy a nemeslelkűséget a nevelés felkeltheti és megszilárdíthatja, történelmileg haladó követelményt fogalmazott meg.

Descartes egyébként a „nemeslelkű”-ben a XVII. századi Franciaország egy valóban kialakult és létező társadalmi rétegének — a hivatalokat és földbirtokokat vásárló burzsoáziának — idealizált erkölcsi típusát igyekszik kialakítani.⁶ Ez a réteg ugyanúgy nem születése, „természetes” származása, hanem „jó” pénzen szerzi meg nemességét, miként Descartes azon „nemeslelkű”, akik jó nevelésükkel „javítgatják” a velük született „alacsonyrendűséget”. E burzsoá rétegnek a nemességbe való „behatolása” ahhoz az ellentmondásos következményhez vezetett, hogy nemcsak magát kötötte sok szállal a feudális érdekekhez, hanem „sajátos” eszközén — a pénzen — vásárolt nemességével társadalmilag is egyenlővé tette magát a született nemességgel, ami elhomályosította egyúttal a feudális nemesi cím történeti dicsfényét is.

Hasonlóképpen Descartes kétségessé tette az *isten* által teremtett lélek elérhetetlennek vélt nemesi értékét is azzal, hogy *emberi* eszközökkel — a szabad akarat helyes használatából eredő előnyökön való gyakori elmélkedéssel — kijavíthatónak tartja az isteni mű (a lélek) hibáit. Ezzel azonban az *emberi tevékenység eredményének értéke* éppen úgy az isteni „tevékenység” eredménye értékének színvonalára emelkedik, mint ahogyan a (pénzen) „szerzett” nemesség sem alávalóbb „a veleszületett” nemességnél.

Továbbá, ahogyan a „nemeslelkű”, akaratának leghelyesebb ítéletek alapján történő működtetésével „részesülhet” az *isteni* hatalomban, s így a legnagyobb előnyökre tehet szert e földi életben, hiszen az isteni szükségszerűségek alapján cselekedhet, hasonlóképpen teszi lehetővé a „szerzett” nemesség is e burzsoá réteg számára azt, hogy részesüljön a nemesség jogaiban és hasznában, sőt, hogy egy időre — Colbert és Louvois révén — részesüljön még hatalmában is, tehát hogy elérhesse mindazokat a „hasznokat, amelyeket egyáltalán elérhet a feudális viszonyok keretein belül. Következésképpen — ahogyan már fent megjegyeztük — Descartes csak ideológiai, pontosabban *erkölcsi* formában fejezi ki és idealizálja azt, ami egyébként a *valóságos* történelmi folyamatban végbemegy. Persze anélkül, hogy ez mint *társadalmi* folya-

⁵ H. Lefèbvre: De la morale provisoire à la générosité. Chaeirs de Royaumont, Philosophie No II. Descartes, Les Editions de Minuit. 251. o.

⁶ Erre vonatkozólag vö. H. Lefèbvre fent idézett tanulmányával 252. o.

mat tudatosulna benne, és anélkül, hogy feltárulnának előtte e folyamat gazdasági rugói.

Ugyanis Descartes-nál ez az egész folyamat az öntudat, az önérzet területén belül játszódik le: mint szilárd elhatározás a helyes ítélet állandó követésére. Minthogy mindenki elhatározhatja magát a lehető legjobb ítélet alapján történő cselekvésre — ez az *elhatározás* egyedül csak „tőlünk függ” —, hiszen a józan ész és a szabad akarat képessége mindenkiben egyaránt megvan, következőképpen „mindenki” nemeslelkűvé válhat.

A „nemeslelkű” egy ideális típus, aki felismeri és tudja azt, hogy a „legjobb” ítélet alapján történő cselekvés képessége mindenkiben megvan, éppen e felismerés birtokában „nem néz le senkit”, de nem is tartja magát „sokkal kisebbnek azoknál, akik gazdagabbak, vagy nagyobb a méltóságuk (d'honneurs), vagy éppenséggel azoknál, akikben több a szellem, a tudás, a szépség, vagy általában akik más tökéletességekben felette állnak”.⁷

E megfogalmazásban — hogy úgy mondjuk — implicite megvan az a felismerés is, hogy az osztálytársadalom körülményei között az embereket főleg olyan dolgokért „nézik le”, vagy „tartják többre” másoknál, ami nincsen és nem is lehet — az objektíve érvényesülő szükségszerűségek miatt — mindenkinek birtokában. Pl. azért, mert nincs nagy birtoka, méltósága valakinek, lenézik az embert, holott az illető erről nem tehet, mert „tőle függetlenül” van így. Descartes ezért azt kívánja, hogy a mindenkinél egyaránt meglevő és csak „tőle függő” dolgok — főleg a helyes ítélet és jóakarát — miatt dicsérik (vagy gáncsolják) az embereket.

b) A „nemeslelkű” tulajdonsága: A feudális viszonyokból eredő erkölcs-telenség (gőg és dicsőség) kritikája

Bármennyire is haladó és humánus tartalom rejlik a descartes-i elgondolásban, elképzelése mégis korlátolt. Korlátolt, mert Descartes csupán az értékelés erkölcsi *elveit*, nem pedig az értékelés alapját szolgáló *társadalmi-gazdasági* rendet akarja megváltoztatni. Mégis azt kívánja, hogy az emberek érintkezései, erkölcsi viszonyai változzanak meg. Nyilvánvaló, hogy ez csak utópikus elképzelés lehetett. Az ellentmondás ellenére fentebb vázolt elvi álláspontja rendkívül komoly, történelmileg haladó meg gondolásokat is tartalmazott.

Minthogy a „nemeslelkűek” azért becsülik a másik embert, mert a lehető legjobb ítélet alapján cselekszenek és „nagyon kevésre becsülik mindazokat a dolgokat, amelyek másoktól függnék”,⁸ a gazdagságot, a tisztességet stb., és mivel ezeket megkülönböztetik a csak „tőlük függő” dolgoktól, nem kívánják azokat, amelyek másoktól függnék. *Ezért* tudnak „helytelen” kívánságaikon és szenvedélyeiken is úrrá lenni. Ezért nincs okuk sem a féltékenységre, sem a gyűlöletre és a bizalmatlanságra sem. Sőt, ezért képesek „tökéletes” udvariasságra, ezért szívesek és szolgálatkészek minden ember iránt.⁹

Itt azonban Descartes — talán akarata ellenére — leleplezi a feudális magántulajdon (de általában a magántulajdon) alapján létre jött erkölcsöt, sőt *társadalmi* alapját is. Hiszen a magántulajdon „tőlünk független” *egyenlőt-*

⁷ A T. XI. 154. szakasz. 446. o.

⁸ Uo. 156. szakasz. 448. o.

⁹ Uo..

len elosztása — ellentétben a descartes-i „szabad” elhatározás „tőlünk függő” és „*egyenlően elosztott*” képességével — termeli ki végső fokon *mások* javainak az egyéni szükségleten alapuló vagy azon túli „megkívánását”, a féltékenységet mások javaival és „boldogulásával” szemben. De ez a tény termeli ki azt is, hogy az emberek *egyéni* érdeküket előbbre valónak tartják másokénál, sőt ezért nem érzik magukat és javaikat sem biztonságban.

Ennyiben Descartes erkölcsi elvei *magukban rejtik* az erkölcs és a gazdagság összefüggésének feltárását és a gazdagság alapján létrejövő erkölcs bírálatát is. Descartes mindenekelőtt azt a *nemesi gőgöt* és dicsőséget ostromozza, amely „bitorlás” (usurpation), nem pedig a descartes-i értelemben felfogott erényen alapszik, hiszen az ilyen ember „azt hiszi, hogy annak van a legtöbb dicsősége, aki a legtöbbet tulajdonítja magának belőle”.¹⁰

Vagyis az ilyenféle gőg és „dicsőség” fő alapja a nagybirtok, a méltóság stb. nem pedig a „szabad” akarat helyes használata, sőt a gazdagság, a méltóság lehetővé teszi, hogy annál több gőgöt és „dicsőséget” tulajdonítson magának az ember, minél több vagyona, gazdagsága, méltósága van. Ám Descartes nem tartja *jogosnak* „a tőlünk nem függő” dolgok birtoklása alapján létrejövő „dicsőséget”, mert ezek a dolgok: „a szellem, a szépség, a gazdagság, a méltóság (les honneurs) *olyan természetűek*, hogy nem is juttathatók többeknek”.¹¹ Az elmondottakban Descartes ellenszenvet fejez ki a *nagy* feudális vagyon és méltóság iránt. E dolgok, a vagyon és méltóság stb. „rendszerint annál becsültebbek, minél kevesebb embernél találhatók meg”.¹²

Descartes tehát úgy látja, hogy korában e javak csak *kevés* embernek lehetnek birtokában, és *éppen ebben van értékük*. „Innen van az is, hogy a gőgös emberek igyekeznek mindenki mást lealacsonyítani, s mivel saját kívánásaik rabszolgái, lelküket szüntelenül a gyűlölet, az irigység, a féltékenység vagy a harag mozgatja.”¹³ Ez rendkívül zseniális felismerés, hiszen az elmondottakból az erkölcsi „rossz” *társadalmi* alapja bontakozik ki: mégpedig a gazdagság, a vagyon, a méltóságok és általában azok a „tőlünk függetlenül” létező javak, amelyeknek „olyan a természetük, hogy nem juttathatók többeknek”.

Descartes ezeket a tulajdonságokat nemcsak elítéli, hanem szeretné megszabadítani tőlük az emberiséget. De a „rossz”-tól való megszabadítás „eszközeit” — mint erre már fentebb is utaltunk — idealista módon közelítette meg. Mégis rendkívül pozitív, hogy az erkölcsi „rossz” *alapját a társadalom* (vagyoni) *egyenlőtlenségében* kereste, és e „rossz”-tól való megszabadítás *lehetőségét* pedig az emberekben „*egyenlően*” meglevő *helyes elhatározás képességében* vélte felfedezni. Bár az *eszköz*, amellyel Descartes az emberiséget meg akarja „szabadítani” a (feudális) vagyoni helyzet egyenlőtlenségével együttjáró erkölcstelenségtől, idealista felfogásával kapcsolatos, mégis a *célkitűzés megvalósításához* az egyetlen lehetséges és történelmileg jogosult utat választotta: az egyenlőtlenség „felszámolását”. Az már más kérdés, hogy számára ennek az útnak a megvalósulása lényegében azt jelenti: az *erkölcs alakulása szempontjából* hagyjuk figyelmen kívül a vagyoni helyzet különbségét, és az új erkölcs kialakításánál a mindenkinél „egyenlően” megtalálható helyes elhatá-

¹⁰ Uo. 157. szakasz. 448–449. o.

¹¹ Uo. 158. szakasz. 449. o.

¹² Uo.

¹³ Uo.

rozás képességéből induljunk ki. Ebben van idealizmusa. De a maga korában nem is találhatott más, *minden embernél* egyenlően meglévő alapot a cselekedet erkölcsös vagy erkölcstelen voltának eldöntéséhez, mint a helyes ítélet alapján történő elhatározást. Sőt, mivel az emberi megismerő képességet — mint ezt az ismeretelméleti kérdéseket tárgyaló részben kifejtettük — annyira fejlődőnek fogta fel, hogy véleménye szerint ismereteink tökéletesedése alapján eljuthatunk a legmagasabb fokú tökéletesség birtokába, következésképpen ennek birtokában nemcsak egyszerűen erkölcsösek, hanem egyre erkölcsösebbek lehetnek az emberek. A helyes felfogóképességnek tehát olyan „a természete”, hogy nemcsak mindenkinek „juttatható”, hanem történelmileg fejlődő is. Míg a fentebb felsorolt „tőlünk nem függő” dolgok természetéből Descartes szerint *egyszer és mindenkorra* következik, hogy „nem juttatható mindenkinek”.

Éppen itt van Descartes *történelmileg szükségszerű osztálykorlátja*. A nagy gazdagságot, a méltóságot stb. *természetüknél fogva* tartja egyszer s mindenkorra olyannak, amelyek „nem juttathatók többeknek”. E megfogalmazás viszont egy minden elnyomott és kizsákmányolt „alsóbbrendű” osztály és réteg érdekeivel szembenálló tartalmat is magában rejt, amennyiben a vagyon, a méltóságok stb. nem juttathatók többeknek, így az „alsóbbrendűek” nem remélhetik sorsuk gyökeres megváltoztatását. Tehát miközben Descartes támadja a *feudális* tulajdonformákból és méltóságokból fakadó erkölcsteleniségeket, ugyanakkor az alsóbb néprétegek *közvetlen* osztályérdekeivel is szembenálló álláspontot foglal el.

c) „Az alacsonylelkűség” (hízelgés és kétszínűség) kritikája

A gőg és a „hamis” dicsőség *kialakulásában* Descartes szerint nagy szerepe van a hízelgésnek is. Ezzel kapcsolatban ezt írja: „a hízelgés olyan általános mindenütt, hogy nincs olyan hibás ember, aki ne látná magát megbecsülve gyakran olyan dolgokért, amelyek semmiféle dicséretet nem érdemelnek, sőt inkább vádolni valók. Ez viszi rá a legtudatlanabb és legostobább embereket az effajta gőgre.”¹⁴ Bármennyire is igaza van Descartes-nak abban, hogy az értékeiket nem ismerő vagy nem kellően ismerő emberek inkább hajlamosabbak elfogadni hamis dicséreteket, mint azok, akik tisztában vannak értékeikkel, magukkal, tehát elég okosak önértékelésükben, mégis az osztálytársadalmak körülményei között a hízelgés *általánossá* válásának lehetőségét sem csupán az ostobaság és tudatlanság teremtette meg. Az ostobaság és butaság legfeljebb tovább erősítette a „hamis” gőgöt és dicsőséget. A mélyebb alap magában a társadalmi, az emberi viszonyok alakulásában van.

Az osztálytársadalmakban — így a feudalizmusban is — a gazdasági, az állami, az egyházi függéseknek olyan bonyolult, hierarchikus rendszere alakult ki, amelyben pl. a földesurak a nagy földbirtok és az ezzel együtt nyert állami és egyéb méltóságok révén *alattvalóik teljes* függését és kiszolgáltatottságát teremtették meg. Tehát *alattvalóikat létfeltételeik „biztosítása”* alapján teljesen magukhoz láncolták. Ez a földesúri stb. — végső fokon egyszemélyi jellegű — kiszolgáltatottság teremt meg az alapját annak is, hogy az *alattvalóik létfeltételeik biztosítása* érdekében nemcsak munkájukkal, hanem gyakran a legkülönbözőbb fogásokkal, dicsérgetésekkel vagy más „alattvalók”

¹⁴ Uo. 157. szakasz. 449. o.

bevádolásával stb. igyekeztek szolgálni uraik kegyét. Ez a „ténykedés” gyakran nem csupán biztos megélhetést, hanem karrierjük előrehaladását is biztosította. Ám ezzel együtt szükségletté tették a kétszínűséget, a csúszás-mászást, vagy ahogy Descartes mondja, „a hamis alázatot”.¹⁵ Szükségletté tették azt, hogy „az alattvalóknak”, a gazdasági és politikai stb. függésben levőknek (mivel pedig ez az osztálytársadalmakban általános — így általánossá vált az ezzel kapcsolatos ellentmondás is) sohasem legyen és ne lehessen más véleményük, mint uraiknak, legalábbis ha nem akartak „pórujárni”. Ez a legmélyebb *társadalmi* alapja az emberek szavai és „rejtett” gondolatai közötti ellentmondás általánossá válásának. Ezért mondja Descartes már a Discours . . . úgynevezett „ideiglenes” erkölcsében is: „csak úgy tudhatom meg az emberek igazi véleményét, ha inkább arra ügyelek, mit tesznek, mint arra, amit beszélnek, mert az erkölcsök romlottsága miatt kevés ember van, ki — mindent megmond, amit hisz”.¹⁶

Descartes-nál — mint láttuk — ez az ellentmondás az *erkölcs* területén marad. Nem fedi fel mélyebb társadalmi okait. Nemcsak Descartes nyilatkozik ebben a szellemben, hanem Erzsébet hercegnő is, aki még Descartes dicsérő szavaiban is kételkedik: „Saját képességemnek rovására hamis dicséretekkel próbál vigasztalni, ami szükséges is lenne, hogy hibáim kijavítására bátorítson, ha neveltetésem környezetében hozzá nem szoktam volna az olyan emberekkel való érintkezéshez, akik képtelenek igazi dicséretre, s ez annak feltételezésére nem készített volna, hogy nem tévedek, ha szavainak az ellenkezőjét hiszem.”¹⁷ Így tehát e társadalmi viszonyok alapján a bizalmatlanság is általános társadalmi jelenséggé lesz.

De ezek a társadalmi viszonyok alakítják ki azt az embertípust, amelyet Descartes „*alacsonylelkűeknek*” tart, és amelynek képviselői „a jó szerencsében éppúgy felfuvalkodnak, ahogyan a szerencsétlenségben kishitűekké lesznek. Sőt gyakran azt látjuk, hogy szégyenletesen megalázkodnak azok előtt, akiktől valami hasznot várnak, vagy akik részéről valami bajtól tartanak, s ugyanakkor szemtelenül emelkednek azok fölé, akiktől nincs mit remélniök és nincs miért félniök.”¹⁸ Descartes ebben az esetben is rendkívül jószemű bíráló, hiszen lényegében felfedi, hogy az ún. „alacsonylelkűt” álláspontjában, emberi viszonyainak alakulásában *pillanatnyi* érdeke, az adott helyzetben várható haszon mozgatja. Ezért az ilyeneknek nincs *szilárd* véleményük és jellemük. Ők azok, akiket semmiféle önfeláldozást és lemondást igénylő tartós és nagy emberi célok érdekében nem lehet mozgósítani. Ám annál inkább kaphatók mindenre, ami *pillanatnyi* érdekeiket szolgálja. Ezért a pillanatnyi érdekeik által mozgatott embereknek nincs „véleményszabadságuk”, véleményüket abszolút értelemben *pillanatnyi* érdekük determinálja. Ezek az „alacsonylelkűek” azok, akikről már Montaigne is ugyanilyen mély megvetés hangján ír: „hitvány pénzért feláldozzák lelkiismeretük és véleményük szabadságát”.¹⁹

A hasonlóság kétszínűvé teszi őket. Ezért van egyszerre két lelkük: alázatosak és meghunyászkodók *felfelé*, ahogy Descartes találoán kifejezi: akiktől hasznot várnak, vagy valami bajtól tartanak, de felfuvalkodottak és

¹⁵ Uo. 159. szakasz. 450. o.

¹⁶ Descartes, *Értekezés . . . a módszerről*. Franklin kiadás. Bp. 1906. 26—27. o.

¹⁷ Descartes-hez, 1643. június 20. A. T., III. 683. o.; Ch. 10. o. — Kiemelés tőlem.

¹⁸ Uo. XI., 159. szakasz. 450. o.

¹⁹ Montaigne: *Esszék*, Bibliotheca Kiadó, Bp., 1957. 56. o.

göögösek *lefelé*, azok felé, akiktől „nincs mit remélniök, és nincs miért félniök.”²⁰

Amennyiben tehát „az alacsonylelkűek”, vagy ahogyan ma neveznénk, a gerinctelenek vélemény szabadságát stb. a felülről remélt haszon vagy a várt baj korlátozza, ennyiben Descartes látszólag helyesen jelöli meg az „alacsonylelkűség” vagy „hamis alázat” (la bassesse ou humilité vicieuse) okát abban, hogy az ilyen ember nincs „teljesen” szabad akarata birtokában. Ám Descartes ezt az objektív összefüggést megfordítja, és a szabad akarat *nem teljes* birtoklását mintegy adott, vele született ténynek veszi, és ebből vezeti le azt, hogy az alacsonylelkű ember „nem képes megállni a maga lábán, sem nélkülözni több olyan dolgot, amelynek megszerzése másoktól függ”. Holott éppen a Descartes korában, de általában az osztálytársadalmakban kialakult bonyolult gazdasági és politikai függés idézi elő azt a tényt, hogy az emberek nagy többsége nem képes megállni „a maga lábán”. Hasonlóképpen a „tőlünk függetlenül” létező javaknak az a „természete”, hogy az *osztálytársadalmakban* „nem is juttathatók többeknek”, előidézi azt is, hogy az emberek többsége kénytelen nélkülözni sok olyan dolgot, amelynek megszerzése „másoktól függ”. Éppen e társadalmi tény teremti meg az objektív lehetőségét annak is, hogy egyesek magukat — haszon reményében — szégyenletesen megalázva próbálják megszerezni „a másoktól függő” javakat, s így „szabad” akarataikat és „szabad” véleményüket azoktól teszik függővé, akiktől hasznot várnak, vagy valamely baj elhárítását remélik. Tehát ennyiben és főleg ezért nincsenek „szabad” akarataik birtokában.

Persze bizonyos akarat- és jellemgyengeség e fő és alapvető társadalmi okoktól függetlenül is valóban veleszületet és vele is születik egyes emberekkel — osztály-hovatartozásuktól függetlenül —, mégis abban, hogy „az alacsonylelkűség” az osztálytársadalmak viszonyai között széleskörűvé és általánossá válik, nem ez, hanem a fentebb jelzett *társadalmi* okok játszzák a *döntő* szerepet.

d) *A hála és hálátlanosság, felháborodás és harag descartes-i felfogása*

Ugyanígy *társadalmi* ok játsza az *alapvető* szerepet abban is, hogy azok az emberek, akik „gyengeségük és szükségük érzetében alantasan keresik mások segítségét, miután megkapták, gyűlölik megsegítőiket.”²¹ Ezt a jelenséget Descartes *hálátlanoságnak* nevezi, és bűnnek tartja. Egyrészt „a nyers, ostobán elbizakodott emberek” sajátjának tekinti, akik „azt hiszik, hogy nekik minden jár”, másrészt a buta emberek tulajdonságának, „akik egyáltalán nem gondolkodnak a kapott jótéteményekről.” Sőt „nem is akarják vagy nem képesek a jótetteket hasonlóval viszonyozni, mert azt képzelik, hogy az egész világ éppúgy megvásárolható, mint ők, azt hiszik, hogy becsapják a világot, mert szerintük mindenki csak valami jutalom reményében tesz jót.”²²

Amit ebben az esetben Descartes „a hálátlanok” *gondolatvilágába* helyez, az tulajdonképpen az osztálytársadalmak és főleg a kapitalizmus *valódi* világa. A „jótéteményeket” e világban adják valami jutalom reményében, és mint bármely áruvételnél „a vevő” haszna annál nagyobb, minél olcsóbban jutott

²⁰ A. T. XI. 159. szakasz. 450. o.

²¹ Uo. 194. szakasz. 474. o.

²² Uo.

„árujához”, tehát minél jobban becsapta az eladót. Így ebben a korban, amikor „az egész világ megvásárolható”, csak az áruvétel és eladás *valóban érvényes* törvényei alapján hihette a jótéteményekkel szemben „hálátlan” ember azt, hogy „becsapta” a jótévőt. Ugyanezen viszonyok között viszont *e törvény alapján* jogosan tartanak ostobának is olyan embert, aki az adott jótéteményekért nem kíván jutalmat. Ennyiben viszont Descartes „hálátlanjainak” gondolatvilága csak egy *speciális* — erkölcsi — világ területén tükrözi és fejezi ki a kapitalizmusnak ezt az *általános* törvényét.

A „hálátlan” magatartásával *ellenkező* Descartes felfogása, Descartes ugyanis azt kívánja, hogy hálások legyünk azok iránt, akik velünk jót tettek.²³ Sőt azt vallja, hogy a hála olyan erény, amely egyúttal „az emberi társadalom egyik legfőbb köteleke.”²⁴ Descartes tehát azon az alapon, hogy a jótéteményekért hálával fizetnek azok, akik a jótéteményeket megkapják, úgy gondolta, kiküszöböli a fenti értelemben vett ellentmondást. Ám az osztálytársadalmakban a „jótett” és a „hála” csakúgy át van szöve az anyagi érdekek legbonyolultabb szálaival, mint minden más emberi kapcsolat. Sőt az árucserre fent vázolt formájának csak egy „tisztességesebb” esetét fejezi ki. Ezért van az, „hogy gyakran olyannal tesznek jót vagy rosszat, akik nem érdemlik meg.”²⁵ Ezért az ellentmondások nemhogy megszűnnének, ellenkezőleg, tovább növekednek, és bonyolultabbá válnak. Hiszen irigykedünk azokra „akik érdemtelenül kapják a jót, és részvétellel vagyunk azok iránt, akik jogtalanul szenvednek el rosszat”. Sőt nemcsak irigykedünk és részvétellel vagyunk az ilyen esetekben, hanem felháborodunk is a „hibák” miatt.²⁶ „A felháborodás haszna” descartes-i felfogásában újból felbukkan a kétszínűség okozta ellentmondás. Ezért jelenti ki Descartes azt, hogy a felháborodás sokkal inkább észlelhető azokban, akik *látszani* akarnak erényesnek, mintsem azokban, akik *valóban* azok.

Descartes jogosnak tartja, hogy a legerényesebbek sem tudják *indulat nélkül* elviselni „a legnagyobb és legrendkívülibb hibákat”, de arcátlanságnak és képtelenségnek mondja, ha ezt a szenvedélyt nem csupán az emberi cselekvésekre korlátozzák, hanem „kiterjesztik még isten vagy a természet műveire is, ahogyan azok teszik, akik soha sincsenek megelégedve állapotukkal és sorsukkal, kivetni valót mernek találni a világ folyásában és a gondviselés titkaiban.”²⁷ Márpedig isten műve — a vallásos felfogás alapján — nem lehet a felháborodás tárgya, de nem lehet a descartes-i *fizika* elvei alapján sem, amennyiben minden megváltoztathatatlan szükségszerűségek alapján történik. Következésképpen semmi sem történhet másképpen, mint ahogy történik, ezért nem gáncsolható. Ebben az esetben is isten „művének” „védelme” „egybeesik” a descartes-i *mechanikus materialista fizika* elveinek védelmével.

Míg a természet csak úgy folyhat, ahogy folyik, és ezért nem lehet a felháborodás tárgya, addig az emberi cselekvések azért lehetnek a felháborodás tárgyai, mert az ember cselekedhet „szabad” akaratának „*helytelen*” használata, tehát érzetei, vágyai, indulatai alapján, de cselekedhet „szabad” akaratának „*helyes*” használata, tehát „világos” és „határozott” ítéletek vezetése alapján is. De ezért lehet az emberi cselekedet a *harag* tárgya is.

²³ Uo. 193. szakasz. 474. o.

²⁴ Uo. 194. szakasz. 474. o.

²⁵ Uo. 195. szakasz. 475. o.

²⁶ Uo. 198. szakasz. 477. o.

²⁷ Uo.

A harag tartalma lényegében azonos a felháborodás tartalmával, de annyiban különbözik is attól, hogy a harag *a bennünket ért* rossz cselekedeten alapszik. Tehát, mert a rossz dolgok *saját érdekeinket* veszélyeztetik, ezért „az ártalmas dolgok visszautasításának és a bosszúállásnak vágya a legerősebb” az összes szenvedélyek között.²⁸ A bennünket ért rossz cselekvés azért sért, mert egyúttal megfoszt bizonyos általunk becsült javaktól is. Ezért Descartes a bennünket ért „rossz” alapján keletkezett sértés, harag és bosszúállás nagyságát két tényezőtől teszi függővé. Egyrészt a rossz cselekedettel megsértett ember gögjétől, másrészt attól, hogy milyen nagyra értékeli a sértett ember azokat a javakat, amelyekről a cselekedet alapján megfosztották.

A descartes-i felfogás értelmében lényegében nincs különbség a gög és harag létrejötte eredetében annyiban, amennyiben — mint fentebb kimutattuk — a gögös ember gögje vagyona és méltósága birtoklásából fakad, és így főleg ennek függvénye, míg a haragos ember sértődöttségét is „a rossz” cselekedettel létrehozott azon állapot alakítja ki, hogy megfosztották olyan *anyagi* javaktól, amelyeket nagyra becsült. Tehát mindkét erkölcsi tényezőnek anyagi alapja van, a descartes-i értelemben vett „tőlünk függetlenül létező” javak *nagyrabecsüléséből* ered.

e) *A „tőlünk függő” és a „tőlünk független” javak értékének és szerepének kérdése a descartes-i erkölcsstanban. A „sorscsapások” erkölcsi hatása*

Ám Descartes a „tőlünk függetlenül” létező javak nagyrabecsülését alacsonylelkűségnek, a „közönséges” lélek sajátjának tekintti²⁹ azért, mert ezeket a javakat elveszíthetjük.³⁰ Descartes tehát látja, hogy korában a vagyon, a méltóság stb. bár *egyesek* részére megszerezhető, ugyanígy el is veszíthető, és hogy ki veszíti el vagy ki nem, az *kiszámíthatatlan* tényezőktől függ. Ezért nevezi ezeket a „sors” vagy a „szerencse” javainak is, mert az *egyes ember szempontjából* bizonytalanok, kiszámíthatatlanok. Descartes még nem ismerte és nem ismerhette fel azokat a társadalmi törvényszerűségeket, amelyek korában érvényesültek, de e törvényszerűségek érvényesülésének főleg az *erkölcsi* világot romboló hatását sok vonatkozásban nagyon jól látta.

Ezekből az *erkölcsi hatásokból kiindulva* kereste a lehetséges kiutat, hogy az embereket megszabadítsa a „sorscsapások” *erkölcsileg* züllesztő következményeitől. Descartes tehát *nem gazdasági* kiutat keresett. Számára a társadalmi gazdasági rendje egyszer és mindenkorra adott volt. Ezért nem is találunk munkáiban utalást a *gazdasági rend* megváltoztatására, de annál inkább megfogalmazza azokat az *erkölcsi* követelményeket, amelyek alapján az embereket — a gazdasági rend megváltoztatása nélkül — gondolja megszabadítani a gazdasági, társadalmi rend által kialakított indulatok szertelenségétől (főleg a harag túlzásaitól) és az erkölcstelenségektől.

Descartes tehát látta az indulatok, szenvedélyek eltúlzásának (felháborodás, harag) és a vele összefüggő erkölcstelenségeknek közös társadalmi okát. De, mint fentebb már kifejtettük, ezeket a „túlzásokat” és erkölcstelenségeket nem a társadalom anyagi életében rejlő okuk megváltoztatásával akarja megszüntetni, hanem annak az *idealista* követelménynek a felállításával, hogy

²⁸ Uo. 199. szakasz. 477. o.

²⁹ Uo. 202. szakasz. 480. o.

³⁰ Uo. 203. szakasz. 481. o.

„tartsuk igen kevésre mindazokat a javakat, amelyeket elveszithetünk, viszont becsüljük nagyra a szabadságot és a feltétlen önuralmat, amely megszűnik, ha valaki megsérthet bennünket.”³¹

Mint mondtuk, ez a descartes-i erkölcsi követelmény bár történelmileg haladó is, amennyiben *főleg* a *feudális* társadalom erkölestelenségétől akar mentesíteni — alapvetően idealista is, hiszen „tisztá” észlénnyé kellene változnia az embernek ahhoz, hogy „kevésre” tartsa mindazokat a javakat, amelyeket „elveszithetünk.” Az embert ugyanis alapvető *életségkövetelményei* és *társadalmi kötelezettségei* — a feudális erkölcs züllesztő hatásai ellenére — éppen ezekhez „a tőlünk függetlenül” létező javakhoz kapcsolják. A descartes-i erkölcsi követelmény és az ember *létfenntartási* szükségleteinek követelményei közötti ellentmondást már Erzsébet is meglátta, és 1646. április 25-i levelében feltette Descartes-nak azt a kérdést: „Hogyan akadályozhatjuk meg, hogy ne kívánjuk forrón azokat a dolgokat, amelyek szükségszerűen az ember fennmaradására irányulnak (amilyen az egészség és az élethez szükséges anyagi javak [les moyens pour vivre]), amelyek pedig függetlenek a szabad akarattól?”³² Descartes válasza — . . . „nem gondolom, hogy a túlzás hibájába esik az ember, ha az élethez szükséges dolgokat kívánja, csak a helytelen és felesleges vágyak szorulnak szabályozásra . . .”³³ — lényegében nem oldja meg a problémát. Hiszen fentebb saját elvei alapján mutatta ki, hogy korában „a helytelen és felesleges vágyak” éppen „az élethez szükséges”, „tőlünk függetlenül” létező dolgok kívánása alapján keletkeznek. Ezeket pedig a descartes-i elvek szerint, mivel elveszithetők, igen kevésre kell becsülnünk. Holott éppen Descartes mondja, hogy a javakat korában azért becsülték annyira, mert olyan volt „a természetük”, hogy kevés embernek voltak juttathatók. Ez volt az alapja annak, hogy akiknek nem volt, vagy kevés volt — márpedig korában a többség nem rendelkezett az élethez szükséges és „tőlünk függetlenül” létező javakkal —, „helytelenül” másoktól kívánták megszerezni. De ez volt az alapja annak a descartes-i értelemben vett „arcátlanságnak” is, hogy „a jót és rosszat csak a testi kényelmesség” szempontjából értékelték.³⁴ Ugyanakkor e társadalmi körülmények idézték elő, hogy „az erkölcsi” jót és rosszat „önmagában” kevésre értékelték, amennyiben azt látták, hogy a (descartes-i értelemben vett) erkölcsi normák nélkül is boldogulnak az életben, sőt még jobban, „mert mentesek több kényszertől”, amire a becsület egyébként kötelezte volna őket.³⁵

Descartes tehát látja, hogy a vagyon, a méltóság és általában „a tőlünk nem függő” javak *birtoklása* és *hiánya* a feudálizmusból a kapitalizmusba való átmenet viszonyai között olyan körülményeket teremt, és olyan szenvedélyeket alakít ki, amelyek erkölcsileg lezüllesztik az embereket. Sőt, mint fentebb megmutattuk, azt is látta, hogy ezeknek a javaknak a birtoklása az egyes ember számára „a sorscsapások” következtében bizonytalan. A „sorscsapás” ellen viszont semmiféle „orvosságot” nem látott, hiszen ezt olyan szükségszerűségnek tartotta, amely *végző fokon* isten rendelésétől függ, és aminek az emberek teljesen ki vannak szolgáltatva. Ezért sem kereste és keres-

³¹ Uo.

³² Descartes-hoz 1646. április 25. A. T., IV. 405. o.; Ch: 132—133. o.

³³ Erzsébethez, 1646. május A. T., IV. 411. o.; Ch: 138. o.

³⁴ Uo. 202. szakasz. 481. o.

³⁵ Uo.

hette az erkölcstelenségtől való megszabadulást e téren — hiszen a társadalom rendje véleménye szerint nem változtatható meg. Ugyanakkor az ember fiziológiai és pszichológiai tulajdonságainak tanulmányozása — mint láttuk — rávezette Descartes-ot arra az álláspontra, hogy ezek megváltoztathatók és nevelhetők. Ez az alapvető oka véleményünk szerint annak, hogy *Descartes magában az emberben kereste és találta meg az erkölcs megváltoztatásának alapvető feltételét*. Ilyen értelemben az ismeretelmélet a biológia, az anatómia, a fizika, másrészt a metafizika valóban megelőzi a „legtökéletesebb” erkölcstan kidolgozását. Hiszen az előbbieket nélkül nem tárhatta volna fel — a társadalom fejlődésétől megszabott keretek között — tudományosan az ember szervezetét, a test és lélek „kölsönhatását”, a külső (természeti) világ bizonyos törvényeit, valamint ezek kölcsönhatását.

Az emberi és természeti jelenségekre vonatkozó korabeli ismeretek birtokában fogalmazza meg a fentebb általánosságban már vázolt, Descartes korában valóban kialakuló, de általa idealizált „nemeslelkű” típusát, aki „helyes” ismeretei alapján képes „fölülemelkedni” a feudalizmus ellentmondásain, „az alacsonylelkű” ember erkölcsiségén. Ám bármennyire is „fölülemelkedik” a „nemeslelkű” az „alacsonylelkű”, ez a legkevésbé sem jelenti, hogy mentes maradna egy sor *történelmileg* szükségszerű ellentmondástól, s így maga a „nemeslelkű” is teljes mértékben kora *átmeneti* viszonyainak „gyermeke”.

f) *A „nemeslelkűség” és a vallás középkori dogmái. Hit és szenvedély*

A „nemeslelkű” mindenekelőtt tisztában van azzal, hogy minden dolog szükségszerűen — ahogy ezt Descartes vallásos formában kifejezi — isten rendelése szerint történik: „Ez arra tanít bennünket, hogy jónéven vegyünk mindent, ami velünk történik, mintegy kifejezetten isten rendelését lássuk abban.”³⁶ Ezzel azonban Descartes — tudatos akarata nélkül — megfogalmazza a *társadalmi* okát annak, hogy miért van szüksége a „nemeslelkűnek” istenre, sőt „halhatatlan” lélekre és „földöntúli” boldogságra is. Hiszen éppen a „sorscsapások” kiszámíthatatlansága és főleg legyőzhetetlensége táplálja és éleszti az osztálytársadalmak viszonyai között az istenben vetett hitet. De a sorscsapások előidézte kellemetlenségek miatt kívánja a „nemeslelkűektől” mindenekelőtt azt is, „hogy csak megvetéssel nézzenek mindarra, ami a véletlentől függ”.³⁷ *Ezért* kell kevésre tartaniok a *test* javait és a *földi* boldogságot, és sokra a lélek „halhatatlanságát” és az általa biztosított „örök” boldogságot.

Véleményünk szerint Descartes-ot mindenekelőtt ez az alapvető *társadalmi* ok köti istenhez és a vallás egyéb dogmáihoz. Az sem véletlen, hogy éppen a sorscsapásokkal kapcsolatban írt leveleiben³⁸ található meg az isten, a „halhatatlan” lélek és az „örök” boldogság ama elképzelése, amely „megfelel” a feudális egyház dogmáinak is. *Ennyiben* van igazuk Descartes vallásos kommentátorainak — többek között J. Chevalier-nak — abban, hogy e levelekben megtalálható „a mélységes vallásos hang.”³⁹ Chevalier és társai azonban nemcsak e mélységesen vallásos hang alapvetően társadalmi okát nem látták meg, hanem azt sem, hogy *ugyanazekben* a levelekben Descartes a „nemeslelkű” „józan” ítélőképességével a *középkori* értelemben vett „mélységesen

³⁶ Erzsébethhez, 1645. szeptember 15. A. T., IV. 291. o.; Ch: 89. o.

³⁷ Uo.

³⁸ Pl. az Erzsébethhez írt 1645. május 18-i és szeptember 15-i levélben.

³⁹ Ch: Introduction XXIV. o.

vallásos” meggyőződésnek alapvetően *ellentmondó* álláspontot foglal el több fontos kérdésben.

Így pl. vallásos *formában*, de a középkori vallásnak *ellentmondó tartalommal* fejt ki a világ végtelenségről vallott felfogását, amit egyúttal a geocentrikus elképzelés képtelensége bizonyításának szolgálatába is állít. Ugyancsak e levélből kicsendül, hogy Descartes az ember és isten közötti „kapcsolatánál” alapvetőbbnek tartja az *emberek egymás közötti* olyan kapcsolatát, amelyben a közösség érdekei dominálnak, sőt a „nemeslelkű” még „halhatatlan” lelkét is kockára teszi mások érdekeiért.⁴⁰

Vagyis bár Descartes „nemeslelkűt” még köti a vallás számos középkori dogmája, és vallásosságukat a „sors” kiszámíthatatlan csapásainak legyőzhetlensége csak erősíti: ugyanakkor egyre növekvő „józan” eszük és *tudományos* megismerésük már „oldozgatja” is a középkori vallás hozzájuk erősített „köteleit”. Ennek következménye nemcsak a fentebb ismertetett levélben található *ellentmondás*, hanem számos más levelében és munkájában fellelhető ragaszkodás a *földi* élethez, a középkori aszketizmussal való szembenállás, a *túlvilági* lélek sorsát illető szkepticizmus.

A „nemeslelkűeket” „józan” eszük segíti hozzá, hogy „még a fájdalom is őket szolgálja, és hozzájáruljon a *tökéletes boldogság* eléréséhez, amit ezek már a *földi életben élveznek*.”⁴¹ Már a földi életben is élvezhető tehát a „*tökéletes*” boldogság, mégpedig a „józan” ész vezetésével, de *testünk* által. Ám a test „gyarló”, és mivel betegségeknek van kitéve, rövid idő után elpusztul, ezért „*mindent el kell követni, hogy a sors kedvező legyen számára ebben az életben*.”⁴² Ennyiben tehát a test épsége és egészsége érdekében is mindent megtesznek. Ezért is óvják és edzik magukat „a véletlen” változó következményei és szenvedélyeik túlzása ellen. Ugyanis így a „nemeslelkűeket” „a szerencse legnagyobb kegyei sem részegítik meg soha, és nem teszik elbizakodottá őket, úgyhogy a legnagyobb sorscsapások sem tudják földresújtani vagy oly szomorúvá tenni, hogy a test, amelyhez kapcsolódnak, belebetegedjék.”⁴³

Éppen ez Descartes szerint „a nemeslelkű” és a „legközönségesebb” lélek közötti egyik *alapvető* különbség. A „legközönségesebb” lelkek ugyanis „sodorni engedik magukat szenvedélyeik által, s aszerint boldogok vagy boldogtalanok, hogy az életükben bekövetkező események kellemesek vagy kellemetlenek”, míg az emelkedett lelkek „oly mély és erős ítélőképességgel rendelkeznek, hogy bár szintén dúlnak bennük szenvedélyek, sőt nem egyszer erősebbek, mint a közönséges lelkekben, értelmük mégis uralkodik” rajtuk.⁴⁴

Descartes-nál tehát a keresztény felfogással ellentétben nem a szenvedélyek „kiirtásáról” van szó, hiszen maga mondja, hogy nem tartozik „azon kegyetlen filozófusok közé, akik azt kívánják, hogy a bölcs érzéketlen legyen mindennel szemben,”⁴⁵ hanem éppen a földi élet dolgainak „*helyes*” megértése miatt kívánja, hogy „szenvedélyek nélkül vizsgáljuk és vegyük fontolóra minden tökéletesség értékét, mind a lelki, mind a testi tökéletességeket, amelyek magatartásunk folytán megszerezhetők, abból a célból, hogy ha arra kényszer-

⁴⁰ Vö. Descartes, Erzsébethez, 1645. szeptember 15-i levelét. A. T., IV. 292—293. o.; Ch: 90—91. o.

⁴¹ Erzsébethez 1645. május 18. A. T., IV. 202. o.; Ch: 42. o. Kiemelés tőlem.

⁴² Uo. — Kiemelés tőlem.

⁴³ Uo. 203. o.; Ch: 43. o.

⁴⁴ Uo. 202. o.; Ch: 42. o.

⁴⁵ Uo. 201—202. o.; Ch: 41. o.

rülnénk, hogy lemondjunk egyesekről mások elnyerése végett, akkor mindig a legjobbakat válasszuk.”⁴⁶ Így „nem mulasztjuk el élvezni mindazt a természetes boldogságot, aminek megszerzése hatalmunkban van.”⁴⁷

Vagyis Descartes lényegében a keresztény középkori felfogással ellentétben kiemeli azt, hogy a földi életnek is megvan a maga értéke, ezért a „nemeslelkű” nem mondhat le földi boldogsága eléréséről sem.

Descartes a léleknek a földi élet utáni sorsáról nagyon *szkeptikusan* nyilatkozik, annak ellenére, hogy a lélek örömeit a test változó természete és az embereket érhető sorscsapások miatt nagyobbak tartja. Így ez a tény — jelenti ki — azoknak, akik a sorscsapásokba, a földi élet kellemetlenségeibe belefáradtak, okot szolgáltatna, hogy itthagyják a földi életet, „ha biztosak lennének afelől, hogy majd a lélek boldogságában részesülnek. Azonban semmi érv sem győzi meg őket erről, csak Hegesias téves filozófiája . . . Az igazi tanítás ezzel szemben az, hogy még a legszomorúbb események s a legkínzóbb fájdalmak közepette is boldogok lehetünk az életben, feltéve, ha helyesen használjuk értelmünket.”⁴⁸

E megfogalmazással Descartes nemcsak a sztoikusokat ítéli el, hanem a bizonytalan másvilági boldogsággal is szembeállítja a földi, „csekélyebb”, de biztos boldogságot. A másvilági örömmel szemben a bizonytalanságot csakúgy a józan ész táplálja, mint a földi élet örömeinek biztonságát. Ezért írja a lélek másvilági sorsáról Erzsébetnek egy másik levelében: „bevallom, hogy csupán a józan észre támaszkodva, számunkra sok előnyös feltévést kockáztathatunk meg, és szép reményeket táplálhatunk, de nem rendelkezünk bizonyossággal. S minthogy ugyanez a józan ész arról is felvilágosít bennünket, hogy a földi életben mindig több a jó, mint a rossz és hogy nem szabad elhalasztanunk a biztosat a bizonytalanért . . .”⁴⁹

*

Descartes idealizált típusát, „a nemeslelkűt” tehát még a vallás hagyományos dogmái a feudalizmusban kialakult hithez kötik, mégis alapvetően már a földi világ dolgainak vizsgálatára fordítja figyelmét. E típus tagjai nem akarnak szenvedélyeik rabszolgái lenni sem a hit, sem a földi világ dolgaiban. Hiszen a szenvedélyek a hit kérdéseiben csakúgy kitermelik a gőgöt, az elbizakodottságot és a kétszínűséget, mint a földi világ dolgai: „Különösen azokban lehet ezt észrevenni, akik jámbornak hiszik magukat, holott csak vakbuzgóak és babonások. Akik azon ürüggyel, hogy gyakran járnak templomba, hogy rengeteg imát mondanak el, hogy rövid hajat viselnek, hogy alamizsnát adnak, egészen tökéletesnek és isten oly nagy barátjának tartják magukat, hogy azt hiszik, nem tudnának semmi olyat tenni, ami istennek nem tetszik, és minden, amit szenvedélyük sugall nekik, helyes buzgalom. Pedig ez a szenvedély némelykor a legnagyobb gaztetteket sugallja, amelyeket emberek csak elkövethetnek, mint a városok elárulását, fejedelmek meggyilkolását, egész népek kiirtását csupán csak azért, mert másképp vélekednek, mint ők”⁵⁰

A vakbuzgóság, a szenvedélyek a hit kérdéseiben embertelenségre, a másvallásúak kiirtására, tehát a legerkölcstelenebb gaztettekhez vezet. E gaztet-

⁴⁶ Erzsébethez, 1645. szeptember 1. A. T., IV. 286—287. o.; Ch: 83. o.

⁴⁷ Uo. 285. o.; Ch: 82. o.

⁴⁸ Erzsébethez, 1645. október 6. Uo. 315. o.; Ch: 106. o. Kiemelés tőlem.

⁴⁹ Erzsébethez, 1645. november 3. A. T., IV. 333. o.; Ch: 116. — Kiemelés tőlem.

⁵⁰ A. T. XI. 190. szakasz. 472. o.

tekre Descartes kora az ellenreformációval és a vallásháborúkkal elegendő példát szolgáltatott. E bigottizmussal szembeni mély megvetését csak tovább erősítette saját üldöztetése mind a jezsuiták és általában a katolikusok, mind a protestáns teológusok részéről. Ugyanez a szenvedélyesség és vakbuzgóság a hit kérdéseiben sodorja a babonásokat a szélsőséges istentelenségbe, majd újból a babonába. Úgyhogy — mint Descartes kijelenti — nincs olyan hiba vagy szabálytalanság, amelyre ne lennének képesek.⁵¹ Ezért is akarja Descartes a „nemeslelkűeket” „mentesíteni” szenvedélyeik *túlzásától*. Ezért a hit dolgában való állásfoglalást és cselekvést is mindinkább a „józan” észnek veti alá. A „józan” ész vezetése e hitet érintő kérdésekben összekapcsolódva azokkal a káros társadalmi és erkölcsi következményekkel, amelyekről a vakbuzgósággal kapcsolatban Descartes elítélő véleményét itt idéztük, amihez még hozzátehetjük Descartes személyes üldöztetését a teológusoktól, mindezek együttevve fokozták és erősítették *szepticismusát* a hit dolgaiban csakúgy, mint *óvatosságát*, azonban *nem vezették el az ateizmushoz*.

g) A „nemeslelkű” emberekhez való „viszonyának” osztályalapja

A fentebb elmondottak képezik az alapját annak, hogy „a nemeslelkűek” mind a hit, mind a földi világ dolgait „józan eszük” alapján akarják szolgálni. „Józan” eszük és ítéletük alapján „mindenkinek” megadják azt a tiszteletet, amely megilleti. Ám a tisztelet okának és a nemeslelkűt érintő más erkölcsi tulajdonságoknak elemzése azt mutatja, hogy Descartes a valóságban *nem tudta következetesen képviselni* azt a követelményt, hogy mindenkit akarata helyes használatáért kell egyedül becsülni és tisztelni. Ez egyébként természetes is. Egy olyan korban, amikor az embereket vagyoni nagysága és méltósága stb. szerint tisztelik és becsülik, Descartes sem mentesíthette magát e követelmény ideológiai kifejezése alól. Annál kevésbé, mivel eszmei elképzeléseivel maga is egy osztályt képviselt, és mindezeknek a követelményeknek a felállítására nem mondott ellent a kifejlődő *burzsoázia* érdekeinek.

Ezért van az is, hogy a nemeslelkűeket csakúgy az *érdekeik* határozzák meg abban, hogy kit tiszteljenek és kit nem, mint az „alacsonylelkűeket”. A köztük levő különbség alapja „csupán” az, hogy míg az „alacsonylelkűt” érdekeiben *szenvedélyei* vezérlik, és ezek sodorják *túlzásba*, *hálátlanságba* és *bűnbe*, addig a nemeslelkűt érdekeiben „józan esze” vezeti. Tehát ennyiben érvényesül a descartes-i erkölcsi követelmény is.

Descartes szerint a tisztelet és a hódolat alapja az, hogy bizonyos „szabad lényekről”, pontosabban „szabad okokról” (*les causes libres*) megállapítják azt, hogy képesek-e nekik jót vagy rosszat tenni. Azt azonban nem tudják, melyiket teszik. Ezért tisztelik, sőt félelemmel alávetik magukat nekik, hogy igyekezzenek kegyét megnyerni.⁵²

Vagyis a „nemeslelkű” is „a jó” elnyerése vagy „a rossz” elkerülése reményében — tehát jól felfogott érdekeitől vezéreltetve — tisztel és hódol. Tehát, mert ki van szolgáltatva a „szabad okoknak”. Ezért csak annyiban adja meg „a köteles” tiszteletet és hódolatot „a szabad lényeknek” ami „megilleti”. Mivel isten a „*leg hatalmasabb*”, ezért a nemeslelkű „igen mély alázattal viseltetik isten iránt”. De az emberek iránt sem tiszteletlen és hálátlan. Tiszteletét

⁵¹ Uo. 164. szakasz. 456. o.

⁵² Uo. 162. szakasz. 454. o.

és háláját az emberek iránt azonban a társadalmi hierarchiában betöltött szerepük szerint méri. Ezért „vonakodás nélkül megad minden köteles megbecsülést és tiszteletet az embereknek, *mindenkinek a világban szerzett rangja és hatalma szerint*”.⁵³ De aki nem „szerzett” rangot és hatalmat e világban, bármennyire is „szabad” lény, a nemeslelkű „azt tartja róla, hogy bár *természeténél fogva képes jót és rosszat tenni, mégis mivel annyira alattunk áll, hogy nekünk egyiket sem teheti*” — ezért megveti és lenézi.⁵⁴ Vagyis Descartes saját elveivel ellentétben maga mutatja meg, hogy a „szabad” akaratból „eredő” jó és rossztevés képessége önmagában értéktelen. Az emberi természetből eredő és „egyenlően” meglevő e képesség az *egyenlőtlen anyagi* alap — rang és hatalom — híján mint *elfogadott* erkölcsi tényező nem funkcionálhat. Hiszen e képesség éppen a *vagyon, a rang és a hatalom* hiányában nem tehet sem jót, sem rosszat, de emiatt vetik meg és nézik le.

Mindebből kiviláglik, hogy „a nemeslelkűség” eszméinek *megvalósítása* egyáltalán *nem számolja fel az osztálykülönbségeket*, sőt, amennyiben ez a burzsoázia érdekében áll, erősíti.

A hódolat és tisztelet *tartalma* az osztálytársadalmak uralkodó osztályai érdekeinek felel meg, és ugyanakkor e viszonyok között létfeltételeik biztosításának egyik formája, eszköze is. Ezért járul a hatalomban és rangban feletünk levők tiszteletéhez és „hódolatához” bizonyos *félelem is mindaddig, amíg e viszonyok megvannak, amelyek velünk szemben a kiszolgáltatottság érzését táplálják*. De ugyanezek a viszonyok a táplálói az isten iránti félelemmel telített tiszteletnek és hódolatnak is. A misztikus és félelemmel terhes istentiszteletben ugyanis „csak” eltorzított formában fejeződik ki az a függés és bizonytalanság, ami a királyok, nagyurak és más földi nagyságok, valamint az alattvalók viszonyában a *valóságban* van meg.

*

Véleményünk szerint e *társadalmi* viszonyok által táplált *valóságos és képzelt* függés és a vele járó bizonytalanság is alapvetően szerepet játszott abban, hogy Descartes a *határozottság* tulajdonságát a „nemeslelkű” egyik leglényegesebb erényévé tette. A *társadalmi* viszonyokból eredő bizonytalanságok — amelyeknek nemcsak az okát nem ismerték fel, de ezeket az okokat megszüntethetetlennek is képelték — csakúgy kialakították e határozatlanság érzését, mint valamely *természeti* dolog és jelenség nemismerése vagy nem kellő ismerete. A bizonytalanság és határozatlanság általában valamely szenvedéllyel jár, mégpedig két egymásnak ellentmondó „szenvédélyt” táplál egyszerre. A *jó* elérését (remény) és a *várt rossz* bekövetkezését (félelem), amelyek akadályozzák a „józan ész” alapján történő döntést.

A „józan” ész alapján történő döntés nem tételez fel *abszolút és tökéletes* ismereteket. Ez már a descartes-i ismeretelmélet alapján is lehetetlen lenne. Descartes ugyanis azt tartja, hogy az ember ismeretei csak fokozatosan tökéletesednek. Ezért az állásfoglalás és cselekvés *határozottsága* — a descartes-i ismeretelméleti megállapítással összhangban — nem feltétlen jelenti a dologgal vagy jelenséggel kapcsolatos ismeretek *teljes* kimerítését. A határozottsághoz elég, ha „abban a hitben élünk: mindig akkor teljesítjük kötelességünket,

⁵³ Uo. 164. szakasz. 456. o. — Kiemelés tőlem.

⁵⁴ Uo. 163. szakasz. 455. o. — Kiemelés tőlem.

ha megteesszük azt, amit a legjobbnak ítélünk, még ha talán nagyon rosszul ítélünk is.”⁵⁵

A helyes ítélethez viszont arra van szükség, hogy mentesek legyünk a szenvedélyek „*túlzásaitól*.” A fenti értelemben vett határozottság megóv a *lelkiismeretfurdalástól* is. A lelkiismeretfurdalás ugyanis olyan cselekvésünkkel kapcsolatos, amelyben a cselekvést megalapozó ítélettel szemben van *kételyünk*.⁵⁶ A lelkiismeretfurdalás tehát nem a rossz-cselekvés miatt keletkezik, mert az a cselekvés, amelyet rossznak tartunk, a descartes-i elvek szerint nem lelkiismeretfurdalást, hanem *megbánást* okoz. A lelkiismeretfurdalásnak tehát az a *kétely* az alapja, ami miatt nem tudjuk eldönteni, hogy cselekvésünk jó vagy rossz *ítélet* alapján történik-e. Descartes szerint a lelkiismeretfurdalás *haszna* abban van, hogy annak megvizsgálására készítet, hogy vajon a dolog, amellyel kapcsolatban kételyünk van, jó-e vagy nem, vagy hogy megakadályozza, hogy máskor is megtegyük azt, amiről még nem vagyunk biztosak, hogy jó.”⁵⁷

Mint már több ízben említettük: a „nemeslelkű” sem mentes a szenvedélyektől. De szenvedélyeit *értelme* vezetésének veti alá. Ebben az esetben még az *irigység* sem megvetendő, amennyiben a „szerencse” javaira vonatkozik. Így nem megvetendő az irigység, „ha valami jó esik meg olyan emberekkel, akiket arra érdemtelennek tartunk”.⁵⁸ Itt tehát az irigység azért *jogos*, mert az *ész helyes ítélete* alapján keletkezett, és abból „a természetes igazságszeretetből” eredt, mely szerint „az igazság nem érvényesül a javak szétosztásában”.⁵⁹ Pl. ha állásról vagy hivatalról van szó, és ennek birtokában az erre érdemtelenek „rosszul viselkedhetnek”. Mégis Descartes azt kívánja, hogy az irigység az irigyelt „jó” *szétosztására*, nem pedig a bitorló vagy a „jót” szétosztó *személyére* vonatkozzék.⁶⁰

*

Míg a nemeslelkűeket „természetes igazságszeretetük” *felháborítja* a javak „*helytelen*” elosztása miatt, ezzel szemben *részvétet* éreznek azok iránt, akiket „érdemtelenül” szenvedni látnak. De részvétükből a tömegektől való *elkülönülés* osztálytermészete is kiderül. Véleményünk szerint, amit Descartes a „nemeslelkűek” részvétének jellemzőjeként kifejez, lényegében tartalmazza minden uralkodó osztály részvétének *természetét* is az elnyomottak szenvedéseivel szemben.

Mivel a „nemeslelkűek” „felülállóaknak” érzik magukat „a sors” hatalmán, ezért részvétük szomorúsága nem keserű, s mint az, amit a színpadi előadásban látott cselekmények okoznak, „*inkább* a külsőben és az érzékekben, mintsem a lélek belsejében van.”⁶¹ Ez természetes is, hiszen „a *legnagyobb emberek részvétének fő tárgya a panaszkodó gyengesége*, mert véleményük szerint semmiféle baleset, amely az embert érheti, nem lehet oly nagy, mint azok gyávasága, akik nem képesek azt állhatatosan elviselni.”⁶² A „legnagyobb” emberek részvéte tehát ebben az esetben párosul a szenvedők — a közönségek — bizonyos megvetésével. Így a „nemeslelkűek” — mint a fentiekből

⁵⁵ Uo. 170. szakasz. 460. o.

⁵⁶ Uo. 177. szakasz. 464. o.

⁵⁷ Uo.

⁵⁸ Uo. 182. szakasz. 466. o.

⁵⁹ Uo. 183. szakasz. 467. o.

⁶⁰ Uo.

⁶¹ Uo. 187. szakasz. 470. o. — Kiemelés tőlem.

⁶² Uo.

kiderül — tulajdonképpen csak *színellek* együtt érzésüket. Éppen ebben különböznek a tömegetől, a „közönséges” embertől (la vulgaire), aki „azért érez együtt a panaszkodóval, mert azt gondolja, hogy a bajok, amelyekről szenvednek, nagyon súlyosak”.⁶³

Hiszen *éppen ők* azok, akik a „sors viszontagságainak nagyon alávetettnek érzik magukat”, és „ezért hajlamosabbak is e szenvedélyre, mint a „legnagyobb emberek”. Ezért valóban azt képzelhetik, hogy mindez a rossz velük is megeshet, és ennyiben „önszeretetből” is éreznek részvétet.⁶⁴

A nemeslelkűek „részvéte” tehát tulajdonképpen a *képmutatásnak* is egyik formája, amivel az uralkodó osztály annyiban „adott” a nép ítéletére, hogy cselekedeteinek „*külső formájában*” gyakran inkább az ő nézeteit követte, mint a magáét.⁶⁵ Az persze az új történelmi feladatok diktálta szükséglet bizonyos megértéséből fakad, hogy Descartes több ízben is említi: mivel a „nemeslelkű” „nem élhet” a nép ítélete nélkül, és mert számára fontos, hogy becsüljék, Descartes azt tanácsolja nekik, hogy „cselekedeteink külső formájában (tuchant l’exterieur de nos actions) gyakran inkább a nép nézeteit kell követnünk, mint sajátunkét”.⁶⁶

Viszont egészen más *természetű* az a részvét, amit a „nemeslelkűek” *barátaik* iránt éreznek: „Valamely barátjuk nagy bánatát látva *együttéreznek* szenvedéseivel, s minden tőlük telhetőt megtesznek, hogy megszabadítsák attól, nem félnek még a haláltól sem, ha erre szükség van.”⁶⁷ Ebben az esetben tehát a szomorúság, amit a részvét okoz, nem színpadi, nem annyira „a külszínben”, hanem inkább a lélek „belsejében” van, és együttérzésből fakad. Sőt, ebben az esetben a „nemeslelkű” *cselekszik*, és ha kell, életét is kockáztatja a szenvedés okának megszüntetése érdekében.

Vagyis Descartes — tudatos akarata ellenére — feltárja a részvét és a *vele kapcsolatos kötelesség különbségének osztályalapját*. Ugyanis míg a *különböző* osztályokhoz tartozók esetében a nemeslelkűek kötelessége kimerült abban, hogy (külsőleg) együttéreznek a „szerencsétlenekkel”,⁶⁸ addig a *barátság* esetében — amely Chanut-hoz írt levele elvei szerint „bizonyos mértékben egyenlővé teszi azokat, akik között kölcsönös”⁶⁹ — a mély együttérzéstől áthatott kötelesség a szerencsétlenségtől való megszabadításához szükséges cselekvésre ösztönöz.

Amint látjuk, *ugyanazon* eseménnyel kapcsolatban a nemeslelkű két egymástól eltérő magatartást tanúsított, *mégis* a descartes-i erkölcs elveinek megfelelően „*erényesen*” *cselekedett*: amennyiben megtette mindazt, amit legjobbnak ítélt. A helyes ítélet *formailag*, — mint erkölcsi szabály — ugyanaz maradt. Ám a „helyes” ítélet *tartalma* és a belőle folyó kötelességteljesítés annak függvénye, hogy *milyen osztályról* van szó. A helyes ítélet *általános* erkölcsi szabálya tehát *konkrét* osztályérdekeknek megfelelően funkcionál, miközben az általános megfogalmazás elleplezi ezt a sajátos osztályfunkciót.

Ugyanezen általános, látszólag osztályérdekekhez nem kötött jelleg található meg a „nemeslelkűség” *megfogalmazásában* is. Csak a *konkrét* tárgya-

⁶³ Uo.

⁶⁴ Uo. 186. szakasz. 469. o.

⁶⁵ Uo. 206. szakasz. 483. o.

⁶⁶ Uo.

⁶⁷ Erzsébethhez, 1645. május 18. A. T., IV. 203. o.; Ch: 43. o.

⁶⁸ Uo. 187. szakasz. 470. o.

⁶⁹ Chanut-hoz, 1647. február 1. A. T., IV. 610. o.; Ch: 256. o.

lás fentebb vázolt folyamatában lesz nyilvánvalóvá főleg *burzsoá* lényege. De aki csupán az *általános megfogalmazásokra* figyel, az e megfogalmazásokból — tévesen — főleg *általános emberi* célokat olvashat ki, vagy esetleg a burzsoázia és a nemesség összebékítésének ideológiai kifejezését, mint H. Lefèbvre.

Ugyanis Henri *Lefèbvre* fentebb idézett cikkében a Descartes korabeli francia nemesség és burzsoázia *bizonyos ideig* kétségkívül meglevő „egyensúlyi” helyzete és „békés együttélése” embereszményét látja *főleg* kifejezve „a nemeslelkű” Descartes által megrajzolt típusában. „Ez az embereszmény — írja H. Lefèbvre — kialakult a gyakorlatban, a társadalmi szokásokban, az irodalomban,⁷⁰ a *tisztességes ember* (l’honnête homme) alakjában. Filozófiailag Descartes dolgozta ki a legmagasabbrendű típust, *mely lehetővé tette a kor embereinek és erőinek kibékítését, a nemeslelkűséget.*”⁷¹

Való igaz, Descartes talált egy „mindenki” számára elfogadható erkölcsi szabályt, egy általános formulát — a helyes ítélet által történő elhatározás és cselekvés általános szabályát —, amellyel „lehetővé tette” a kor embereinek és erőinek „kibékítését”. Azonban ennek a szabálynak a nemeslelkű által *konkrét helyzetekben való működtetése* csakúgy nem szolgálta az ideológiai, filozófiai és főleg erkölcsi „békés együttélést,”⁷² miként a „Fronde felkelések és más politikai zavargások és nyugtalanságok”⁷³ nem szolgálták a modus vivendit politikailag. Hiszen a „helyes” ítéleten alapuló elhatározás és cselekvés szabálya a feudális nagybirtok és méltóságok kialakította „szélsőséges” szenvedélyek és erkölcstelenségek (üres gőg, dicsőség, hízelgés, arcátlanság és más aljasságok) szenvedélyes leleplezésének fő eszközeként funkcionál.

De a „nemeslelkű” „helyes” ítélete birtokában a „másik” oldal — az elnyomottak, a harmadik rend többi tagjai — felé sem marad „adós”. Éppen fentebb mutattuk ki a nép félrevezetésére szánt képmutatását, részvétének felszínességét. De megemlíthetjük a „nemeslelkűeknek” éppen a néppel való szembenállását kifejező tulajdonosságát, azt a „kivételes erényét, amely Erzsébet hercegnőt akadályozza abban (hogy H. Lefèbvre példájával éljünk), hogy „az emberi szellem horderejét az átlagemberek példáján mérje le”.⁷⁴

Descartes a „nemeslelkűségben” tulajdonképpen és *elsősorban* a kialakuló és fejlődő francia burzsoázia „forradalmi lendületét” képviseli, amely bár még nem elég erős ahhoz, hogy hatalomra jusson, de már a „csak tőle függő” eszközökkel leleplezi a *nemesség* erkölcstelenségét, és ideológiai eszközökkel harcol ellene, miközben igyekszik elkülöníteni magát „az alsóbb” *néptől* is.

Mi éppen a nemeslelkűség erényéről elmondottakból kiindulva nem látjuk teljesen megalapozottnak H. Lefèbvre-nek azt a kijelentését, hogy Descartes „az egymás mellett élés, az együttműködés, a „*kompromisszum*” embere”.⁷⁵ Inkább azt gondoljuk, hogy H. Lefèbvre saját „egymás mellett élés”-re és „együttműködés”-re *revizionista* értelemben hajlamos — XX. századi egyéniségét és felfogását vetíti vissza a XVII. századi értelemben harcos Descartes felfogásába. Vagyis tulajdonképpen H. Lefèbvre sem csinál egyebet, mint Descartes korunkbeli más — irracionalista, neotomista, voluntarista,

⁷⁰ Lásd pl. Corneille és Racine munkáiban.

⁷¹ H. Lefèbvre, de la Morale provisoire à la générosité. Idézett munka. 253. o. — Kiemelés tőlem.

⁷² Uo.

⁷³ Uo.

⁷⁴ Erzsébethez, 1645. november 3. A. T., IV. 331. o.: Ch. 114. o.

⁷⁵ Uo. 253. o.

stb. — tolmácsolói és magyarázóí: kiragadják Descartes azon megjegyzéseit és jellemzőit, amelyek alapján saját képükre írhatják át. Így lesz H. Lefèbvre magyarázatában Descartes-ból — a revizionista értelmelésnek megfelelően — kora osztályellentmondásainak „nagy” összebékítője.

О НЕКОТОРЫХ ПРОБЛЕМАХ ЭТИКИ (БЛАГОРОДСТВА) ДЕКАРТА

Дежё Калочаи

Декарт сформулирует важнейшие этические требования таким образом, что по *содержанию* они отвечают принципам его механической физики, а по *форме* не нарушают основы религии.

«Благородство» содержит в себе высшие требования этики Декарта. «Благородный» заслуживает признания, потому что он всегда стремится выполнять то, что он считает самым лучшим. Принципы «благородства» выражают глубоко гуманные и демократические представления Декарта, а также противоречия, вытекающие из французского общества его времени. Вот почему проблемы «благородства» суживаются и извращаются на руках авторов (например А. Фореста, Е. Борна), трактующих эти вопросы, как вопросы сферы души.

«Благородство» является врожденным качеством людей, являющихся по происхождению благородными, другие же (представители буржуазии, покупающей чины и поместья) его могут приобрести путем «благородного воспитания». В понятие «благородства» Декарт включает и идеализирует в этической форме то, что, собственно говоря, в условиях общества XVII века являлось *действительным* процессом. У Декарта этот процесс и протекает в области самосознания и самолюбия.

Декарт на основе рассудка хочет изменить существующие (и построенные на схоластических принципах) этические отношения без того, чтобы изменять экономико-общественные отношения, представляющие собой основу этических отношений. «Благородные» оценивают людей не на основе их богатства и чина, т. е. на основе достоинств не «зависящих от нас самих», а на основе достоинств «зависящих от нас самих», т. е. на основе правильного применения рассудка. «Независимые от нас» достоинства ими «не» уважаются. Вот почему они способны управлять своими страстями, и почему они не ревнивы к богатству других, не недоверчивы и т. д.

Декарт критикует «низкопробность» души (лесть, лицемерие и т. п.). Причину ее он видит в невежестве, не видя ее более глубокие корни в *обществе*. В статье указывается, что широкое распространение «неблагодарности» нельзя объяснить просто невежеством и грубыми ухватками — как это делает Декарт — а, что эти причины, связанные с сознанием и характером, следует дополнить еще и раскрытием *общественных* причин. Проблемы неблагодарности и благодарности являются тоже только моральными отражениями действительного мира капиталистического товарного производства.

Из-за капризных и неподобных «роковых ударов» классовых обществ Декарт презирует «независимые от нас» достояния, но в то же время этим он привязывается богу и остальным догмам религии. Научные знания, однако, «расшатывают» его религиозную веру. Именно поэтому он относится скептически к потустороннему «совершенному» счастью. Потустороннему неопределенному счастью он противопоставляет определенное счастье на Земле. Необычно важным фактом является и то, что Декарт уже ясно видел, как страсти в области веры порождают высокомерие, зазнайство и лицемерие. Страсть и фанатизм в области веры внушают злодейства: предательство городов, убийство князей, истребление народов и т. п.

В статье доказано, что Декарт не вообще отрицает этическую цену «независимых от нас» достоинств, ведь соответственно требованиям капитализма он восстанавливает и моральную цену богатства и чинов. Он, однако же, требует, чтобы «благородный» руководился не страстью, а — соответственно рационализму — рассудком.

И так «благородный» человек, опираясь на свой рассудок, отдает должную честь каждому по его богатству и чину, и — хотя и правильно управляет своей волей — презирует тех, у кого нет богатства или чина. Таким образом, прославленный как общечеловеческий тип «благородного» действует сугубо в соответствии с своими классовыми интересами. Поэтому он и стоит выше бедствий и судьбы людей низкого происхождения и сочувствует «друзьям» (из своего класса) и действует, чтобы отвести удары судьбы именно от друзей. Следовательно, ошибаются те, кто рассматривает в «благородстве» только общечеловеческое или же идеальное выражение мирного сожителства (в понимании ревизионистов) сил данной эпохи (Лефевр).

Dezso Kalocsay

Descartes sets up the most important ethic demands in such a way that in their *contents* they should comply with the principles of his mechanical physics, while *formally* they should not violate the principles of religion either.

„Generosity” contains the highest demands of Descartes’ ethic principle. The „generous” has to be praised because he always feels determined to carry out everything he thinks to be the best. The principles of „generosity” include the deeply humanistic and democratic ideas of Descartes, but also contradictions, which can be explained from the French *society* of his time. That is why authors like A. Forest and E. Borne unduly restrict and misrepresent the problems of generosity when examining them as problems falling within the domain of the *soul*.

„Generosity” is born with some people noble also as to their origin, while others (like the representatives of the bourgeoisie buying official positions and lands) can become generous through „good education”. Through such an interpretation of generosity Descartes expresses in a *moral* and idealized form what has been a real process in the social conditions of the 17th century. With Descartes this process takes place in the realm of selfconscience and selfrespect.

Descartes wants to change the existing moral relations (built on scholastic principles) on the basis of „sober” reason, without intending to change the economic-social relations, underlying the moral relations. The „noble minded” respect others not because of wealth and dignity, that is on the strength of goods „independent of us”, but on the strength of goods „dependent of us” for the correct use of reason. They *do not* respect goods which exist irrespective of ourselves. This is why they can master their moods and passions, are not jealous of the possessions of others, are not distrustful, etc . . .

Descartes criticizes meanness, flattering, double-dealing, etc. He claims that these characters originate from ignorance, without recognizing their deeper *social* roots. We, however, demonstrate, that even the fact that ungratefulness has become general, cannot simply be explained from stupidity and rude manners, as Descartes did, but the motives of conscience and character have to be completed by revealing the *social* reasons. Also the problems of ungratefulness and gratefulness are only the moral reflections of the *real* world of capitalist commodity production, because of the incalculable and invincible strokes of fate in the class societies Descartes underestimates the goods „independent of us”, while it is precisely this which binds him to god and to the other religious dogmas. His scientific knowledge, on the other hand, loosens his religious belief. This is why he is sceptical about „perfect” happiness in the other world. He contrasts the *uncertain* happiness of the other world with the *certain* happiness on earth. As a very significant fact Descartes recognizes that in the questions of *faith*, passions can just as well give birth to arrogance, conceit and double-dealing, as the things of the earthly world. In the questions of faith, passion and bigotry suggest courageous deeds; the betray of towns, the murder of kings, the annihilation of people, etc.

We can prove that Descartes does not generally deny the moral values of goods independent of us, since, — in accordance with the demands of capitalism, he restores even the *moral* value of wealth and dignity. But he postulates that the „noble minded” should not be in this interest by passion but — in accordance with rationalism — by his sober reason.

The „noble minded” man, therefore, has a „compulsory respect” for everyone according to his wealth and dignity, on the strength of his „sober” judgement. But those who have no wealth and dignity — „correctly” as they may use their will — would be looked down by the „noble minded”. In other words the so-called general human type of „noble minded” man acts very much according to his class interests. That is why Descartes disregards the troubles and fatal blows suffered by those of lower origin, but feels sympathy for, indeed works to clear away the troubles and fatal blows of his „friends” (those who belong to his own class). So those who regard the conception of „noble mindedness” just as a general human characteristic or as an ideological expression (in a revisionist sense) of the peaceful coexistence of the forces of Descartes’ age (Lefebvre) are not right either.

FIGYELŐ

Vita a gondolkodás és a lét azonosságának problémájáról Kínában*

1959 végén indult meg Kínában „a gondolkodás és a lét azonosságának” problémája körüli vita. A kérdést Kuo Ve-cseng vetette fel a „Filozófiai kutatások” c. folyóirat 1958. 1. számában megjelent cikkében. De élénkké a vita csak Si Csengnek a Kuangming Zsipao 1959. október 11-i számában „Vajon a materializmus egyik alapelve-e a gondolkodás és a lét azonossága?” címmel megjelent cikke után vált.

A vitában két szögesen ellentétes álláspont jelentkezett:

A) Az *első álláspont*, melynek képviselője Si Cseng, a következő fő érveket sorakoztatta fel:

1. „a gondolkodás és a lét azonosságának” fogalma maradéktalanul az idealizmus tétele. Ez a fogalom nem a filozófia alapkérdésének második oldalával kapcsolatos materialista álláspont általánosítása, és nem azt fejezi ki.

2. Nem szabad összekeverni a gondolkodás és a lét azonosságát az ellentétek azonosságával. Ez két teljesen különböző kategória: az első az idealizmus elve, a második a dialektikus materializmus elve. Ezért, még azokban az esetekben is, amikor megfelelés van a gondolkodás és a lét között, nem lehet azt mondani, hogy itt azonosságukról van szó.

Ezekhez a főbb érveihez, Si Cseng hozzáfűzi:

1. A marxizmus klasszikusai, elsősorban Engels és Lenin tagadták a gondolkodás és a lét azonosságát. „Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása” c. munkájában Engels azt mondja, hogy „A filozófia nyelvén ezt a kérdést a gondolkodás és a lét azonossága kérdésének nevezik . . .” De itt meg kell érteni, hogy Engels ezt a problémát azért vetette fel, hogy tagadásba vegye. Továbbá „a gondolkodás és a lét azonosságá ak” fogalma az idealizmus rendszerétől származik. Arra használják, hogy a gondolkodás és a lét viszonyát idealista módon magyarázzák. Alapvetően ellentétben áll a materializmus visszatükrözési elméletével.

2. Elfogadni a gondolkodás és a lét azonosságát annyi, mint összetéveszteni az „azonosságot” az „egyenlőséggel” és összekeverni az idealizmust a materializmussal. Si Cseng álláspontját követte Li Jü-i és Feng En-ci.

Li Jü-i egyetért Si Csenggel abban, hogy a gondolkodás és a lét azonosságának fogalmát nem szabad a materializmus elveként felfogni, de bírálja Si Csenget, amiért tagadja az ellentétek egységét a gondolkodás és a lét egymáshoz való viszonya tekintetében. Si Csenghez hasonlóan kijelenti, hogy mivel „a gondolkodás és a lét azonosságának” fogalma idealista jellegű, ezt a materialistáknak semmilyen körülmények között nem szabad használniuk. Az ellentétek azonossága azonban egyike az egyetemes érvényű törvényeknek, és ez a gondolkodás és a lét viszonyában is jelentkezik.

Feng En-ci kifejti, hogy az idealizmus és a materializmus minden területen szemben áll egymással — a filozófia alapkérdésének nemcsak első oldala, hanem második oldala tekintetében is. Ezért a két ellentétes rendszer — az idealizmus és a materializmus — minden fogalma, minden kategóriája diametrálisan szemben áll egymással. Továbbá „a gondolkodás és a lét azonosságának” fogalma, amelyet az idealizmus számtalanszor felhasznál a materializmus elleni harcában, a dialektikus materializmus tükrözési elméletének megtámadására, tartalmát tekintve kifejezetten reakciós jellegű,

* Megjelent a Hoc Táp c. vietnami folyóirat 1960. 11. számában.

ugyanúgy, ahogyan az idealizmus az a maga egészében. A materialistáknak nem szabad használniuk ezt a fogalmat a gondolkodás és a lét viszonyának magyarázatára. Különböztetni nem lehetne többé megkülönböztetni a materializmust és az idealizmust az ismeretelméletben.

B) A *második álláspont*: a gondolkodás és a lét azonosságának igenlése Kuo Ve-cseng és Vang Vo-szue csoportja részéről.

1. „A gondolkodás és a lét azonosságának” fogalmát kétféle, egymástól eltérő módon lehet értelmezni: materialista és idealista módon. A materialisták „a gondolkodás és a lét azonosságát” az ellentétek dialektikus azonosságaként fogják fel és úgy tekintik ezt a fogalmat, mint a filozófia alapvető kérdése második oldalának általánosítását.

2. „Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása” c. művében Engels úgy beszélt erről a fogalomról, mint amely közös a materialisták és az idealisták számára. Sohasem tekintette ezt a fogalmat az idealizmus sajátos elvéként.

3. Nincs közvetlen ellentét a visszatükrözési elmélet és a gondolkodás és a lét azonossága között. Engels a gondolkodás és a lét azonosságát éppen a visszatükrözési elmélet álláspontjáról állította.

Kuo Ve-cseng és Van Vo-szue hozzáfűzték, hogy az ellentétek azonossága a materialista dialektika egyik egyetemes törvénye. Ez a törvény érvényes úgy a gondolkodás és a lét viszonyára, mint a visszatükrözési elméletre. A gondolkodás és a lét azonossága, Engels szerint, a filozófia alapvető kérdésének második oldalát képezi. Ez egy közös fogalom, amelyet két különböző módon értelmeznek, aszerint, hogy materialisták vagy idealisták az adott filozófusok. Ezt a fogalmat ugyanakkor lehet helyeselni vagy tagadni. Hegel magáénak vallotta, Kant és Hume pedig tagadták.

Más elvtársak, így pl. Cse Jin-Szing, U-Sze-Cüen, Fej Szuan, Csu Cing-fang szintén Kuo Ve-cseng nézetét osztják. Hosszan fejtegetik a gondolkodás és a lét dialektikus kölcsönviszonyát, hogy bebizonyíthassák azonosságukat: ezen ellentétek azonossága törvényszerű jelenség, amely megfelel a természet egyetemes törvényeinek. Szerintük Engels ezt a fogalmat helyeselte és sohasem tagadta. Cse Jin-szing és U-Sze-cüen hozzáteszik, hogy azok, akik tagadják a gondolkodás és a lét azonosságát, és csak ellentétüket fogadják el — egy metafizikus, dualista álláspontra süllyednek.

A vita során a résztvevők mind idézték a marxizmus klasszikusait, különösen Engelt, hogy érveiknek nyomatékot adjanak. De az idézeteket különbözőképpen értelmezik, mindenki a maga módján magyarázza az „azonosság” fogalmát. Ebben a helyzetben jelentette meg Aj Sze-csi elvtárs, a Zsenmin Zsipao 1960. július 21-i számában „Engels helyesnek tartotta a gondolkodás és a lét azonosságának tételét” c. cikkét. Aj Sze-csi megmagyarázta, hogyan kell érteni az „azonosság” fogalmát, és hogyan fogta fel ezt a fogalmat Engels és Lenin. Szerinte két különböző értelmezése létezik az „azonosság” fogalmának: az egyik dialektikus jellegű, a másik idealista és metafizikus jellegű. Egyedül az „azonosság” fogalmának dialektikus értelmezése tükrözheti hűen vissza az objektív valóságot. Szemben a metafizikával, mely az azonosságot abszolútnak és minden különbözőséget kizárónak tekint, a dialektikus materializmus az azonosságban különbözőségeket, ellentéteket lát. Az azonosság: egymással összefüggő, egymást kölcsönösen feltételező, egymásba átalakuló ellentétek azonossága. Ilyen azonosság áll fenn a gondolkodás és a lét között. Ez bizonyítja a materialista dialektika magvának, az ellentétek egysége és harca törvényének egyetemes jellegét. Aj Sze-csi különösen azokra a történelmi körülményekre hívta fel a figyelmet, amelyek között Engels és Lenin kifejtették álláspontjukat „a gondolkodás és a lét azonosságának” fogalmáról. A marxizmus nagyjai mindketten beszéltek erről a fogalomról, de mindegyikük más-más problémával találta magát szemben. Engelsnek az új-kantizmussal kellett harcolnia, mely abban az időben tagadta a gondolkodás és a lét azonosságát, hogy az agnoszticizmust terjeszthesse. Ezzel szemben Leninnek más irányban kellett küzdenie. Le kellett lepleznie a machistákat, akik idealista módon értelmezték „a gondolkodás és a lét azonosságának” fogalmát, hogy tagadhassák az objektív valóságot. Engels és Lenin mindketten a gondolkodás és a lét azonosságának elvét vallották, annak ellenére, hogy álláspontjuk látszólag ellentétben áll egymással.

A vita tovább folyik, résztvevői egyre inkább a második álláspont mellé sorakoznak. Most egy újabb szempont vetődött fel, amelyet Cieng Li-cün fogalmazott meg. Cieng Li-cün szerint csak a helyes gondolat lehet azonos a léttel:

1. A téves gondolat a létből fakad és visszatükrözi a léteket, de ez hamis tükrözés, amely egyáltalán nem felel meg a létnek.

2. A téves gondolat nem képes átmenni a létbe. Így például az amerikai imperializmus és bábja, Csang Kai-sek háborút szerettek volna kirobbantani, de szándékuk

nem válhatott valósággá, mert nem felel meg az objektív törvényeknek. Másképp mondva, a téves gondolat nem képes átmenni a létbe.

3 A gondolkodás és a lét azonossága — átmeneti és viszonylagos azonosság. Elfogadni a téves gondolat és a lét valamilyen azonosságát, annyit jelentene mint abszolútnak tekinteni ezt az azonosságot.

A Cieng Li-cün által felvetett problémára sok elvtárs reagált azzal, hogy mégiscsak létezik bizonyos azonosság a téves gondolat és a lét között. Szerintük ez az azonosság objektív realitással rendelkezik, és kifejezi az ellentétek azonosságának egyetemes törvényét. Minden gondolat, a téves gondolat is, a létből származik és a létet tükrözi. A gondolkodás és a lét között a visszatükröző és a visszatükrözött viszonya áll fenn. Azonosságuk éppen ebben a viszonyban van. Továbbá a téves gondolat és a lét között átmenet van egyikből a másikba. Meghatározott feltételek mellett a téves gondolat visszahatni képes a létre, vagyis megvalósul a gondolkodás átmenete a létbe. És megfordítva, van átmenet a létből is a téves gondolatba. Az átmeneti időszak kezdetén a kapitalizmus gazdasági alapjának maradványai a szocializmussal szemben álló ellenséges gondolatokat hozhatnak létre.

A gondolkodás és a lét azonosságáról folytatott vitában sok elvtárs aláhúzta a fogalom dialektikus megértésének gyakorlati jelentőségét. Véleményük szerint, ha helyesen értelmezzük, a gondolkodás és a lét azonosságának fogalma hozzájárul az elmélet és az objektív valóság viszonyának tisztázásához, az elmélet vezető szerepének kellő értékeléséhez, a párt irányvonalának elmélyült megismeréséhez, és végül a megismerés marxista módszerének kidolgozásához.

Jelenleg a gondolkodás és a lét azonosságáról folytatott vita még nem fejeződött be. Várjuk a záró dokumentumot, amely a „Filozófiai kutatások” c. folyóiratban kell, hogy megjelenjen. De már most világosan látható, hogy a vitában részt vett elvtársak többsége helyesnek tartotta hozzászólásaiban a gondolkodás és a lét azonosságának tételét.

(Az ismertetést összeállította a Vietnami Állami Tudományos Bizottság mellett működő Filozófiai Csoport)

Engels helyesnek tartotta a gondolkodás és a lét azonosságának tételét*

I.

A régi társadalomban volt egy babona, mely szerint bizonyos embereket megszállott az ördög, és úgy vélték, hogy azok használati tárgyaihoz sem szabad hozzányúlni. Ezek a tárgyak „tisztátalan” dolgokká válnak, és ha megérinted őket, a te testedre is átragad az ördög szelleme.

A filozófusoknak „a gondolkodás és a lét azonosságának” kérdéséről folytatott vitája néha erre a babonára emlékeztetett. Ebben a vitában egyes elvtársak, Si Cseng elvtárral az élen, határozottan tagadták, hogy a gondolkodás és a lét között bármiféle azonosság lenne. Néhányan közülük azzal „indokolták” álláspontjukat, hogy a gondolkodás és a lét azonossága olyan kifejezés, amelyet történelmileg az idealisták használtak, ez a kifejezés rátapadt az idealistákra, mint az ördög szelleme, s ezért idealista értelemezésen kívül egyáltalán nem használható. Aki pedig mégis használni akarná, az valójában az idealizmust propagálná. Ennélfogva a materialistáknak határozottan tagadniuk kell a gondolkodás és a lét azonosságát.

Nem érthetünk egyet Si Cseng elvtárs és mások effajta nézetével. Úgy véljük, hogy — noha történelmileg az idealisták használták a gondolkodás és a lét azonosságának kifejezését — ez nem gátolhat meg bennünket abban, hogy materialista értelemben helyesnek tartjuk azt. Amikor helyesnek tartjuk a gondolkodás és a lét azonosságának tételét, ez egyáltalán nem jelenti, hogy helyeseljük az idealizmus alapelveit. Az idealisták mindenekelőtt azért idealisták, mert a gondolkodást elsődlegesnek, a létet pedig másodlagosnak tekintik. Vajon, ha mi a „gondolkodás és a lét azonosságáról” beszélünk, azt jelenti-e ez, hogy mindjárt helyesnek tartjuk a gondolkodás elsődlegességének és a lét másodlagosságának állítását? Ez nyilvánvalóan két különböző dolog. Bár a két állítás között lehet összefüggés, mégsem lehet közük egyenlőségi jelet tenni. Ezért

* Megjelent a Zsenmin Zsipaó 1960. július 21-i számában.

úgy vélem, hogy azoknak az elvtársaknak a bírálata, akik nem kis számban szembezártak Si Cseng elvtárs és mások nézetével, helyes volt.

A fő probléma abban van, hogyan értelmezzük az „azonosságot”. Itt két alapvetően eltérő felfogás van: az egyik egy metafizikus értelmezés, amit Engels elvont azonosságnak nevezett. Ez az álláspont az azonosságot a dolgok önmagukkal való abszolút azonosságaként fogja fel, ami azt jelenti, hogy az azonos dologban nem létezhet semmiféle belső különbözőség, ellentét vagy ellentmondás. És megfordítva: minden olyan dolog, amelyben van különbözőség, ellentét vagy ellentmondás — nem lehet önmagával azonos. Az azonosság ebben az értelemben, egyszerűen egyenlőséget jelent. Amennyiben így értelmezzük a gondolkodás és a lét azonosságának fogalmát, két abszurd eredményre juthatunk: vagy az Engels által bírált vulgáris materializmushoz, amennyiben a gondolkodást egyszerűen azonosítjuk az anyagnak egy meghatározott formájával, például olyan váladéknak tartjuk, mint a máj által kiválasztott epét. Vagy az idealizmushoz jutunk el, amennyiben a létet egyszerűen egyenlővé tesszük a gondolkodással. Az idealisták általában, de különösen a szubjektív idealisták a gondolkodás és a lét viszonyának megfogalmazásában ténylegesen így értelmezik az azonosságot. Ebben a felfogásban az anyagnak nincs valóságos objektív léte, minden körülöttünk levő dolog csak az ember tudatában, értelmében, érzeiben létezik. Nekünk természetesen határozottan vissza kell utasítanunk ezt a nézetet. Ha valaki így értelmezi az azonosságot, és ezt az értelmezést alkalmazza a gondolkodás és a lét viszonyára, mondván, hogy „a gondolkodás és a lét azonos” — akkor nekünk szembe kell állítanunk ezzel a mi ellentétes véleményünket. Meg kell mondanunk: „a te felfogásod teljesen hibás, ilyenfajta azonosság a gondolkodás és a lét között nem létezik!”

Van az azonosságnak egy másik értelmezése is, a dialektikus értelmezés. Eszerint az azonosság: a különbözőségek, az ellentétek, ellentmondások azonossága. Azt mondjuk, hogy az önmagukkal azonos dolgokban benne foglaltatik a különbözőség, az ellentét, az ellentmondás. A különbözőségek, az ellentétek bizonyos feltételek mellett azonosak egymással. Ez az azonosság főképp azt jelenti, hogy az ellentétek között bizonyos feltételek mellett kölcsönös összefüggés van, és kölcsönösen átalakulnak egymásba. Így például, proletariátus nélkül nincs burzsoázia, burzsoázia nélkül nincs proletariátus. A proletariátus és a burzsoázia között a kapitalista rendszerben kölcsönös összefüggés van, a kettő között tehát azonosság áll fenn. Vagy például a háború bizonyos feltételek mellett békébe megy át, a béke bizonyos feltételek mellett átmegy háborúba. Mindkettő bizonyos feltételek mellett azonos egymással.* A marxisták úgy látják, hogy az azonosság metafizikus értelmezése egyoldalú, felszínes, nem képes az objektív valóság lényegét visszatükrözni. Az azonosság dialektikus értelmezése ezzel szemben helyesen tükrözi vissza az objektív valóság legáltalánosabb törvényszerűségeit. A világon nem létezik önmagával tökéletesen azonos dolog, amely ne rejtené magában különbözőségeket és ellentmondásokat. Minden önmagával azonos dolog különbözőségeket és ellentéteket tartalmaz. Másfelől az egymástól különböző és egymással ellentétes dolgok bizonyos feltételek mellett kölcsönösen összefüggnek egymással, és kölcsönösen átmennek egymásba — következésképpen, ilyen feltételek mellett, azonosak egymással. Az ellentétek azonossága — a dolgok mozgásának, változásának forrása. A dolgokban meglévő kölcsönös ellentmondások, az ellentétes oldalak azonossága és harca viszik előre a dolgok fejlődését. Az ilyen értelemben vett azonosság a dolgok fejlődési folyamatában nem választható el a különbözőségtől és ellentétől: ez nem más, mint a dialektikus azonosság — vagyis az ellentétek azonossága. A marxisták—leninisták következetes dialektikusok. Azt vallják, hogy a dialektika törvényei mindenben érvényesülnek. Ezért azt tartják, hogy a dialektikus értelemben vett azonosság elvét kivétel nélkül minden jelenség tanulmányozásánál alkalmazni kell, beleértve a lét és a gondolkodás viszonyának problémáját is. A gondolkodás a lét tükröződése. A gondolkodás bizonyos feltételek mellett olyan erővé válhat, amely elősegíti, irányítja a világ átalakítását az ember által, az objektív valóság megváltozását és fejlődését. A kettő közötti kölcsönös összefüggés, az egymás ellentétébe való kölcsönös átcsapás egészen nyilvánvaló. Ezért, ha valaki azt kérdi: van-e a gondolkodás és a lét között, dialektikus értelemben, azonosság? — a dialektika igazi híve kétkedés nélkül azt válaszolja: a gondolkodás és a lét között feltétlenül van azonosság!

Azok az elvtársak, akik a gondolkodás és a lét közötti azonosságot szőröstül-bőröstül tagadják, mint például Si Cseng elvtárs, szembetalálják magukat azzal a kér-

* Itt rá kell mutatni arra, hogy a dialektikus értelmezés szerint az „azonos” kategória az „egységes”, „egybevágó” értelemmel megegyezik.

déssel: hogy kell értelmezni az azonosságot? Si Cseng elvtárs maga is elismerte, hogy „a gondolkodás és a lét azonosságának kérdése” azért vált alapkérdéssé az idealisták számára, mert az idealisták az azonosságot metafizikusan értelmezik, azt állítják, hogy a lét egyenlő a gondolkodással. A Kuangming Zsipao c. lap 1960 március 4. és 5-i számában megjelent cikkében Si Cseng elvtárs azt írta, hogy „az azonosság idealista felfogásban ez egyenlő azzal, az pedig egyenlő ezzel — a gondolkodás egyenlő a léttel, a lét a gondolkodással. Berkeley szavaival: a tárgy és az érzet egy és ugyanaz.” Mit bizonyítanak ezek a szavak? Azt bizonyítják, hogy „a gondolkodás és a lét azonosságának” kérdés-feltevése nem eleve, feltétlenül az idealizmus ismerve. Csak azáltal válik idealista jellegűvé, hogy az idealisták az „ez egyenlő azzal, az egyenlő ezzel”, „a tárgy egyenlő az érzettel” szemlélet alapján fogták fel a gondolkodás és a lét viszonyát. Ez a felfogás metafizikus felfogás. Ha magából a Si Cseng elvtárs által mondottakból indulunk ki, s a normális és ésszerű logika alapján tesszük fel a kérdést; továbbá, ha nem a metafizikus „ez egyenlő azzal” szemlélet alapján vizsgáljuk a gondolkodás és a lét azonosságának kérdését, hanem úgy tekintjük, mint ellentmondások egységét, mint ellentétek egységét; ha rámutatunk arra, hogy ennek az ellentmondásnak, ellentétnek az anyag, a lét az alapja, az anyag, a lét az elsődleges, az érzet, a fogalom másodlagos — ebben az értelemben vajon mondhatjuk-e, hogy „a gondolkodás és a lét azonosságának kérdése” idealista kérdésfeltevés? Vajon tagadhatjuk-e, hogy a gondolkodás és a lét között van azonosság? Nyilvánvaló, hogy ebben az értelemben nem lehet mondani, hogy „a gondolkodás és a lét azonosságának kérdése” mégiscsak idealista kérdésfeltevés, s nem lehet egyszerűen tagadni a gondolkodás és a lét azonosságát.

II.

Alapelveiben rámutattunk Si Cseng elvtárs és mások tévedésére. Si Cseng elvtárs és a vele egy nézetet vallók minden bizonnyal úgy vélik, hogy felfogásuk egyáltalán nem légből kapott, hanem erősen megalapozott nézet. Az alap, amelyre támaszkodnak, mindenekelőtt Lenin „Materializmus és empiriokriticismus” c. műve. Amikor Lenin Bogdanovnak „a társadalmi lét és a társadalmi tudat azonosságáról” szóló elméletét bírálta, talán nem utasította azt vissza haraggal, mondván, hogy ez az elmélet „elejétől végig badarság, feltétlenül reakciós elmélet”¹ Hát nem idézte Lenin Lafargue-nak ezeket a sorait: „Rappoport téved, mikor azt állítja, hogy Marx szerint „az eszme és a valóság azonos”² Hát nem mutatott rá a leghatározottabban Lenin arra, hogy az érzéki képzet és a rajtok kívül létező valóság viszonyának kifejezésére használt совпаданіе (szovpadaty) orosz kifejezést a „megfelelni”, „egybeesni” és nem az „azonosnak lenni” értelemben kell használni³ Való igaz, Lenin műveiben kétségtelenül vannak ilyen „támasztékok” — Si Cseng elvtárs és társai ezekbe kapaszkodva bizonyítják saját nézeteiket. Eppen ezért meg kell vizsgálnunk kissé közelebbről a Lenin munkájában található „alapot”, vajon bizonyítják-e azok Si Cseng elvtárs és mások nézeteinek helyességét?

Ha a klasszikusokaként úgy használjuk fel, hogy az idézetekkel nem manipulálunk, ha becsületesen tanulmányozzuk a kérdés lényegét, akkor láthatjuk, hogy Lenin tanítása, valamint Si Cseng elvtárs és mások felfogása egyáltalán nem azonos.

A probléma lényege továbbra is az, hogyan értelmezzük az azonosság fogalmát? Miért bírálta Lenin „Materializmus és empiriokriticismus” c. művében elejétől-végig „a lét és gondolkodás azonosságának” elméletét? Azért, mert abban az időben Lenin egy egész sereg szubjektív idealistával került szembe. Ezek közül egyesek „revizió alá vették” a marxista filozófiát a szubjektív idealizmus segítségével. Áldozni kezdték „a gondolkodás és a lét azonossága” bálványának, és megajándékozták azt egy metafizikus értelmezéssel: ez egyenlő azzal, az egyenlő ezzel. A dialektikus materializmus védelmében Leninnek szét kellett zúznia ezt a bálványt, és kérlelhetetlen harcot kellett vívnia „a gondolkodás és a lét azonosságának” általuk értelmezett alapkérdésével. Nem nehéz észrevenni, hogy amikor műveiben bírálta „a gondolkodás és a lét azonosságának” elméletét, Lenin azt mindig a metafizikus azonossággal szembeni élel tette. Lenin „a gondolkodás és a lét azonosságának” bírálatakor sohasem szűkítette ki egyoldalúan annak körét odáig, hogy határozottan tagadta volna — metafizikus értelmezésén túl — a tudat és a lét mindennemű azonosságát. Amikor Lenin a szubjektív

¹ Lenin Művei. 14. köt. 337. o.

² Uo. 207. o.

³ Uo. 111. o.

idealistákat bírálta, akik az azonosság metafizikus értelmezésével torzították el a gondolkodás és a lét viszonyát, arra is ügyelt, nehogy egy másik metafizikus végtel felé tereljék a gondolkodást: óva intett attól, hogy a tudat és a lét viszonyát olyan abszolút ellentétként, abszolút különbözőségként fogják fel, amely semmiféle azonosságot nem tartalmaz. Az alábbi mondatok kitűnő érvként szolgálnak ennek bizonyítására:

„Természetesen 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 szóban forgó ellentét kétségtelenül viszonylagos.”⁴

Ismét másutt:

„Dietzgen helytelenül fejezi ki azt a gondolatot, hogy az anyag és a szellem különbsége is *viszonylagos, nem szertelen*.”⁵

Lenin itt azt mondja nekünk, hogy a tudat és az anyag között csupán az elsődleges és a másodlagos kérdésének határán belül — vagyis, amit Engels a filozófia alapkérdése első oldalának nevezett — nincs semmiféle azonosság. Ennek a kérdésnek a határán túl azonban csak viszonylagos ellentét, illetve különbözőség van közöttük, ami azt jelenti, hogy fennáll közöttük a különbözőségek vagy az ellentétek azonossága.

Miért cáfolja olyan haragosan Lenin Bogdanovnak „a társadalmi lét és a társadalmi tudat azonosságáról” szóló elméletét? Talán azért, mert Bogdanov azt vallotta volna — a történelmi materializmussal egyetértésben —, hogy a társadalmi lét és a társadalmi tudat között fennáll az ellentétek azonossága: azt tehát, hogy a társadalmi lét határozza meg a társadalmi tudatot, és fordítva — a társadalmi tudat aktívan előrendíti a társadalmi lét fejlődését? Természetesen nem. A helyzet az, hogy a Bogdanov által említett „azonosság” egy velejéig metafizikus, elvont azonosság, amelyben egy szikrányi sincs a dialektika szelleméből. Ezért nem állhatta meg Lenin, hogy szembe ne szálljon az olyan badarságokkal, miszerint „a társadalmi élet minden megnyilvánulása tudatos és pszichikai . . . A társadalmiság elválaszthatatlan a tudatosságtól. *A társadalmi lét és a társadalmi tudat e szavak pontos értelmében azonos*.” Elengedhet-e a füle mellett ilyen állításokat egy igazi marxista, nem kell-e a legerélyesebben szembeszállnia ezekkel? Lenin, amint látjuk, azért cáfolta erőteljesen a Bogdanov féle „azonosságot”, mert Bogdanov egyszerűen egyenlőségi jelet tett a társadalmi lét és a társadalmi tudat közé. Lenin egyáltalán nem kívánta tagadni a tudat és a lét közötti dialektikus azonosságot.

Vajon a Lenin által felhasznált Lafargue-idézet kisegíti-e a mi Si Cseng elvtársunkat? Egyáltalán nem. Ha alaposan szemügyre vesszük az idézett mondat előtti és utáni szöveget, nem nehéz felfedezni, hogy ott egészen másról van szó. Először is figyelembe kell venni, hogy amikor Lafargue kijelenti: „Rappoport téved, mikor azt állítja, hogy Marx szerint „az eszme és a valóság azonos” — arra hivatkozik, hogy „mi sohasem használunk ilyen metafizikus frazeológiát”. Tudniillik Rappoport újkantianus volt, az eszmét a valósággal metafizikusan szembeállította és fikciónak, semmiféle realitással nem rendelkező valaminek tekintette. Rappoport szerint az eszme és a valóság azonossága annyit jelentene, mint az eszmét és a valóságot egyenlőnek felfogni és úgy értelmezni, hogy „az eszme egyenlő minden valósággal”, „az eszmén kívül nem létezik más valóság”. Az azonosság ilyen értelmezése természetesen alapvetően különbözik a marxisták felfogásától. A marxisták azt vallják, hogy az ember szubjektív tudatán kívül létezik az anyagi objektum is. Nem mondhatjuk, hogy csak akkor létezik valóság, ha van eszme is. A materiális tárgy is valóságos, sőt még inkább valóságos, alapvetően valóságos. Figyelembe kell venni, hogy Lafargue fent idézett szavai után közvetlenül ez áll: „Az eszme e pply valóságos, mint a tárgy; az eszme ennek tükröződése agyunkban.” Nagyon világos ez: a „valóságos” nemcsak az eszmét foglalja magába, hanem az eszmén kívüli tárgyat is. Ezért Lafargue szavainak kettős tartalmuk van: egyrészt azt jelenti, hogy az eszme és a tárgy egymástól különböző két dolog, amelyet nem lehet metafizikusan egyenlőnek tekinteni. Másrészt, hogy az eszme és a tárgy között dialektikus azonosság van, a különbözőségek azonossága, mert mindkettő „valóságos”, és nem szabad ezeket metafizikusan szembeállítani.

Ha Si Cseng elvtárs úgy találja, hogy Lafargue szavai még nem eléggé világosak, akkor elolvashatja egy Lenin által szintén idézett másik materialista sorait: „A materialista egészen feleslegesnek tartja az a priori ismeretek és a „magábanvaló dolog” megkülönböztetését, mert sehol sem szakítja meg a természet folytonosságát, mert az anyagot és a szellemet nem két lényegileg különböző dolognak, hanem csak egy és ugyanazon

⁴ Uo. 147. o.

⁵ Uo. 251. o.

⁶ Uo. 335. o.

⁷ Uo. 207. o.

dolog két oldalának tekinti . . .⁸ Aki ezeket írta materialista volt, Feuerbach tanítványa. Még nem volt dialektikus materialista, de szavait Lenin megdicsérte. A metafizikus materialisták természetesen nem képesek a dialektikát alkalmazni a megismerés folyamatára, ez mégsem jelenti azt, hogy munkáikba ne találkozhattunk (ha nagyon hiányosan is) bizonyos dialektikus elemekkel. A fenti idézet például, mint láthatjuk, állást foglalt a tudat és a lét különbözőségeinek azonossága mellett, és leszögezi, hogy azok az „azonos” dolog két oldalát képezik.

Si Cseng elvtárs a Kuangming Zsipao 1959 október 11-i számában közzétett cikkében határozottan tagadja a tudat és a lét ellentéteinek azonosságát, tagadja a kettő közötti elszakíthatatlan kapcsolatot, tagadja, hogy „a tudat és a lét, mint két (ellentétes) oldal, bizonyos feltételek mellett egymást kölcsönösen feltételezik és egy egységes egészben együttléteznek”, és határozottan állítja, hogy ez a felfogás nem más, mint az „alapelvi azonosság” idealista elmélete. Si Cseng elvtárs azt hiszi, hogy a dialektikus materializmust támogatja, a valóságban azonban felfogása még a feuerbach materializmusnál is sokkalta elmaradottabb! Láthattuk, hogy a Lenin által idézett Feuerbach-tanítvány világosan állást foglalt amellett, hogy a tudat és a lét elválaszthatatlan, közöttük „állandó kapcsolat” van, kimondta, hogy ez a két oldal „egy egységes egészben együtt létezik”. Természetesen Feuerbach „A jövő filozófiájának alapelvei” c. munkájában bírálta az idealisták „gondolkodás és lét azonossága” kérdés-feltevését, ezt azonban azért tette, mert ő a létet „egy fajta a gondolkodástól meg nem különböztetett csak értelmi jellegű valaminek” tekintette, s mert ő az azonosságot „a gondolkodás önmagával való azonosságaként” fogta fel.⁹ Feuerbach ugyanebben a művében helyesnek tartotta „a gondolkodás és a lét egységének” tételét,¹⁰ és annak materialista értelmezést adott. Feuerbach materializmusa a megismerést passzív visszatükrözésként fogta fel és ebben alapvetően különbözik a visszatükrözés aktív, materialista-leninista felfogásától. Feuerbach e legfontosabb fogyatékosságát már töviről hegyire megbírálták, igen helyesen, és ezért ez nem szorul ismétlésre. Itt csupán egy pontra kívánok rámutatni: Feuerbach nem értette meg a dialektikát, és ezért nem tudta, hogy amikor „a gondolkodás és a lét egységéről” beszél, valójában elismerte a kettő közötti különbözőségeik azonosságát.

Ennyi elegendő annak megvilágításához, hogy még a metafizikus materializmus is — a visszatükrözés általános elmélete alapján — felismerte a gondolkodás és a lét olvászthatatlan kapcsolatát, elismerte a tudat és a lét között meglévő különbözőségek azonosságát. E nélkül nincs materializmus — e nélkül ez a szemlélet dualizmussá vagy agnoszticizmussá válna.

Mindezek után könnyen megérthetjük, miért vette fel Lenin olyan élesen az orosz „связать” kifejezés helyes értelmezésének szükségességét, miért ragaszkodott ahhoz, hogy azt „megfelelni”, „egybeesni” értelemben használják, és miért tiltakozott az ellen, hogy „azonosnak lenni” értelemben használják. Tudjuk, hogy Lenin elemzése az empiriokritikus Bazarov szofizmusa ellen irányult. Bazarov a „связать” szót két értelemben — az „egybeesni” és az „azonosnak lenni” értelmében — használja. „A dologról és tulajdonságairól nyert képzetek egybeesnek a rajtunk kívül létező valósággal” — ezt a gondolatot Bazarov úgy fordítja el, hogy tehát „*eppen* (Bazarov kiemelése) az érzéki képzet a rajtunk kívül létező valóság.”¹¹ Lenin itt az ellen tiltakozik, hogy Bazarov az „egybeesni” szót metafizikus „azonosnak lenni”-re fordítja —, de egyáltalán nem tagadja, hogy „a dologról és tulajdonságairól nyert képzetek egybeesnek a rajtunk kívül létező valósággal”. Egészen világos, hogy Lenin nem tagadja, hogy köztük dialektikus azonosság van, nem tesz különbséget a dialektikus „azonosság” és az „egybeesés” között.

III.

A gondolkodás és a lét közti bármiféle azonosság létezését tagadó elvtársak úgy vélik, hogy Engelsnél is támaszra találnak. Érvelésük szerint, Engels, amikor „Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása” c. művében „a gondolkodás és a lét azonossága kérdéséről” beszél, szavait Hegeltől kölcsönzi, és a problémát pusztán az idealista kérdés-feltevés szempontjából vizsgálja meg. Másképp mondva, Engels tagadólag foglalkozik

⁸ Uo. 206. o.

⁹ Feuerbach: Válogatott filozófiai művei. Akadémiai Kiadó, 1951. 231. o.

¹⁰ Uo. 203. o.

¹¹ Lenin Művei. 14. köt. 109—110. o.

a gondolkodás és a lét azonosságának kérdésével. Az így érvelő elvtársak hozzáteszik, hogy Lenin, amikor a „Materializmus és empiriokriticizmus”-ban idézte Engels idevágó szavait, elhagyta azt a mondatot, hogy „a filozófia nyelvén ezt a kérdést a gondolkodás és a lét azonossága kérdésének nevezik” — és ezt elegendő bizonyítéknak tekintik ahhoz, miszerint Lenin is úgy gondolta, hogy Engels tagadja a gondolkodás és a lét azonosságát.

Ez az érvelés nagyon erőltetett.

Ha azt mondjuk, hogy „a gondolkodás és a lét azonosságának kérdése” Hegel műveiből kölcsönzött — ez tényleg nyomatékos érv lenne annak bizonyítására, hogy a gondolkodás és a lét azonosságának kizárólag idealista értelme lehet? A marxisták Hegel műveiből nemcsak ezt az egy mondatot vették át, például a „tagadás tagadása” is Hegel terminológiája. Ennek a kifejezésnek megvan a maga gyengéje, mégis a marxisták—leninisták kölcsönvették, és senki sem mondhatja, hogy kizárólag idealista értelme lenne. Hegel filozófiájának két oldala van: egyfelől idealista, másfelől dialektikus. Dialektikája, melyet idealista rendszerbe béklyóba ver, felettébb hiányos ugyan — mégis a Hegel-előtti filozófiához viszonyítva itt találjuk a dialektika legtudatosabb kifejtését. A marxisták—leninisták Hegel idealizmusát teljes mértékben tagadják, de dialektikájának racionális magvát átformálják és tovább fejlesztik. Ugyanez a helyzet a tudat és a lét azonosságának kérdésével is. Hegel filozófiájában a tudat és a lét azonossága gondolatának szintén két oldala van. A filozófia alapvető kérdése első oldalára vonatkozóan Hegel a tudatot tekintette elsődlegesnek, a tudat és a lét azonosságát úgy értelmezte, hogy „a lét egyenlő a tudattal”, „a lét a tudattól el nem választható” — és ilyen módon a tudat és a lét azonossága idealista értelmet kapott. A filozófia alapkérdésének második oldalát tekintve, Hegel és a többi filozófusok túlnyomó többsége (ideértve minden materialistát és a következőket idealistákat) határozott választ adott arra a kérdésre, „képes-e gondolkodásunk a valódi világot megismerni?”, és Kant agnoszticizmusát bírálva a gondolkodás és a lét viszonyának egy többé-kevésbé dialektikus magyarázatát adta. Ebből a szempontból Hegel „a tudat és a lét azonossága” tételének megvan a maga racionális, dialektikus magva — ez nem pusztán idealista kérdésfeltevés.

Fel kell figyelni arra, hogy Engels a gondolkodás és a lét azonosságának problémáját a filozófia alapkérdésének nem első, hanem második oldala vonatkozásában tárgyalja. A filozófia alapvető kérdésének második oldala nem a materializmus és idealizmus elhatárolásának problémáját, hanem a létező világnak az emberi tudat számára való megismerhetőségét veti fel. Erről az oldalról tekintve a dolgot, a reális világ megismerhetősége mellett foglalni állást annyit, mint a gondolkodás és a lét azonosságát állítani. Bár a materialisták és az idealisták álláspontja alapvetően eltér egymástól, az agnoszticizmus tagadásában mindkettő találkozik, és a világ megismerhetőségét, a gondolkodás és a lét azonosságát vallja. Ez egészen világos. Amikor Engels „a gondolkodás és a lét azonosságának kérdését” felvetette, kritikájának közvetlen tárgya nem az idealizmus, hanem az agnoszticizmus volt. Engels itt a gondolkodás és a lét közötti mindennemű azonosságot tagadó kanti felfogást kívánta bírálni. A harci feladat tehát megkövetelte Engeltől, hogy a gondolkodás és a lét azonosságának kérdését határozottan oldja meg — ez első olvasásra is világos. És ha pusztán a grammatikai szórend alapján vizsgáljuk a dolgot, azt látjuk, hogy Engels, „Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása” c. művében szintén felteszi a kérdést: „Képes-e gondolkodásunk a valódi világot megismerni, képesek vagyunk-e a valóságos világról való képzeinkben és fogalmainkban a valóság helyes tükörképét megalkotni?” — rögtön hozzáteszi: „A filozófia nyelvén ezt a kérdést a gondolkodás és a lét azonossága kérdésének nevezik”, és nyomban válaszol is rá: „a filozófusok túlnyomó többsége igennel felel rá.” Ezek az egymást követő mondatok szintén megvilágítják, hogy Engels minden kétséget kizáróan úgy gondolta, hogy a materialisták (beleértve őket a filozófusok „túlnyomó többségébe”) a gondolkodás és a lét azonosságának kérdésére határozottan pozitív választ adtak. Ezen a ponton ellentétes magyarázatot adni nagyon erőltetett.

Lenin, amikor „Materializmus és empiriokriticizmus” c. művében idézte Engels fenti sorait, szintén a filozófia alapkérdésének második oldalára utalt, nem az idealizmus és a materializmus elhatárolásának kérdésével foglalkozott közvetlenül. „Engels, aki e sarkalatos kérdésnek megfelelően „két nagy táborra” osztja a filozófusokat, rámutat arra — írja Lenin —, hogy ennek a sarkalatos filozófiai kérdésnek „van még egy másik oldala is”...¹² Lenin nagyon érthetően megmondja, hogy ő itt a filozófia alapvető kérdésének ez a második oldalával, a „két nagy táborra” való megoszláson túl jelentkező

¹² Uo. 94—95. o.

kérdésekkel kíván foglalkozni. Erről az oldalról tekintve, „a gondolkodás és a lét azonossága kérdésének” pozitív vagy negatív megválaszolása nem függ közvetlenül az idealizmus—materializmus szembeállításának problémájától.

Si Cseng elvtárs azzal érvel, hogy „Lenin ebben az idézetben kihagyta „A filozófia nyelvén ezt a kérdést a gondolkodás és a lét azonossága kérdésének nevezik”. — mondatot”, és ezt elegendőnek tartja annak bizonyítására, hogy Lenin is úgy vélte, hogy Engels tagadja a gondolkodás és a lét azonosságát. Pedig a dolgok logikája ellenkezik Si Cseng elvtárs szubjektív találgatásával. Ha Lenin biztos lett volna abban, hogy Engels tagadja „a gondolkodás és a lét azonosságát”, akkor nemhogy nem hagyott volna el egy mondatot, hanem azt feltétlenül idézte volna. Hiszen Lenin ekkor egy sor szubjektív idealista irányzattal hadakozott, ezek a reakciós áramlatok éppen „a lét és a tudat azonosságának” metafizikus értelmezését használták fegyverül, és Lenin minden erejével e fegyverek elhallgattatásán munkálkodott. Ha Engels ténylegesen tagadta volna a gondolkodás és a lét azonosságát, akkor Leninnek éppenséggel szüksége lett volna e sorokat idézni, hogy ezek segítségével felszámolja az idealisták erős hadállásait.

Hogy Lenin kihagyta ezt a mondatot, ez éppen annak megvilágítására elegendő, hogy Engels nem az idealizmus bírálata, hanem egy másik kérdés megoldása céljából beszélt „a gondolkodás és a lét azonosságáról” — és ezért Lenin számára, akinek harci feladata más volt, szükségtelen volt ezt a mondatot idézni.

Egyesek talán megkérdik: Engels is, Lenin is marxista, álláspontjuk természet-szerűen azonos — hát akkor hogyan foglalhattak egyazon kérdésben másként állást? Akik ilyen módon teszik fel a kérdést, nem gondolnak a történelmi változásokra. A marxizmus történelmi tudomány, a különböző kísérleteket az adott történelmi helyzetből kiindulva kell tanulmányozni. Engels és Lenin más-más történelmi korszakban éltek. Konkrét harci feladataik között voltak bizonyos eltérések. Formálisan nézve úgy tűnik, mintha ugyanazzal a kérdéssel lett volna dolguk, valójában azonban különböző kérdéseket kellett megoldaniuk. Engels idejében a reakciós burzsoá filozófia fő jelszava „Vissza Kanthoz!”, és Hegelt „dögöltt kutyaként” kezelte. Célja a kanti agnoszticizmusnak a terjesztése volt, annak a badarságnak, hogy a gondolkodás és a lét között semmiképpen nincs azonosság az emberek gondolkodása, foga mai nem képesek az objektív valóságot tükrözni. Szubjektivisták, üres ostobaságokkal becsmérelték az értelmet, a tudományt, harcoltak a tudomány ellen. Ebben az időben tűntek fel a munkásmozgalomban a Bernstein, Schmidt-féle revizionisták, akik a burzsoá professzorok uszályában haladtak, és a kanti agnoszticizmus segédletével „revízió alá” szerették volna venni a marxizmust, becsmérelték a marxizmus tudományosságát. Szemben ezzel a reakciós burzsoá irányzattal, szemben a revizionizmussal Engelsnek a megismerés dialektikájára kellett összpontosítania figyelmét, meg kellett oldania a világ megismerhetőségének kérdését. Mivel az akkori kantiánusok (ideértve a revizionistákat is) Hegel elleni dühödt támadásait főleg a hegeli dialektika és nem a hege i idealizmus ellen irányították, úgy Marx, mint Engels arra kényszerültek, hogy műveikben számtalanszor kiemeljék Hegel dialektikájának racionális elemeit, miközben a hegeli dialektika és saját dialektikájuk alapvető különbségére is rámutattak. Engels a „Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása” c. munkájában azért érintette „a gondolkodás és a lét azonosságának kérdését”, mert bírálni kívánta a kantizmus agnosztikus badarságait, a gondolkodás és a lét mindenemű azonosságát tagadó nézeteket. Ezen ellenséges felfogás szétzúzása érdekében természet-szerűen határozottan állást kellett foglalnia a gondolkodás és a lét azonossága mellett, és ki kellett emelnie az erre a kérdésre adott válasz ésszerű, dialektikus elemeit, miközben annak idealista vonásait is megbírálta.

Lenin más korban élt, a kapitalizmus imperialista szakaszában. Erre az időre a reakciós burzsoá filozófia fő áramlata a még rothadtabb szubjektív idealizmussá fejlődik, a revizionisták a burzsoá professzorok mögött aláatosan kullogva a szubjektívizmussal legkülönbözőbb árnyalataival „revideálják” a marxizmus filozófiáját. A revizionisták felkapják a tudat és a lét abszolút egységének ostoba állítását. „A tudat = lét, a lét = tudat” — ezzel a szofizmussal tagadják a világ objektív létét, a tudomány törvényeinek objektív jellegét, a marxizmus tanításának tudományos realitását. Szemben ezzel a mindenütt jelentkező reakciós filozófiai áramlattal, Leninnek a materializmus—idealizmus közötti éles határvonal megvonására kellett figyelmét összpontosítania, ki kellett emelnie a materialista filozófia pártosságát, határozottan szét kellett zúznia az idealizmus fő fegyverét, a tudat és a lét azonosságáról szóló metafizikus ostobaságot, hogy ne teremjen többé fű számára.

Ha Lenin elszánt harcát a lét és a tudat abszurd, metafizikus azonossága ellen úgy értelmezzük, hogy Lenin tagadta a tudat és a lét bármindenemű azonosságát, és kettőjüket abszolút ellentétes dolognak tekintette — igen nagy hibát követünk el.

Engels nagyon határozottan állást foglalt „a gondolkodás és a lét azonossága” mellett — ez Schmidtnek írt leveléből is világosan kiténik. Ez az az 1895-ből származó levél, amelyet Si Cseng elvtárs is említ. Si Cseng elvtárs azonban ezt a levelet teljesen a maga szájaíze szerint olvasta, és azt hitte, hogy Engels levele őt segíti. A valóság ennek éppen az ellenkezője. Levelében Engels Schmidtnek azt a hibás nézetét bírálja, miszerint „az értéktörvény fikció, szükséges fikció”. Ez nem egyéb kantista badarságnál, mely tagadja a tudat és a lét azonosságát, tagadja, hogy az embereknek az értéktörvényről alkotott fogalma az objektív gazdasági törvényszerűségeket tükrözi. Nem lenne nagyon furcsa feltételezni, hogy amikor Engels bírálta a tudat—lét azonosságát tagadó hibás kantista nézetet, maga is a kantonizmus talajjáról bírálta volna Hegelt, és azt állította volna, hogy a „tudat és a lét nem azonos” (I. Si Cseng cikkét a Kuangming Zsipaó 1959 október 11. számában)?

Igaz-e, hogy Engels „világosan rámutatott arra, hogy „a tudat és a lét nem azonos” — ahogyan ezt Si Cseng elvtárs állítja? Engels gondolata valóban fedné a Si Cseng elvtárs által neki kölcsönzött értelmet? „Azok az ellenvetések, amelyeket Ön az értéktörvénnyel szemben felhoz, minden fogalomra ráillenek, ha azokat a valóság álláspontjáról szemléljük — írja Engels.” „A gondolkodás és a lét azonossága — hogy hegeli módon fejezzem ki magamat — mindenütt egybevág azzal a példával, melyet Ön a körről és a sokszögről felhozott. Vagyis egymás mellett, mint két aszimptotikus vonal, egymáshoz folyton közeledve és sohasem találkozva. A kettőnek ez a különbsége éppen az a különbség, amelyek következtében a fogalom nem egyszerűen, nem közvetlenül maga a valóság és a valóság nem közvetlenül a saját fogalma. Az, hogy valamely fogalomnak megvan a fogalom lényeges tulajdonsága, hogy tehát nem közvetlenül, nem első pillantásra fedi a valóságot, amelyől előbb el kellett vonatkoztatni — még nem ok arra, hogy pusztá fikció legyen, hacsak nem nyilvánítja Ön a gondolkodás minden eredményét fikciónak azon az alapon, hogy a valóság azoknak csak nagy kerülővel és akkor is csupán aszimptotikus megközelítéssel felel.”¹³

Szó szerint újra idéztük azt a levélrészletet, amelyet Si Cseng elvtárs idézett. Si Cseng elvtárs megállapítja, hogy itt Engels tagadja a gondolkodás és a lét azonosságát, de ennek okáról egy szót sem szól. Szabadjon most nekünk egy kissé megmagyarázni, miért tér el tökéletesen Engels gondolatának a tartalma Si Cseng elvtárs álláspontjától. A sokszög és a kör példájával kezdem. A geometria azt mondja, hogy minden sokszög megközelíti a kört, ha a szögek száma a végtelenig sokasodik. Ez a szabály azt mutatja, hogy a sokszög körré változhat át: a kettő között dialektikus azonosság van. A kantianus Schmidt tagadja ezt az azonosságot, sőt éppen a sokszög és a kör viszonyának analógiájával igyekszik tagadni a tudat és a lét azonosságát. Érvelése a következő: a sokszög csak megközelítheti a kört, végeredményben azonban nem kör — a fogalom is csak megközelítheti a létet, a valóságot, végeredményben azonban nem lét, nem valóság, hanem fikció. Engels, a fent idézett levélrészletben éppen Schmidtnek azt az agnosztikus nézetét bírálta, amely a gondolkodást és a létet, a fogalmat és a valóságot metafizikusan, abszolút módon szembeállította. Engels rámutat arra, hogy Schmidt kör-sokszög példája tökéletesen alkalmazható a lét és a tudat azonosságának problémájára. A kör és a sokszög dialektikus azonossága kiténő analógia a tudat és a lét, a fogalom és valóság kapcsolatának megvilágítására. A fogalom és a valóság azonossága mindenekelőtt abban van, hogy a kettő egymás mellett fut, mivel két aszimptotikus vonal folytán közeledik egymáshoz, és hogy a fogalmat „a valóságtól előbb el kell vonatkoztatni”. Ez az azonosság azonban nem egy metafizikus, abszolút egyenlőség, a kettő között mindenkor van eltérés. A fogalom nem képes „közvetlenül” valósággá válni, a gondolkodás és a lét egyáltalán nem képes „közvetlenül” összhangban lenni. De rá kell mutatni, hogy ha azt mondjuk: a fogalom, a tudat nem képes „közvetlenül” valóságos létévé változni — ezzel egyáltalán nem tagadjuk, hanem éppen ellenkezőleg állítjuk, hogy a fogalom, a tudat közvetve, meghatározott feltételek mellett meghatározott közvetítéssel valóságos létévé csap át. Marx mondja, hogy „Az elmélet is anyagi hatalommá válik, mihelyt a tömegeket megragadja.” Hazánk szocialista építésében az „általános irányvonal” következetes érvényesítése, a „politika elsőbbségének” alapelve lendítette előre a való életben fejlődésüket, az eredményezte a „nagy ugrást”. Ezek a tények élő bizonyítékai annak, hogy a fogalom, a tudat, létévé alakul át meghatározott láncszemek közvetítésével, hogy tehát a tudat és a lét között végül is azonosság van. Mindez megsemmisíti azt a metafizikus kantianus álláspontot, amely a fogalmat fikciónak tekinti, és tagadja a lét és a gondolkodás azonosságát. (Egyébként meg kell jegyeznünk, hogy Engels mondanivalójának középpontjában annak aláhúzása áll,

¹³ Marx—Engels, Válogatott Művek. Bp. 1950. 561. o.

hogy a fogalom végül is nem „fikció”). A gondolkodás és a lét azonossága természetesen dialektikus azonosság, a kettő közeledése egymáshoz, egybeesésük közvetett úton, aszimptotikusan történik. A metafizikus materialisták nem értik a folyamatnak ezt a dialektikáját, azt hiszik, hogy a gondolkodás egyszerre, egy csapásra teljesen tükrözheti a létet — és ez megint csak tévedés.

IV.

Összefoglalva, Si Cseng elvtársnak és társainak felfogása, amely tagadja a gondolkodás és a lét azonosságát, azért helytelen, mert megfelelkezett arról, hogy az azonosság két eltérő — egy metafizikus és egy dialektikus — értelmezése van, és hogy a dialektikus azonosság általában mindenben megtalálható, így a gondolkodás és a lét viszonyában is.

Amikor az idealisták — különösen a szubjektív idealisták — metafizikus módon magyarázzák az azonosságot, „a gondolkodás és a lét azonosságát” úgy értelmezik, hogy „a gondolkodás = a lét”, a létet pedig, mint „a tudattól el-nem-választható létet” kezelik — a marxizmus-leninizmus híveinek fel kell lépniök ellenük, és meg kell cáfolniok metafizikus fordításukat. Ilyen körülmények között, az idealistákkal szemben, a marxistáknak határozottan tagadniuk kell a gondolkodás és a lét ilyen azonosságát. Amikor ellenben az agnoszticizmus ellen harcolnak, a gondolkodás és a lét egységét kell aláhúzniok, mert az agnosztikusok megpróbálják tagadni a kettő között meglévő dialektikus azonosságot.

Aki tagadja, hogy a gondolkodás és a lét között bármiféle azonosság, „a kettő között elszakíthatatlan kapcsolat” van, és nem ismeri el, hogy bizonyos feltételek között egymást kölcsönösen feltételezik, és együttléteznek egy egységes egészben — miként azt Si Cseng elvtárs teszi —, az közel kerülhet az agnoszticizmushoz. Ha nem is válik teljesen agnosztikussá, az a tény, hogy nem ismeri el a gondolkodás és a lét között meglévő dialektikus viszonyt, az egymás ellentétébe való kölcsönös átcsapás lehetőségét, az a körülmény, hogy nem képes a dialektikát a megismerés folyamatára alkalmazni — legalábbis a metafizikus materializmus egyoldalú álláspontjára juttathatja.

Amikor annak idején bizonyos alapvető kérdésekben a kantianusok, a revizionisták ellen harcolt, Plehanov azért került önmagával ellentmondásba, mert nem értette meg a megismerési folyamat dialektikáját, a gondolkodás és a lét dialektikus azonosságát. Plehanov bizonyos aktív szerepet játszott a revizionizmus elleni harcban. Amikor azonban a bernsteinek és a schmidtek szofista módon összekeverték a gondolkodás és a lét azonosságának materialista értelmezését annak idealista értelmezésével, és azt állították, hogy „a tiszta materializmus végül is visszatér az idealizmushoz” — Plehanov nem mert egyenesen szembezállni e reakciós támadással, nem merte kimondani (ahogy Engels világosan megtette) a gondolkodás és a lét azonosságát, és hogy azon múlik a dolog, materialista vagy idealista módop értelmezzük-e ezt az azonosságot. Ellenkezőleg, Plehanov nagy hangon tagadta a gondolkodás és a lét azonosságát, sőt azt mondta, hogy „csak az idealizmus ismeri el a gondolkodás és a lét azonosságát.” Az igazi marxisták-leninisták, a dialektikus materializmus hívei nem juthanak ilyen egyoldalú következtetésre. Lenin „Materializmus és empiriokriticizmus” c. művében elejétől végig, ingadozás nélkül bírálta „a tudat és a lét azonosságának” idealista badarságát —, de könyvében sehol sem találkozunk azzal az egyoldalú, abszolút következtetéssel, hogy „csak az idealizmus ismeri el a gondolkodás és a lét azonosságát”. Csak Plehanovnál találkozunk vele. És hozzá kell tenni, hogy egy másik cikkében Plehanov kénytelen önmagát arcul csapni és megállapítani: „a fogalmi dolog” megfelelhet adekvát módon „az anyagi dolognak” — ebben az értelemben „mondhatjuk, sőt mondanunk kell, hogy a fogalmi dolog az anyagi dologgal azonos.”¹⁴ Mégis az azonosság plehanovi értelmezése egyoldalú és nem tartalmazza a fogalmi és anyagi dolgok kölcsönös kapcsolatának, az egymás ellentétébe való átcsapásnak dialektikáját.

Lenin „Filozófiai füzeteiben” már rámutatott arra, hogy Plehanov nem érti a megismerés dialektikáját, és hogy ezért materializmusa gyakran metafizikus, mechanikus jelleget ölt. „Materializmus és empiriokriticizmus” c. művében ugyancsak bírálta Plehanov „hieroglifa elméletét”, és kimutatta annak hibás, agnosztikus jellegét. Plehanov tévedései nem voltak véletlenszerűek — azt bizonyítják, hogy ha valaki nem képes a megismerésre a dialektikát alkalmazni, és nem érti a gondolkodás és a lét dialektikus azonosságát, előfordulhat, hogy az antimarxizmus útjára téved.

¹⁴ Plehanov: A filozófiai revizionizmus ellen. Kínai nyelven 156. o.

A gondolkodás és a lét azonosságának kérdése a revizionizmus, a burzsoá idealizmus elleni történelmi harc fontos kérdése volt. Ebben a harcban Engels és Lenin megvédték a materialista ismeretelméletet és dialektikát. Napjainkban a gondolkodás és a lét azonosságáról szóló engelsi és lenini gondolatok tanulmányozásának nemcsak óriási elméleti jelentősége, hanem hasonlóan fontos gyakorlati jelentősége is van. A mai revizionisták, a megismerés módszertani problémái kapcsán, szintén az egész vonalon támadják a materializmus ismeretelméletét és a dialektikát. A gondolkodás és a lét azonossága kérdésének helyes megoldása segít bennünket a revizionizmus elleni harcunkban. Ugyanakkor hazánk szocialista építése törvényszerűségeinek helyes megértése is megköveteli, hogy alaposan tanulmányozzuk ezt a kérdést. A Kínában két év óta megindult nagy ugrás és a népi kommuna-mozgalom kialakulása azt bizonyítja, hogy a Kínai Kommunista Párt és Mao Ce-tung vezető eszméi — amelyeknek fő tartalma a szocialista építés általános irányvona — helyesen tükrözik a százmilliók gyökereitől az objektív törvényszerűségeit. De mutatják azt is, hogyan válnak a helyes irányt mutató eszmék eget-földet mozgató anyagi erővé. Mindez teljes mértékben alátámasztja a gondolkodás és a lét kölcsönös feltételezésének, egymás ellentétébe való kölcsönös átcsapásnak törvényszerűségét. Ezek a példák világosan igazolják a tudat és a lét dialektikus azonosságának törvényszerűségét. Ha nem értjük meg a gondolkodás és a lét dialektikus azonosságát, nem tudjuk ténylegesen megérteni a párt általános irányvonalának, a nagy ugrásnak, a népi kommuna mozgalomnak nagy jelentőségét sem, a megismerésben és a cselekvésben egyaránt hibákat követhetünk el. A jobboldali opportunisták, a revizionizmus világnézete alapvetően a szubjektív idealizmus. A revizionisták lényegesen metafizikusan értelmezik a tudat és a lét azonosságát, a létet úgy tekintik, mint amely saját szubjektív érzeteiktől elválaszthatatlanul létezne. Azaz, akik tagadják a gondolkodás és a lét dialektikus azonosságát, akik nem látják a közöttük meglévő kölcsönös kapcsolatot, egymás ellentétébe való kölcsönös átcsapásukat, azok, akik nem értik meg az emberek szubjektív tevékenységét, azt, hogy az objektív törvényszerűségeket tükröző irányt mutató eszmék a néptömegekbe hatolva, azok közvetítésével eget-földet rengető hatalmas anyagi erővé válnak — a jobboldali opportunistákhoz hasonlóan szintén hibát követnek el.

Aj Sze-csi

Jean-Paul Sartre és a dialektika 1960-ban*

A mai Franciaországban a nem-marxista baloldali gondolat, azaz a burzsoá demokratikus eszme terméketlenségben szenved, s ennek eltitkolása egyre nehezebbé válik számára. Ezt a krízist nem tekinthetjük időleges visszaesésnek, hiszen minden jelből általános válságra kell következtetnünk. A tény különösen nyilvánvaló a filozófia területén: nemzedékek óta nem láttunk a francia filozófia történetében még egy ilyen reménytelenül sivár évtizedet ebben a gondolati irányzatban, mint ez a mostani, 1950 óta. Eltekintve néhány tudományos filozófiatörténeti munkától, árnyékát sem fedezhetjük fel olyan műnek, amely némi eséllyel rendelkezne a „korszakalkotó” jelzőre; legcsekélyebb jele sincs egy valódi megújulásnak. A lényegyet tekintve ugyanazokat a régi lemezeket hallhatjuk: Husserl, Heidegger, pszichoanalízis, „belátó-szociológia”, ugyanazokat az ingadozó keringőket a marxizmus körül, amelyeknek légköre unos-untig ismerős húsz-harminc-negyen év óta. Érdemes elgondolkozni azon, hogy még a vezető szerepet játszó gondolkodók is abból a hírnévből élnek, amelyet legjobb esetben is 20 éve megírt műveik szereztek nekik. Amit azóta publikáltak a filozófia területén, egészében nem volt több parafrázisnál. Készséggel belátjuk, hogy a nagy gondolkodóknak is szükségük van időleges hallgatásra. Végül is nekik is fel kell tölteniük az akkumulátorokat. De miután egy egész évtizedig hallgattak — nem tekintve az apróságokat, amelyek a kis krónikáknak és nem a nagy filozófiának körébe tartoznak, — és mégsem találtak semmi alapvető mondanivalót ezekben a rendkívüli esztendőkből, amelyeket élünk, a dolog egészen másként fest: ha semmit sem mondanak, nem jelenti-e ez egészen egyszerűen, hogy nincs többé mondanivalójuk?

A burzsoá-demokratikus gondolatnak ez a szembeszökő elégtelensége nem véletlen. A filozófia maga is a történelem reális mozgásából táplálkozik, noha közvettebb és bonyolultabb folyamatokon keresztül, mint a gondolat többi tevékenysége. Amíg a

* Megjelent a La Nouvelle Critique 1961. februári számában.

hanyatló polgári társadalom megőrzött némi mozgást az igazság és igazságosság kutatásának előrevívó lendületéből, elgondolható volt egy élő polgári filozófia. Ma már azonban a burzsoázia mint osztály, egy szigorúan egzakt formula szerint, minden vonalon reakcióssá vált. Nincs tehát többé semmi valóság mozgásában, ami egy polgári irányzatú filozófiát táplálhatna, még ha ez demokratikus jellegű is. Ma minden haladó mozgás a marxizmus irányába tart. Azok a gondolkodók, akik egy negyedszázada azzal szereztek nevet, hogy a marxizmussal kacérkodtak vagy feléje közeledtek, de már ekkor kijelölték átléphetetlen határát annak, amiben egyetértenek vele, szükségszerűen mozdulatlanmá váltak, bármennyit mozgolódnak is a felszínen. A marxizmus zónájában az ő fenomenológus, egzisztencialista, perszonalista járművük már régen elérte és túllépte a parkolásra engedélyezett időt. Azt kell sejtenünk, hogy masinájuk megérett az ócskavastelepre.

1.

Erre íme egy Sartre-könyv, amelyet nem láttunk a *L'Être et le Néant* megjelenése óta: miután folyóiratában három év óta beharangozza, a termékeny filozófus 750 oldalas nagyförmátumú művet tesz közzé, amely — bár néhányszor tíz oldallal hosszabb a *L'Être et le Néant*-nál is — maga is csak első kötet. Ha csak súlyát tekintjük is, ez a „*Dialektikus ész kritikája*”,¹ úgy tűnik, mint roppant kihívás mindarra, amit korunk nem-marxista filozófiájáról elmondottunk. Sőt, ha hihetünk Sartre-nak, ez jelenti magának a marxizmusnak a megújulását is, amely megállt fejlődésében és amelynek az egzisztencializmus adhatná vissza az életet.

Az úgy fontos. Sartre-on túlmenően korunk szellemi áramlatainak egészéről, s annak irányáról van szó. Próbáljunk meg véleményt alkotni. Mindenekelőtt formai szempontból; mert azok a formai problémák, amelyek a *Dialektikus ész bírálat*a kapcsán önkénytelenül felmerülnek, oly súlyosaknak tűnnek, hogy már tartalmi, azaz lényegi problémáknak tekinthetők.

Mondjuk ki nyíltan: ennek a 750 oldalnak nagyobbik része majdnem olvashatatlán a nem szakember számára. Tűzbe tesszük kezünket, hogy csodaszamba megy, ha Franciaországban 200-nál több személy valóban elolvassa ezt a könyvet. Úgy hisszük, hogy mint filozófus olvasónak jó gyomrunk van és nem ijedünk meg az elvont műfajtól. De őszintén be kell ismernünk: elolvasni ezt a könyvet, úgy hogy egy sort se ugorjunk keresztül, ehhez minden erőnk meg kellett feszítenünk. Nemcsak mi írjuk ezt. De nem látjuk, hogy a kritika mindeddig a legcsekélyebb erőfeszítést is tette volna arra, hogy elmélyítse ezt az elsőrendűen fontos megállapítást.

Mi azonban álljunk meg éppen ennél a rendkívüli nehézségnél, mit a könyv olvasása jelent. Ennek oka először is az, hogy Sartre a legcsekélyebb erőfeszítést se látszik tenni olvasója érdekében. Most ismét, és rosszabbul, mint valaha, majdnem a nyers szöveg állapotában tárja elénk termékeny tollának első áradását arra se ügyelve, hogy a nyelvi hibákat kijavítsa.² Hogy lehet nyilvánosság elé vinni egy olyan könyvet, amelyben egy szakasz egyetlen bekezdés nélkül nyolc oldalra terjed, amit egyébként rögtön követ egy ötoldalas; s mindennek érdekességét fokozza a lábjegyzet, ami maga is hat oldalt tesz ki, s a jegyzetnek újabb aljegyzetei vannak?³ Olyan szövegeket, amelyben találunk 1. pontokat, amiket semmiféle 2. pont nem követ; „első mozzanatok”, amelyek — legalábbis nyomdailag — nem utalnak semmiféle „második mozzanatra”⁴

De többről van itt szó. Amikor a legnagyobb fontosságú és legnagyobb világosságot igénylő tudományos kérdéseket tárgyalja valaki, hogyan fejezheti ki magát olyan stílusban, amely hermetizmus tekintetében jó néhány helyen felülmúlja, amit csak ettől az írótól valaha olvashattunk? Hogy az olvasó maga ítélhesse meg, vajon nem túlzás-e, amit mondunk, álljon itt példaként egy elemzés azokról a viszonyokról, amik egy tüntető és a tüntetést szervező kö.ött fennállnak: „Illik mégis, hogy megjegyezzük, hogy ez a szabályozó összegzés valóra váltása a csoport. an való immanenciának egy harmadik összegzőnek quasi transzcendenciáján; mert ez utóbbi, mint a célkitűzések teremője és az eszközök szervezője, a transzcendencia-immanencia feszült és ellentmondásos viszonyában leledzik. Ahogy az én beilleszkedésem jöllehet valóságos az engem meghatározó most-ban és itt-ben, valahol befejezetlen marad, abban az itt-ben és most-ban, ami a har-

¹ J. P. Sartre, Critique de la raison dialectique. 1. köt. Theorie des ensembles pratiques, Gallimard, 1960.

² Lucien Seve itt felsorol néhány rossz franciaságot e megjegyzéssel: „megícsak megütközést keltő egy ilyen nagy író tollából az ilyesmi”.

³ 330. o. skk.

⁴ 333, 404. o.

madik szabályozót jellemzi. Annak az alteritásnak egy elemét látjuk itt újjászületni, amely a csoport szabályzatának sajátja, de ami itt formális marad: a harmadik valóban *ugyanaz*, a *gyakorlat* valóban mindenütt közös; de egy szövegtoldódás őt összegzővé teszi, amikor én a csoportnak összegzett eszköze vagyok, és viszont.”⁵

Van egy másik hely, amikor néhány sorban szándékozik világosabban összefoglalni egy hosszú, zsúfolt fejtegetést: „Ez utóbbi megjegyzések célja megmutatni, hogy a túlhaladhatatlan harmadik szuverenitása akkor jön létre egy, az intézményesülés útján lévő csoportban, amikor az egységét követelő intézményes rendszer üres és tehetetlen követelése egy anyagi és járulékos felsőbbbség által egybeesik a visszatérő összevonásokkal.”⁶

A 750 oldalból, szűken számítva, legalább 600 íródott ebben a stílusban. Ezek után vajon tévedünk-e, ha kimélet nélkül kimondjuk, hogy már csupán formai szempontból a *Dialektikus ész bírálat*-nál valami nincs rendjén?

Mondhatná valaki, hogy ezek semmisségek, bírálni őket kicsinyesség, ajánlatos volna a lényegét megvizsgálni. Mi épp ellenkezőleg úgy gondoljuk, hogy ez a kérdés valójában igen jelentős és a lényegét érinti. Mivel több évtizede a nem marxista francia filozófiát egyre szélesebben és egyre mélyebben hatalmába kerítette a zagyvaság félelmetes ragálya, „mindenki nem hullt el, de mindenki megkapta”, nem kicsinyes személyeskedésből szólnunk így Sartre-ról, hanem könyve kapcsán egy általános ideológiai jelenségnek mélyebb értelmét akarjuk napfényre hozni.

Emlékeztetnünk kell, hogy a jól meghatározott szakkifejezések szükséges minimumával rendelkező világos bölcséleti nyelvért vívott harc a modern gondolat fejlődésében Rabelais-tól Descartes-en keresztül Diderot-ig abszolút centrális helyet foglalt el. Ennek a harcnak kettős célkitűzése volt. Egyrészt hozzáférhetővé tenni a nagy filozófiai kérdéseket egy széles művelt közönség számára a hatalom szolgálatában álló reakciós értelmiségi klikkek feje fölött, azaz ítéletre hívni a nép legszélesebb rétegeit — másrészt ugyanakkor halálos csapást mérni a metafizikai-teológiai zagyvaságokra, amelyek csak egy skolasztikus szargon félhomályában érezhették jól magukat, mert együgyűségük rögtön beszédközt, mielőtt köznapi nyelvre fordították őket. Ezt a harcot tehát a kulturális demokráciáért és egyúttal a tudományos igazságért vívták — s ez a harc a lényegét, nem pusztán a formát érintette. Sőt érdekes megfigyelni, hogy a szargon elburjánzása filozófiatörténetünkben mindig megfelelt annak a kísérletnek, hogy a nagy eszmeharccokat kivonják a *nép* bírálatának látóköréből és a filozófiába cselled csempésszék be a tudomány által elítélt tételeket: ez éppúgy nyilvánvaló a XIX. sz. kezdetére, mint a XVI. sz. végére vonatkoztatva, és egyebütt kimutattuk, hogy ugyanez a titka a fenomenologizisztencialista típusú jelenkori szargonnak is, amely típusnak teológiai eredeteit nem szükséges többé bizonygatnunk.⁷

Ily feltételek mellett az, hogy egy Sartre-formátumú gondolkodó — aki nemcsak a demokratikus és tudományos humanista hagyományokra hivatkozik, de marxistának is vallja magát, vagyis az igazi filozófia hívének, amely folytatja a jelenben és előreviszi a jövőben a spekulatív szargon elleni harcot — még Husserl-re és Heideggerre is rádupláz, az első pillanattól kezdve kétkedést sugall ama hozzájárulás egzakt természetére iránt, amivel ő állítólag a marxizmus segítségére akar sietni. Éspedig egy kettős kétkedést: először is, kit akar ítélőnek elismerni, vagy — hogy saját helytálló fogalmazásában tegyük fel a kérdést — a *Mi az irodalom* c. több mint 10 éve megjelent művéből: *Kinek a számára ír?* — azoknak a francia százazreknek, akik a reális filozófiai közönséget alkotják és arra vannak hivatva, hogy ismerjék a marxizmus és többé-kevésbé idealista pótlékai közötti élet-halál harcot, vagy ama néhány tucat szakember számára, akik a mai Franciaországban elkerülhetetlenül többségükben burzsoá gondolkodók, és akiknek véleménye eleve kész, kész a marxizmus ellen? Sajnos, a válasz nyilvánvaló. Mivel a *Dialektikus ész kritikája* formailag olyan, mint amilyen, a filozófiai nagyközönség túlnyomó többségének nem áll módjában saját szemével meggyőződni afelől, mit is érnek valójában az „ortodox marxizmusnak” szembeszegezett ellenséges tételek, — amely tételeket azután a burzsoázia a maga részéről *világos nyelvezetten* propagál, ami által egyébként megsemmisíti azt a szofizmát, hogy a Sartre tárgyalt problémákat nem lehet másképp fejtegetni, csak ezen a bonyolultsága miatt emészthetetlen nyelven. Hogyha Sartre valóban hisz a *marxizmus irányában elfoglalt álláspontjának igazában*, miért fél a marxizmussal való szembesítéstől a *marxizmus által használt és mindenki számára hozzáférhető terminológiában*?

⁵ 409. o.

⁶ 602. o.

⁷ Vö. La Pensée, 91. sz. 74. o. skk.

Miért, ha nem amiatt — s ez a második kételyünk, a marxizmusnak címzett Sartre-i hozomány egzakt természetét illetően —, mert teljes formai világosság esetén a sartréi tételek nem-marxista mivelta egészen szembeszökő volna? Vegyünk egy jelentős példát: „Amikor Marx azt mondja, hogy a tőke a kapitalista szája által nyer kifejezést, ezt úgy kell értelmeznünk, hogy a kapitalizmus gyakorlati gazdasága, mint sorosság jön létre és mint a transzfinitus egység által sarkított viszonyok egy bizonyos soros rendszere.”⁸ Mit találunk ebben a sartréi zsargon mögött? Ezt: Marx világosan kimond egy világos dolgot — nem a kapitalista hozza létre a kapitalizmust, hanem a kapitalizmus a kapitalistát. „Nem festettem rózsaszínűre a kapitalistát és a földbirtokost. De személyekről csak annyiban van itt szó, amennyiben ezek a személyek a gazdasági kategóriák megszemélyesítői, érdekek alépitményének és meghatározott osztályviszonyoknak hordozói. Az én szempontom, amely szerint a társadalom gazdasági alakulásának fejlődése a természet haladásához és történetéhez hasonlítható, minden más szempontonál kevésbé teszi felelőssé az egyént azokért a viszonyokért, amelyeknek társadalmi terméke, bármit is tegyen, hogy kifejtse magát belőlük.”⁹

Márpedig ezt, ami a kapitalizmus minden materialista koncepciójának alapja, Sartre „úgy érti”, hogy a kapitalizmus csak egy „transzfinitus” egység, azaz egy absztrakció, ahol a kapitalista egyének képezik az alapvető realitást. Más szóval „az érdekek és az osztályok meghatározott viszonyai”, amelyeknek a tőkés Marx szerint csak termékei, a sartréi glosszában éppen ellenkezőleg az egyes tőkés teremtényei lesznek. A marxi képlet sartréi „értelme” tehát százszázalékosan hamis, csakhogy ez a hamis értelem úgyesen megbújik az ezotérikus szóhasználat mögött.

Feltesszük a kérdést: ezek a hamis értelmezések, amelyekből a következőkben még látni fogunk egynehányat, ezek a marxizmus ellentétét kihozó magyarázatok, vajon a zsargon akaratlan következményei-e, vagy nem utalnak-e véletlenül ennek a zsargonnak valami mélyebb szerepére is. És amikor Sartre így definiálja a dialektikát: „a dialektika, ha létezik, nem lehet egyéb, mint a konkrét összegzéseknek összegző egységek sokasága által végrehajtott összegzése.”¹⁰ — ebben újra csak a bosszantóan homályos stílusnak egy ismételt példáját kell-e látnunk, vagy vegyük észre a gyanujelet is, amely a dialektikának egy Marx előtti pontig, vagyis éppen a metafizikai spekulációig való formális visszacsúszására mutat? Amint látjuk, a forma kérdései nem terelik el a figyelmünket a lényegi kérdésekről: ellenkezőleg egyenesen ezekhez vezetnek bennünket.

2.

És mi a lényege ennek a *Dialektikus ész kritikájá*-nak? — Jelentős részeit régóta ismerjük, mivel a motívumok ismertetését, amelyet a könyv elején újból közöl, a szerző már 1957-ben megjelentette *Módszerkérdések* címmel. Próbáljuk összefoglalni:

1. A marxizmus korunk filozófiája. Nem lehet túllépni, mert a történelmi feltételek, amelyek létrehozták, még nincsenek túlhaladva. A marxizmus minden „túlhaladása” tehát eleve kudarcra van kárhóztatva, s a valóságban nem egyéb, mint a marxizmus előtti gondolat látszólagos felújítása. Sartre tehát marxistának vallja magát.

2. De ugyanakkor továbbra is ragaszkodik ez: isztencializmusához. S ez azért van, mert a marxista gondolat egy bizonyos irányzata — amelynek őse Engels lenne — és különösen a sztálinizmustól elmeszesedett francia marxisták alapvető tévedést követtek el: elfelejtették a konkrét embert és az áthidalásokat, amelyek az egésznek a történelmi materializmus által helyesen meglátott történelmi determinizmusát összekötik azoknak az egyedeknek konkrét gyakorlatával — Sartre ezt „praxisra” kereszteli —, akik a történelmet csinálják. Miután a marxizmus hanyagul kirekesztette ezeket az áthidalásokat, visszazuhant egy scientista metafizika szintjére, amely képtelen arra, hogy igazán megalapozza fogalmait és döntéseit. A jelen fő feladata tehát: megalkotni a konkrét ember marxista elméletét vagyis megalkotni a marxista antropológiát. És itt jelentene az egzisztencializmus minden súlyos idealista passzívája ellenére, felbecsülhetetlen segítséget, mert a hegelianizmus reakciójaként éppen a konkrét egyed filozófiája gyanánt bontakozott ki.

3. Az egész marxista antropológia kulcsa a dialektika, mert az ember par excellence dialektikus lény. Ezért kezdődik a sartréi antropológia a dialektikus ész megalapozásával és e kísérletnek szükségszerűen kritikai formát kell öltetnie, mert Sartre szerint a

⁸ 697—698. o.

⁹ Marx, *Tőke* I. köt.

¹⁰ 132. o.

marxisták immár semmit sem értenek a dialektikához. Kezükben a dialektika pusztán külső, empirikus és absztrakt determinizmussá, minden termékenységet nélkülöző „dogmatikai formulárrá” degenerálódott. Miután képtelenek voltak a dialektikát igazolni, hiszen elválasztották a konkrét embertől, aki a dialektika gyakorlója, a marxisták hiábavaló kísérletet tettek arra, hogy valami metafizikus természeti törvénynek tüntessék fel. Így viszont a marxista dialektika érthetetlen és embertelen fatalitássá változott. Pedig éppen ellenkezőleg arra volna szükség, hogy visszaadjuk a dialektikának minden heurisztikai értékét, visszavezetve forrásához, az emberi egyén „praxisához”.

Ez az öszterv, amit a *Módszerkérdésekben* Sartre három éve közreadott. 1957 óta többen kimutatták, hogy ez a terv a marxizmus és a „mai francia marxisták” alaptalan bírálata nyugszik; nem is szándékozunk erre visszatérni. Azt viszont szükségesnek látjuk kiemelni, hogy ma Sartre maga vállalkozik egy materialista és objektív dialektika megalapozására. Ez a tény rendkívül jelentős. Mióta ugyanis a marxizmus felhívta a francia gondolkodók figyelmét a dialektikára, azaz kb. 30 éve, a nem marxista filozófusok állandóan acsarkodnak a materialista és objektív dialektika ellen. Az idealista és szubjektív dialektika gondolatába, azaz abba, hogy a megismerés a valóság közelítésének munkálataiban dialektikusan jár el, apránként belenyugodtak. De hogy a valóság lényegében maga is dialektikus, hogy a dialektika nem a megismerő alany működése, hanem a megismert tárgy fejlődésének folyamata, — ezt a tételt a nem marxista filozófia — beleértve Sartret is *L'Être et le Néant*-jával — mind ez ideig együgyűségnek tartotta. Mígpedig a *Dialektikus ész kritikájá*-ban Sartre már úgy tekinti a dialektikát, legalábbis az emberi realitást illetően, mint anyagi és objektív folyamatok kifejeződését. Úgy gondoljuk, bátran tekinthetjük ezt jelentős állomásnak abban a folyamatban, amelynek során a francia filozófia fokozatosan elfogadja a marxizmus lényeges tételeit. Így már, félretéve a vitát a marxizmusnak arról az abszolute karikatúrális képéről, amelyen a *Dialektikus ész kritikája* nyugszik — nyugodtan kimondhatjuk, hogyha Sartre erre vonatkozó terve valóban sikerült, bár részlegesen is, akkor ez a könyv jelentős hozzájárulás a dialektikus materializmus fejlődéséhez.

Annál is inkább, mert ezt az előrelépést, ha valódi, alighanem követik a többiek. Attól a perctől kezdve ugyanis, amikor elfogadjuk, hogy a dialektika nemcsak a gondolatnak, de magának a létnek is (mégha csak a tudatos létezőnek is) a mozgása, a tololzár el van húzva és a kapu kitárul a természet dialektikájának elismerése előtt. Hogy csak egy példát hozzunk: hogyan fogadhatná el valaki az emberi szükség dialektikájának létét, ha ugyanakkor elveti az állati szükség dialektikájának létezését? Érezhetjük a *Dialektikus ész kritikájá*-ban annak a határmegvonásnak rendkívüli bizonytalanságát, amit Sartre az ehhez hasonló pontokon fenn akar tartani az emberre vonatkozó tudományok (amelyek dialektikusak) és az életre vonatkozó tudományok (amelyek nem azok) között.

Amikor ezt írja: „A szükség a tagadás tagadása, amennyiben az organizmus bensőjében levő hiányként jelentkezik”,¹¹ hiábavaló erőlködés volna ennek az elemzésnek érvényét csupán az emberi szükségletre korlátozni, mindenki átlátja, hogy ezzel olyan útra lépett, amelyen hovatovább abszurditássá válik az élő természet (majdpedig egyszerűen a természet) dialektikájának dogmatikus elvetése. Nyilvánvalóan nem várhatunk Sartretől azonnal egy olyan vallomást, amelyik implicite tartalmazná egész anti-marxista érvelése összeomlásának elismerését. De már az is roppant jelentős, hogy elemzése egyik fordulatában csakúgy melleleg elfogadja ezt a nála egészen új álláspontot: „lehet, hogy a biológiai tárgy mély megismerése, ellentmondásai révén kötelezni fog, hogy az organizmust egészében nézzük, azaz dialektikusan és minden biológiai tényt bensőségi viszonylatában szemléljünk.”¹² Sartre ugyan siet hozzáfűzni, hogy ez „nem biztos” és hiányoznak a bizonyítékaink ahhoz, hogy ilyent állíthassunk, ami egyszerűen annyit jelent, hogy egyelőre vonatkozik tekintetbe venni a tudományos bizonyítékok halmazait, amelyek ezt megalapozzák. Azonkívül az itt vázolt magatartás és a természet dialektikájának marxista koncepciója között még igen nagy a különbség. Végeredményben nincs többről szó, csak annyiról, hogy Sartre éppen most „lapoz egyet” a természet dialektikájának, azaz marxizmus elleni polémiáját tápláló legfőbb tézisének kérdésében.

E megjegyzések érthetővé teszik, hogy minden kínos benyomás ellenére, amit a marxizmus elfogult sztereotíp rágalmazása és a fejtegetések tarthatatlan zsargonja okoz, miért kezdtünk mégis határozott elvi rokonszenvvel a *Dialektikus ész kritikájá*-nak olvasásához. Ez azonban csak növelte végső kiábrándulásunkat. Nem vitatjuk: a részletek gazdagsága, mint ez Sartrenál mindenütt jellemző, itt sem hiányzik. A legalábbis támadható, de néha a nevetségesség határát súroló elemzések mellett, — „majdnem nevetségés”

¹¹ 165. o.

¹² 130. o. 1. jegyzet.

vallja be maga egyikről zavarbaejtő naivsággal,¹³ — mint pl. a kört metsző egyenes mozgó pályájának, vagy az autóbuznál sorbaállók csoportjának elemzése — találunk, bár kétségkívül vitatható, de komoly érdekekkel rendelkező helyeket is, mint a francia proletariátus történelmi sajátosságainak analízise,¹⁴ vagy a gyarmati viszonyok tudatosulása egyes formáinak elemzése.¹⁵ De nyilvánvaló, hogy az alaptervhez képest ezek az érdemek másodlagos jelentőségűek.

A könyv lényegi tartalmát egy módszerben és egy elvi tételben látjuk.

1. Nézzük először a módszert. „Megalapozni a dialektikát, mint az antropológia általános módszerét és egyetemes törvényét,”¹⁶ ez annyit jelent, mint a *priori* megalapozni; — ez Sartre vezérgondolata. A marxisták tévedése e tekintetben az, hogy azt hiszik, lehetséges nem-dialektikus eljárásokkal, hasonlatokkal, analógiákkal, absztrakcióval, indukcióval a természetből dialektikus törvényeket levonni.¹⁷ Egyszóval ők a *posteriori* szeretnék igazolni a dialektikát. De az állítás nem bizonyítás: nem elég *megállapítani*, hogy a történelem dialektikus, meg kell alapozni, *miért* az és miért nem lehet nem-dialektikus, azaz meg kell magyarázni, miért a *priori* feltétele minden emberi tény megértésének a dialektika.

De az a *priori* alapnak ez a kutatása nem kanti elgondolásban értendő, azaz nem a transzcendentális idealizmus értelmében. Az a *priori* nem valamiféle, a tapasztalást megelőző konstitutív elvekre vonatkozik itt, hanem egy minden tapasztalatban bennfoglalt és minden tapasztalaton túlsapó egyetemességre és szükségyszerűségre.¹⁸

Más szóval egy fenomenológiai típusú módszer használatát ajánlja, amely úgy határozható meg, mint „az individuális praxis lényegszemlélete”.

2. Ezt a metódust alkalmazta azután az elvi tézisre, amely az egész könyv vezérgondolata, ti. hogy a dialektika forrása az egyéni *praxis*. A marxizmus tévedése lényegileg abban állna, hogy a történelemnek csak konstituált dialektikáját látja, s nem látja meg konstituáló dialektikáját, azaz a dialektikát külső eredménynek, nem pedig belső mozgásnak tekinti. „Ha nem akarjuk, hogy a dialektika visszaalakuljon valami isteni törvénné, metafizikai fatalitássá, szükséges, hogy az *egyedektől* származzék, nem pedig valami egyének feletti egységből.”¹⁹

Ily módon Sartre lehetőnek tartja megalapozni *miért és hogyan* kerül a dialektika a történelembe és ezzel visszaadja a dialektikának konkrét jelentését és heurisztikai értékét. „Egyszóval mi most nem közelítünk sem az emberi történelemhez, sem a szociológiához, sem az etnográfiahoz, hanem szándékunkban áll (hogy egy kanti címet parodizáljunk) megvetni az alapjait „Minden jövő antropológia Prolegomenáinak”. Ha kritikai gyakorlatunk valóban pozitív eredményeket ad, akkor a *priori* megalapozzuk, nem mint a marxisták, akik azt *hiszik*, hogy a *posteriori* megalapozták — a dialektikus metódus heurisztikai értékét, az embertudományokra alkalmazva és szükségyszerűségét, azaz bármi is legyen a vizsgált tény, ha egyszer *emberi*, szükségképpen el tudjuk helyezni a folyamatban levő összegzésbe és ebből kiindulva meg tudjuk érteni.”²⁰

Az első százötven oldal ily módon meghatározza a tervet és módszerét, a következő hatszáz oldal a kivitelezés első részletét törleszti, a gyakorlati együttesek, sorok és csoportok elméletének hosszadalmas megkonstruálása által. Ennek a kivitelezésnek a 755. oldalon egyelőre vége szakad, s Sartre úgy érzi, jó úton halad vállalkozása.

Az itt ajánlott dialektika tehát két szempontból állítja magát magasabbrendűnek a marxista dialektikánál; módszer tekintetében a *priori* meg van alapozva és nem csupán a *posteriori* regisztrálva — és tartalom tekintetében valóban konkrét és termékenynek kell lennie, mert a reális emberi gyakorlatból származik, nem pedig valami természet-metafizikából. Nos, ezt kísérreljük meg pontról-pontra megvizsgálni.

3.

Hogyan is állunk a dialektika a priori megalapozásának szándékával? Bizonyára nem lesz haszontalan néhány alapvető igazságot emlékezetbe idézni. Egészében és mindenre vonatkozóan csak két módja van az ideák szerzésének: vagy a valóság tanulmányo-

¹³ 152. o. jegyzet.

¹⁴ 704. o. skk.

¹⁵ 684. o. skk.

¹⁶ 117. o.

¹⁷ 130. o.

¹⁸ 130. o.

¹⁹ 131. o.

²⁰ 153. o.

zásából, a tények vizsgálatából, a legtágabb értelemben vett tapasztalásból szerezzük őket — erre mondjuk, hogy *a posteriori* — vagy fejünkben alkotjuk meg őket, illetőleg azt beszéljük, hogy ott készen találjuk őket, anélkül, hogy bármi közülük is lenne valamiféle tapasztaláshoz: erre mondjuk, hogy *a priori*. Legalábbis így tartja a hagyományos szempont. De ha jobban megnézzük, az *a priori* ideákat is csak nyersanyagokból konstruáltuk, olyan elvek szerint, amelyeket végső elemzésben szintén a tapasztalásból vontunk le, úgy hogy az *a priori* ideák sohasem abszolúte *a priori*ak, hanem képzelve *a posteriori*ak. Így még a matematika, vagy a logika legelvontabb fogalmait is végső soron a tapasztalásból vontuk le: ezért és csak ezért alkalmazhatjuk őket sikerrel a tapasztalásra — persze a szokásos szóhasználat szerint az *a posteriori* fogalmaknál minőségileg sokkal bonyolultabb folyamatok összessége által. S ezt fontos megértenünk. Mert, ha úgy használunk fogalmakat, hogy abszolúte *a priori*aknak képzeljük őket, ez annyit jelent, hogy források ismeretének hiánya miatt nem ragadtuk meg helyesen értelmüket és érvényességük határait, nem értettük meg objektív tartalmukat és ezzel tévedésnek tettük ki magunkat. Ez a megismerés minden tudományos elméletének kétségbevonhatatlan tanulsága, s ez a megismerés minden materialista koncepciójának alapelve.

Érthető tehát, hogy a dialektika kategóriái és törvényei nem lehetnek *a priori*ak a szó abszolút értelmében. És éppen ez az a pont, ahol a marxista dialektika kezdettől fogva szemben áll a hegeli dialektikával. A természet, a társadalom és a gondolat fejlődési folyamatainak tanulmányozása fokozatosan hozta felszínre a századok folyamán, specifikus vonásaikon és különbözőségeiken túl, ezek közös dialektikus lényegét. Hegel az első gondolkodó, aki összességében ragadta meg minden fejlődés dialektikus folyamatát, és aki ezt dialektikus logikává rendszerezte. De ahelyett, hogy a dialektikus logika és az ennek alapul szolgáló fejlődés valódi folyamatai között levő viszonyt exakt módon szemlélte volna, a dialektikus logikát abszolúte *a priori* realitásnak fogta fel és a fejlődés valódi folyamatait ezek derivált, tapasztalati megnyilatkozásának. Ezért amikor belekezd egy konkrét folyamat tanulmányozásába, mindig arra törekszik, hogy ennek fejlődését ne a tények felől indulva, hanem a dialektika kategóriái és törvényei oldaláról konstruálja meg; így azután kikerülhetetlenül tudománytalan spekulációkba esik, minthogy ez az eljárás egyet jelent a kategóriák és a törvények olyan használatával, amelynél tekinteten kívül hagyjuk konkrét jelentésüket és érvényességük határait. Ez különben az idealizmus jellemző attitűdje.

Marx döntő hozzájárulása a dialektikához éppen abban áll, hogy megértette: a hegeli dialektika alapjában véve nem kizárólag Hegel spekulációinak szubjektív terméke, hanem az egész objektív emberi tapasztalat felbecsülhetetlen gyümölcse, hogy mérhetetlen tudományos értékkel rendelkezik, feltéve, ha „talpraállítjuk”; — ha materialista értelemben megfordítjuk ezt a dialektikát, azaz ha úgy használjuk a dialektika kategóriáit és törvényeit, mint a fejlődés folyamatainak legáltalánosabb kifejezését, legmélyebb lényegét, — és nem mint a valóság demiurguszát; — és ezután a materialista dialektika fényénél kezdte tanulmányozni a történelmet, azaz spekulatív konstrukció és önkényes levezetések nélkül kihámozta a konkrét történelem konkrét dialektikáját.

Ezek után azt vetni a marxizmus szemére, hogy a priori nem alapozza meg a dialektikát, és szívességből ajánlkozni erre a műveletre, nem tekinthető egyébnek, mint a legnagyobb filozófiai melléfogásnak; vagy pedig rosszhiszemű kísérletnek, amely a „marxizmus” leple alatt akar visszatérni az idealista dialektikához. Sartre maga is észrevette módszertani eljárásának ezt a rettenetesen gyenge pontját. Szónoki módorban teszi fel a kérdést: „vajon idealizmussal fogják megvádolni azon igyekezetünket, hogy a marxista dialektikát mással, mint saját tartalmával akarjuk megalapozni?”²¹

Habozás nélkül igennel válaszolunk. De hát ha valaki marxistának, materialistának tartja magát, felelhet-e másként? Az a priori megalapozás keresése több, mint kétezer éve minden idealista filozófia megkülönböztető jele, míg a materializmus ismertetőjele e tekintetben mindig az, hogy kiindulópontul a tapasztalatot választja.

Igaz, Sartre azzal a reménnyel áztatja magát, hogy ki tudja kerülni a hegeli dialektika idealista hibáját azáltal, hogy a Hegel elgondolta *a priori* a fenomenológia értelmezése szerinti *a priori*-val cseréli fel, vagyis ahelyett, hogy a dialektikát az állítólagos abszolút szellem mozgásának tekintené, az emberi egyén által megélt praxis mozgásának fogja fel, ez utóbbit téve abszolút alapnak. De ha ezt a szándékot kizárólag módszertani szempontból nézzük is, hogy lehet meg-nem-látni, hogy az *a priori a priori* marad, bármilyen körítést alkalmazunk is hozzá és hogy az idealizmus nem lesz kevésbé idealizmus, ha hegeli formája helyett husserli formájában vesszük. Tegyük fel világosan a kérdést: az egyéni praxis dialektikáját, amit Sartre könyvében tanulmányoz, a tapasztalásból hámoz-a-e ki, vagy sem. Ha így lenne, akkor a sartréi dialektika *alapjában* semmit

sem különböznek a marxista dialektikától. Ez esetben pedig tiszta idővesztés lett volna a *Dialektikus ész kritikája* 750 oldalának megírása. Ha viszont nem, ha tehát Sartre a tapasztalattól függetlenül, tárgyuktól többé-kevésbé idegen kategóriákból kiindulva konstruálta, ez azt jelenti, hogy egy feje tetejére állított marxista dialektikával van dolgunk, a reális folyamatok spekulatív, nem tudományos konstrukciójának újabb premarxista kísérletével.

Sartre a két világos és összeegyeztethetetlen magatartás között látszik lavírozni, de nem nehéz észrevenni, hogy valójában a másodikat fogadja el. Azt állítja, hogy ellenében Husserlrel, aki „a tiszta formális tudat területén mozgott”, ő maga „a történelem konkrét világára támaszkodik.”²² De ha marxistaként valóban a történelem konkrét világára támaszkodnék, minden *a priori* igényével fel kellene hagynia. Más szóval a könyvben az *a priori* fenomenológiai módszer az az eszköz, amellyel Sartre a történelem konkrét világát, mint a dialektika alapját kiüriti és az „emberi realitás” absztrakt világává teszi, a történelmi materializmust pedig felcseréli egy pszichológiai idealizmussal.

És itt érjük el a *Dialektikus ész kritikájá*-nak felvetett második problémáját: vajon tekinthetjük-e az egyéni *praxist* a történelem konkrét fundamentumának? Sartre szemében a marxisták dialektikája elvont, mivel nem az egyedek gyakorlatából ered. Miután azonosítja az egyént a konkrétal, azzal véli tökéletesíteni a történelmi materializmust, hogy egy antropológiának második, és csak második fejezeteként értelmezi. S ez az antropológia az egyén megélt praxisával kezdődik, azaz kerteles nélkül kimondva a pszichológiával. De vajon mit ér ez az elvi tétel?

Vizsgáljuk először a sartrai eljárást egy jellemző példájából kiindulva: a kapitalista személyes *aszketizmusának* elemzéséről van szó. Sartre szerint ennek az aszketizmusnak forrását és értelmét nem valami egyénfeletti összegzésekben, hanem a tőkésnek megélt praxisában kell keresnünk. Ez azt jelenti: „a század második felének burzsoáziája az étellel szemben a világi puritanizmus attitűdjét vette fel, aminek jelenté-e közvetlenül elnyomó a *megkülönböztetés*. A megkülönböztetett ember egy választásnak, (a felsőbbrendűekének) tárgyát képezi: ő az osztály kooptálása által toborzott vagy állandó elismeréssel osztályában fenntartott egyén. De nem *született* ennek (még ha valójában polgár is, polgár gyermeke). A természet és a vér az arisztokráciának adott privilégiumot. A kapitalista és „demokratikus” világban ellenkezőleg a természet képviseli az általánosságot, aminek értelmében a munkás „*első látásra*” éppúgy ember, mint a burzsoá. A megkülönböztetés természetellenes. A burzsoá azáltal vált megkülönböztetetté, hogy elnyomta magában szükségleteit. Elnyomja pedig úgy, hogy egyidejűleg kielégíti és elrejti őket (és néha fitogtat egy bizonyos aszketizmust), a test felett bizonyos diktatúrát gyakorol a nem-szükséglet nevében; vagy más szóval a kultúra diktatúráját a természet felett. Ruházata *jeszélyes*, (fűző, kemény gallér, kemény ingmell stb.;) hivalkodik *józságával* (a lányok előbb ebédelnek, hogy a vendégek előtt, az ebéd alatt a böjtölés látszatát keltésék) felesége nem csinál titkot *frigiditásából* . . . már pedig ez a praxis elnyomó. A burzsoák ezzel hangsúlyozzák *más mivoltukat* a kizsákmányoltak felé.”²³

Mármost a burzsoá aszketizmusnak ezt a kérdését Marx is tárgyalja a Tőkében. Megragadó a két szöveg összehasonlítása. Senior 1836-ból származó „önmegtagadás-elméletét” kommentálva Marx ezeket írja: „A tőkés csak annyiban tiszteletre méltó, amennyiben emberré vált tőke. Ebben a szerepében rajta is, mint a pénzfelhalmozón, eluralkodik az elvont gazdagság, az érték vak szenvedélye. Csak hogy az, ami az egyiknél egyéni mániának tűnik, a másíknál annak a társadalmi mechanizmusának eredménye, amelynek ő csak egy alkatrésze.

A tőkés termelés fejlődése szükségessé teszi a vállalatba fektetett tőke állandó növelését, a konkurrencia pedig egyéni tőkésre rákényszeríti a kapitalista termelés immanens törvényeit, rajta kívül fekvő kényszerítő erejű törvényeket. Nem engedi meg neki, hogy növelés nélkül megőrizze tőkéjét, növelni pedig csak progresszív felhalmozás révén bírja.

Akarata és tudata csak a tőke szükségleteit tükrözi, saját fogyasztásában alig képes mást látni, mint egyfajta lopást, vagy legalábbis kölcsönvételt a felhalmozásból, és valóban a kettős könyvelés a magánkiadásokat a passzívra oldalára sorakoztatja, mint olyan összegeket, amelyekkel a tőkés a tőkének tartozik.

Végeredményben, felhalmozni annyit jelent, mint meghódítani a társadalmi gazdagság világát, kiterjeszteni személyi uralmunkat, növelni alattvalóink számát, áldozni egy kielégíthetetlen ambíciónak.

²¹ 118. o.

²² 131. o.

²³ 717. o.

De az eredendő bűn mindenütt működik és mindent elront. Ahogy fejlődik a tőkés termelési mód és vele együtt a felhalmozás és gazdagság, a kapitalista megszűnik a tőke egyszerű megtestesülése lenni. Emberi érülette kezd viselkedni saját Ádámja, teste iránt, és oly civilizálttá, szkeptikussá válik, hogy ki meri gúnyolni az aszketikus szigorúságot, mint a divatjamúlt felhalmozó előítéletét. Amíg a régivágású tőkés megbélyegzett minden egyéni kiadást, nem látva benne mást, csak a felhalmozás gátlóját, a modern tőkés az értéktobblet tőkésítésében már tudja látni kívánságainak akadályát. Az első ezt mondja: a fogyasztás a felhalmozásról való lemondás, a második: a felhalmozás az örömtől való tartózkodás.²⁴

Így Marxnál nemcsak konkrét és eleven leírását találjuk a „Faust-konfliktusnak”, a tőkésék gyönyörvágya és önmegtágadási hajlama közti ellentmondásnak, hanem a konfliktus tudományos kifejtését is megkapjuk: a kapitalista a termelés és újratermelés immanens törvényei fejlődésük egy adott szakaszában az egyéni tőkést arra determinálják, hogy személyi fogyasztását feláldozza a felhalmozásnak. Ugyanakkor minden másodlagos ellentmondás az egész dialektikus folyamat e központi adottságából kiindulva érthetővé válik számunkra: a tőkés termelési mód és a hűsből-vérből való tőkés egyén ellentmondása s ugyanígy a régivágású, még a pénzfelhalmozóhoz közel álló tőkésnek és annak a modernizált tőkésnek ellentmondása, akinél az önmegtágadás-elmélet végéhez ér és ellenkezőjébe csap át.

Mindezek helyett mit találunk Sartrenál? Anekdotikus leírást, amely a legismertebb t nyekkel és példával Balzac regényeivel szemben úgy általában „a XIX. század második felére” datálódik — egy valódi kohéziót nélkülöző leírást, ahol a kapitalista alapvető fősvénysége egy síkra kerül a kemény ingnyakkal és a feleség „frigiditásával”, amikről méltán kérdezzük, hogyan kerültek ide; egy önkényesen konstruált leírást, amely olyan általánosságokból indul, mint „természet, kultúra, más-mivolt”, amelyek éppúgy ráhúzhatók az ókor rabszolgatartóira, mint a XIX. század tőkésire. Tudományos kifejtésnek nyoma sincs. Miért nem keresi Sartre a tőkés „megkülönböztettségét” az aszketizmus helyett például a korlátlan fényűzésben? A magyarázattal adósunk marad és kell is, hogy az maradjon, azon egyszerű oknál fogva, hogy ez a korlátlan fényűzés ellentétével, az önmegtágadással együtt, maga is valóságos, amint ezt Marx tökéletesen érthetővé teszi számunkra.

Így is mondhatjuk: amíg Marx olyan tudományos fejtegetést ad nekünk, amelyből megértjük történelmileg az egyéni viselkedések alapját, Sartre egész egyszerűen ezeket az egyéni viselkedésformákat meséli el spekulatív nyelvezeten, mivel ennek a steril alkímianak mellékterméke éppen a zsargon. Mélyebben megfogva, amíg Marxnál a történelem és az ember materialista s determinista koncepcióját találjuk, Sartrenál visszaesünk egy idealista és kontingens koncepcióba.

„Egyéni invencióról, szabad gyakorlatról van itt szó”²⁵ — erősíti Sartre elemzése befejezéseként. De ha ez így van, nyugodtan leírhatjuk, hogy szándékjelölő nyilatkozata: „Fenntartás nélkül csatlakozunk a történelmi materializmushoz”²⁶; tiszta misztifikáció. Valójában újabb kísérlet történelmi materializmusra, a „megjavított” marxizmus ürügye alatt a materializmust idealizmussal helyettesítésék.

Mert a példa, mit elemeztünk egyáltalán nem elszigetelt jelenség. *A Dialektikus ész kritikájának* ez az első kötete majdnem teljes egészében ilyeneket tartalmaz. Azon ürüggyel, hogy az egyéni praxisban felkutatja azokat a struktúrákat, „amelyek logikailag ez elé a történelmi rekonstrukció (a marxizmus) elé kívánkoznak, lévén ezek a meghatározatlanságnak és általánosságnak magasabb nívóján”²⁷ — szisztematikusan felcseréli a történelmi materializmust egy transzcendentális szociológiával, amelynek anekdotikus illusztrációi rosszul leplezik az alapként meghúzódo absztrakcióit. Végül ezt írja: „az osztály s az osztályban-lét tanulmányozása során előfordul, hogy a munkásosztály történetéből kölcsönzünk példákat. De nem az a szándékunk, hogy ezt a sajátos osztályt, a proletariátust definiáljuk. Nincs más célunk, mint megkeresni a példák segítségével egy osztály alapszerkezetét, összegező szerepét... stb.”²⁸ Ami annyit jelent, hogy Sartre egyáltalán nem a munkásság konkrét történelmének konkrét dialektikáját keresi — ezt az „utazás végére”²⁹ hagyja, a második kötetre, egy meghatározatlan jövőre —, hanem ehelyett egy állítólagos egyetemes antropológiai struktúrát tanulmányoz, az osztály kialakulását általában; s a munkásság története ebben a pers-

²⁴ Marx, A tőke. III. köt.

²⁵ 719. o.

²⁶ 31. o.

²⁷ 276. o.

²⁸ 153. o.

²⁹ 493. o. 1. jegyzet.

pektívában nem több, mint konkretizáló példatár, amely rendeltetésnek éppúgy megfelelne egy feudális vagy rabszolgatartó társadalom története is. Mintha pl. a középkori burzsoázia kialakulási folyamata és a XVIII. század proletariátusának kialakulási folyamata történelmi variációk lennének ugyanazon téma, az „osztálykialakulás” körül, amit önmagában *a priori* tanulmányozhatunk. Ugyanílyen szellemben vállalkozik Sartre a csoportalakulás elemzésére egy „labdarúgócsapat vagy egy felkelőcsoporthoz”³⁰ esetében, a közvetítő praxis e emzésére, „akár” missi dominici”-ről, akár egy üzem időmérőiről, akár a középiskolák tanfelügyelőről van szó,³¹ — továbbá — és itt kezdjük sejteni mindezeknek az absztrakcióknak igen konkrét értelmét — annak a viszonyoknak elemzésére, ami az egyed és a csoport között fennáll, pl. „egy kommunistánál vagy egy francia (SFIO) szocialistánál”,³² — és ugyanígy vállalkozik végül a „Keleten éppúgy mint Nyugaton”³³ megtalálható társadalmi keret elemzésére. — Ez arra indít bennünket, hogy felvesszük a kérdést: mi is hát a sartréi revizionizmus mélyebb jelentése?

4.

Állapítsuk meg mindenekelőtt, hogy a *Dialektikus ész kritikája* nemhogy akár a legcsekélyebb teremtő továbbfejlődést jelentené a marxizmus számára, de hogy Sartre formulájával éljünk, klasszikus példája „a Marx előtti filozófia látszólagos megifjításának”, ami kettős csődöt pecsétel meg.

Először is a fenomenológiai módszer csődjét. Úgy gondoljuk, itt az idő, hogy erőteljesen megmondjuk az igazat erről a tárgyról. Évtizedek óta duruzsolnak a fülünkbe ennek a módszernek állítólagos forradalmi termékenységről: ez a módszer arra rendeltetett, hogy felforgassa a humán tudományok arculatát és nevezetesen egyszer s mindenkorra kiszorítsa a marxizmus idejétmúlt objektív dialektikáját, amelyről csak a mély szánakozás hangján illik beszélni. Ám a valóságban, míg a marxista kutatók konkrétan előre vitték az emberről szóló tudományokat, a személyiség-lélektantól a vallás szociológiájáig, mit hozott ez a fenomenológiai módszer egyetlen „érdemén”, a zsargonon kívül? Hogyan magyarázzuk meg, hogy a *Dialektikus ész kritikájában*, a fenomenológiai módszer e monumentális alkotásában, valahányszor Sartre saját normái szerint előveszi a marxi elemzéseket, tökéletesítésük érdekében, a valóságban mindazt kiejti belőlük, ami tényleges tudományos értékük? De mindez nem újság számunkra. Emlékezzünk: vajon a véletlen műve csupán, hogy Sartre régebbi „munkáiban”, pl. a Baudelaire-ről vagy az indutáról szólókban, a tudományos anyagból semmi sem az övé, minden a fenomenológiai módszertől idegen kutatóké, Dr. Laforgue-é vagy Pierre Janet-é, akik különböző szinteken úgy tekintették az embert vizsgáló tudományágakat, mint magyarázó és objektív tudományokat? A fenomenológia úgy mutatkozik itt, mint a humán tudományok elősdijsze. A tudósok elvégzik munkájukat, mire a mi emberünk megjelenik és fenomenológiai zsargonba ülteti át hiteles és értékes eredményeiket, azt hajtogatva, hogy feltárja nekik felfedezéseik „értelmét”, miközben semmivé teszi objektív magjukat.

Úgy gondoljuk, hogy ez a „lovat húzni segítő légy” tevékenysége a dolgok rendjéből folyik. A fenomenológiai módszer nem egyéb, mint a tudat tényeinek bizonyos leíró szókészlete, az elavult introspekciónak „modernebb változata. Márpedig ha el is fogadjuk, hogy ez a szókincs helytállóbb, mint bármely másik, és hogy pl. Sartrenál a bensőség-irodalomnak bizonyos megújulását segítette elő — így sem lesz kevésbé igaz, hogy az embert kutató *tudományoknak* nem adtak semmi szilárdat, azon egyszerű oknál fogva, hogy már a tudományok születésének aktusa is abban állt, hogy gyökeresen túlhaladták a tudat közvetlen adottságainak leírását és a lényeg objektív magyarázata felé hatoltak. A fenomenológiai módszer e tekintetben csupán egyik válfaja a humán tudományokban is megállíthatatlanul előrenyomuló materializmus elleni utóvédsatározásoknak. A jelenkor egy autentikus skolasztikája; és Sartre utolsó könyve éppen nem a leggyengébb bizonyítéka annak a ténynek, hogy a tudomány útja a fenomenológia mítoszának felszámolásán keresztül vezet.

A második csőd az idealizmusé, konkrétan annak az irányzatnak a csődje, amelyet Franciaországban másfél század óta *spiritualizmusnak* neveznek. Mert a fenomenológia és az egzisztencializmus, mégha a marxizmus tollaival akar is ékeskedni, végső elemzésben a jó öreg spiritualizmus hajtása. Tegyük fel a kérdést: vajon előz-

³⁰ 468. o.

³¹ 536. o.

³² 558. o.

³³ 623. o.

mény nélküli újdonság az a sartrei kísérlet, hogy a társadalomtudományt az egyén elemzésére, vagyis a pszichológiára építse. Utolsóéves középiskolai emlékeire utaljuk az olvasót. Itt van Tarde kísérlete, háromnegyed századdal ezelőtt. Csakhogy amíg Tarde saját korának pszichológiájából, azaz Taine és Charcot lélektanából kiindulva próbálkozott ezzel, Sartre ugyanezt a jelenkor freudi és alaklélektanos eredetű és egzisztencialista módon értelmezett léktanával kísérelti meg. De Tarden kívül felemlíthetnénk az egész Victor Cousin-i tradíciót, mert mi más ez, ha nem egy idealizmus, amely a szubjektív tudatot veszi kiindulópontul? A XVIII. század haladó gondolkodói oly nagy csapásokat mértek a hagyományos metafizikára, amely nyíltan a teológiai dogmatizmusból indult, hogy a XIX. század konzervatív polgárságának valami új dolog után kellett néznie, hogy igazolhassa saját elképzelései szerinti világát. Ez az „új dolog” lett az én, amit isten helyett kiindulópontul választottak, mégpedig a tiszta tudatnak tekintett *ego*, a Descartes-i *cogito* én-je. Így az idealizmus sértetlen maradt, minthogy a tudatot és nem a természetet tették első adottsággá. Márpedig bármekkora különbségek legyenek is ennek a szubjektív idealizmusnak egyes variációi között, világos, hogy az egzisztencializmus általában, Sartre-é éppúgy, mint a többieké, ebből a spiritualista tradícióból ered. J. Lacroix nem tévedett, amikor ezt írta a *Dialektikus és kritikájáról* készített beszámolója végén: „Ami a legdöntőbb: Sartre hűsége a humanizmushoz. Nem hagyja cserben a *Cogitot*. Megtalálni az embert annyit jelent, mint bensőséget vinni a dialektikába.”³⁴ És felvetve a kérdést, vajon egy ilyen attitűd összeegyeztethető-e a materializmussal, így konkludál: „Nemde egyet jelentene ez a marxizmus belülről való szétrobbantásával?”

Ez aztán őszinte vallomás! Csak igazat adhatunk J. Lacroixnak: az egzisztencialista típusú filozófia, amely az egyéni tudatot veszi kiindulópontjának, mégha ez „praxis szerinti” tudat is, — teljességgel összeférhetetlen a marxista materializmussal, amely számára az egyéni tudat másodlagos a természeti és társadalmi anyagiség mögött. A sartrei kísérlet bukása újból megmutatta az egész polgári spiritualizmus képtelenségét arra, hogy — immár másfélszáz éve — igazi humanizmust hozzon létre, mivel mint Marx mondta, az igazi „humanizmus” elválaszthatatlan a „naturalizmustól”, azaz a materializmustól.

De még hátra van, hogy megértsük ezt a dühös szenvedélyt egy olyan embernél, mint Sartre és annyi másnál, hogy ti. meg akarják találni a megtalálhatatlan bölcsék követ: egy olyan marxizmust, amely egyúttal spiritualizmus is. A *Dialektikus és kritikája* szórványos elkalandozásai a jelen politikájában, de még inkább az a politikai álláspont; amit minden részletéből kiérezünk, megadja a választ erre a kérdésre — amint ugyanezt más formában megadta az az előző is, amit Sartre Nisan *Aden-Arabie*-jének³⁵ újabb kiadásához írt: „A legutóbbi időig a tékozló fiúk faképnél hagyták apjukat és teljes fegyverzetben átvonultak a baloldalra; a lázadó — klasszikus eset — harcossá változott. De ha az apák is a baloldalon vannak? Mi történik ekkor? Egy fiatalember jött hozzám: szereti szüleit, de — fízi hozzá szigorúan — „reakciósok!”. Nos én már megöregedtem és a szavak is velem együtt; fejemben annyi idősök, mint jómagam; ez megtevesztett, azt hittem, hogy egy jómódú család sarjával állok szemben, mondjuk kicsit bigott, liberális, Pinay-re szavazó apa fiával. Csalódtam. „Apám kommunista a Tours-i Kongresszus óta.” Egy másik, egy szocialistának a fia, egyszerre ítéli el a szocialista és a kommunista pártot: „az egyik áruló, a másik begyepesedet.” És ha az apák mégis konzervatívak lennének, ha Bidault-t támogatnák? El tudná képzelní valakét, hogy a baloldal, ez a hanyattfekvő nagy hulla, amit kikezdték a férgek, magához tudná vonzani a fiakat? Büzlük, rothad; militarista hatalmak, diktatúra és fasizmus született és születik bomlásából; ugyancsak nem szabad kényesnek lenni, ha nem akarunk elfordulni tőle! Minket a nagyapákat, ő teremtet: általa éltünk, benne és általa fogunk elhalálozni. De semmi mondanivalónk a fiataloknak: ötven évet élni ezen az elmaradt vidéken, amivé Franciaország lett, ez bizony elgyengíti az embert. Kiabáltunk, tiltakoztunk, aláírtunk, ellenjegyeztünk; kijelentettük sajátos észjárásunk szerint: „Nem lehet megengedni...” vagy „A proletariátus nem fogja megengedni...” És végül itt vagyunk: mindent elfogadtunk. Most pedig adjuk át ezeknek az ifjú ismeretleneknek bölcsességünket és tapasztalatunk szép gyümölcseit? Lekszónésról lekszónésre egyetlen dolgot tudtunk meg igazán: alapvető tehetetlenségünket.”³⁵ Ezen a szenzációs oldalon megtaláljuk a *Dialektikus és kritikája* egész titkát, az arcunkba vágott titkot. Ez a titok a kispolgári út csődje a huszadik század Franciaországában.

³⁴ Le Monde, 1960. nov. 9. o.

³⁵ Nizan, Aden—Arabie. J. P. Sartre előszavával. Maspero. 1960. 16—17. o.

Csak az a baj, hogy ez a csődjelentés, amelyik dühösen erőlködik, hogy egy kalap alá vegye a csődbejutottakat és a velük szembenállókat, pontosan ugyanazzal a kispolgári észjárással van megszerkesztve, amelyik a csődhöz vezetett, — és hogy az a heves szóbozság, amivel a csődöt bejelentik, mély hallgatásba burkolja az okokat és következképp az orvosságokat. Vagy nem hihetetlen-e, hogy Sartre, aki négy év óta mást sem tesz, mint követeli a marxistáktól a sztálini korban elkövetett hibák kritikai elemzését, azt az elemzést, amit elvégeztünk, s amit ő nem akar elolvasni, süketnek tettei magát, amikor annak a gyökeres tehetetlenségnek kritikai elemzését kéri tőle, amelybe élete és életműve, saját bevallása szerint, torkolt? A kritikai elemzés helyett egy negyedik felvonásbeli nagy je enetet rögtönöz számunkra — egyikét egyébként legjobb jeleneteinek — megtüzdelve szónoki hatásokkal, „mi nagyapák” és a közeli visszatérés a porba, amitől Mauriac reszket, és azután egy sárgult fénykép bajtársáról és húsz esztendejéről, tengerbe hajtva, mint egy palack, amely új hullámra vár. De ez túlságosan könnyű, különösen ha a nagyapa, aki az igazságnak és a kimagyarázkodás kötelezettségének pillanatában megjátssza, hogy ő már nyugdíjba ment, de azért mellesleg hajlandó a bőröndöket cipelni. Ugyan, Sartre, Ön erről túl sokat mondott, és mégsem eleget, és semmiféle nagyapáság nem mentség erre. Sose vagyunk túl ságosan öregek, ha testünkbe kovácsoltuk a forradalmi szenvedélyt. Az igazság az, hogy — aká hány évesek legyünk — akkor válunk öregekké, amikor nem vagyunk hajlandók önkritikát gyakorolni.

Önkritikáról van szó, vagyis a jövőről. Ön elég idős ahhoz, hogy lássa a szocializmust Franciaországban, Sartre. S mi ismerjük Önt: Nem neheztel Ön arra teljesen. Ön, a maga módján nem fog húzódozni a munkától. Nos, nem jobb lenne rögtön kimagyarázkodni, egyszer s mindenkorra véget vetve a marxizmusról és kommunizmusról szóló hazug lemezeknek? Vegyünk egy példát. A *Dialektikus ész kritikájá*-ban olvassuk a „külső-kondicionálásról”, (érthetőbben kifejezve: az embernek robottá válásáról) szóló elemzés közepén: „A hatalmak bürokratizálódásának történelmi körülményei természetesen a történelmi folyamatban és az időbeli összeesésen keresztül határozódnak meg. Ez nem a mi témánk. Az, ami mégis a dialektikát illeti, az időbelivé válás szempontjából, néhány szóval talán így fejezhető ki: amikor az állam elnyomószerv egy osztálykonfliktusoktól szagatott társadalomban, a bürokrácia állandó veszély a hatalom birtokosa számára, könnyebben elkerülhető, mint egy alakulóban levő szocialista társadalomban.”³³

Ismert nóta, a „búzló baloldal” nótája. Ha így gondolkodunk, akkor a kapitalizmust és a szocializmust egyaránt elvetjük és tényleg nem marad más hátra, mint a nagyapák „alapvető” tehetetlensége. Ámde a szovjet valóságnak egy figyelmes szemlélője 1954-ben, a Szovjetunióból való visszatérése után, a következőket jelentette ki egy újságírónak, aki megkérdezte tőle, vajon nem fenyegeti-e az embert odaát az, hogy robottá alakul: „Abszurdum. Ellenkezőleg: az ember ott állandó feszültségben él. Mondhatom önöknek, hogy saját élete és a társadalmi élet állandó és egymással összhangban levő fejlődésének érzése tölti el. Minden vonatkozásban kiépített verseny szellemében él. Igen, a szovjet társadalom minden szintjén a verseny uralkodik. Igen gyakran mondták nekem a szovjet emberek: „az egyenlőség számunkra azt jelenti, hogy mindannyiunknak megvan a lehetőségünk, hogy eljussunk bármelyik társadalmi tiszts gre”. Az egyenlőség náluk nem valami nivellálódás, ahol mindenki egyenlő mindenkivel. Ellenkezőleg: hierarchia, amely spontán termelődik a munka és az érdem folytán.”

És a kérdésre: mi a verseny rugója? Mi helyettesíti azt, amit a mi társadalmunkban érdeknek vagy pénznek nevezünk? — ez a megfigyelő így válaszolt: „Azt hiszem . . . gondolom, ez a büszkeség. Igen, büszkeség, egészséges büszkeség, azaz az egyén különös érdeke és a közösség érdeke, az egyén szemében elválaszthatatlanok. Összeforrottak. Az egyén érdeke és a közösség érdeke egy és ugyanaz.”³⁷

Tei át semmi robot, semmi külső kondicionálás, éppen ellenkezőleg egy hierarchia, amely spontán teremődik a munka s érdem által. Semmiféle bürokratikus konstitúció, ami a csoportlétből fakadna, — ehelyett az egyén és csoport érdekeinek egybeesése. — Dehát ki is volt a szovjet valóság e figyelmes szemlélője 1954-ben? — Ön már ráismert, Sartre, ez Ön volt. Nos, hát? ha a baloldal így halad, ha eljut addig, hogy a kommunistaellenességből így megváltoztatja a véleményét, vajon nem fogja-e magához vonzani a fiakat? Miért kellett hát mindent úgy meghamisítani a *Dialektikus ész kritikájá*-ban, ami a marxizmust és kommunizmust érinti? Miért kellett meghamisítani azt a fontos Engels-idézetet, amiről már másutt is írtunk?³⁸ Vagy miért kellett Naville cáfolatát

³⁶ 627. o.

³⁷ La Nouvelle Critique 59. sz. 1954. november. 20—21.

³⁸ Vö. La pensée 92. sz. 48. o. — Az idézet a *Dialektikus ész kritikájá*-ban. 124. o.

a dialektikus materializmus cáfolatának feltüntetni? Miért kellett ezeket az öreg politika-
valótlanságokat a Népfrontról vagy az 1956-os magyarországi eseményekről újból
mint axiómákat megismételni? Miért ragaszkodik oly makacsul agyréméhez a filozófiai
és politikai harmadikutassághoz?

Ezt kellene az „ifjú ismeretleneknek” kifejtetni: Bizony, ez vezetett minket az
1960-as Franciaországhoz, amelyben egy De Gaulle kijelenthette: az állam én vagyok,
igen, az a vad és abszurd elgondolás vezetett ide, amelyik olyan marxizmust akart
találni, amely egyúttal spiritualizmus is, olyan forradalmi pártot, amely egyúttal értel-
miségi klub is, olyan szocializmust, amely egyidejűleg Thelemaj apátság is — mert
ez az elgondolás engedte meg a nagytökének, hogy a tömegek egy részét semlegesítse
és rést vágjon közéjük. Ezt kellene az „ifjú ismeretleneknek” kifejtetni, hogy a csődbe
jutott vénség nem más, mint az új baloldal és a harmadik erő, vagyis a demokratikus
és szocialista mozgalomnak az a hamis és kártékony eszméje, amely elveti a munkás-
osztály vezető szerepét, sőt magát a munkásosztályt is; az az eszme, amelynek a mar-
xizmus egzisztencialista revíziója csak ideológiai kiegészítője.

Ebben vajon nem találna-e elegendő anyagot Sartre egy érdekes *Egzisztencialista
ész kritikájához?*

Lucien Sève

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

A marxista történelem-elmélet alapvetése

(Marx—Engels Művei 3. köt.)

A társadalmi csoportok szociális helyzetének és az ezt tükröző tudat történetének tudományos analízise feltárja, hogy az ember, gondolatfejlődésének kezdetén még csak a közvetlen természet-viszonyokat tükrözi vissza, de öntudatra emelkedésének egy későbbi, új fokán államot, jogot, vallást és filozófiát teremt magának. Olyan ideológiát hoz létre, amely a viszonyokat eltorzítva hamis genézist és struktúrát reflektál az ember számára. Mint Marx mondja: „Az emberek eddig mindig hamis képzeteket alkottak saját magukról, arról amik, vagy amiknek lenniük kellene. Viszonyaikat Istenről, a normálemberrel stb. alkotott képzeleik szerint rendezték be.”¹ S ezek a torz képek, saját teremtményeik túlnőttek az emberen, annak erején és hatalmán, megalázták, földre kényszerítették az embert. A valóságos viszonyok e reciprok ideológiája racionalitásánál fogva a legnagyobb eszmei hatalomra Hegel és a hegelianusok filozófiájában tett szert.

A társadalom szellemtörténeti felfogása minden magyarázatának alapjává az absztrakt fogalmat, a gondolatot teszi, mint egyetlen aktív és teremtő tényezőt a világfolyamatban. Az ilyen alapokon általánossá tett világszellemet Hegel objektiválja ugyan, de módszerének idealizmusa, rendszerének erőszakos zártsága szinte készen nyújtja epigonjai számára a szubjektív idealizmus irányába való eltolódás lehetőségét. E filozófia, bármennyire is a kritikai-forradalmiság álarcát ölti, alaptalanul lebeg ég és föld között, mert nincs eleven kapcsolatban korának gazdasági és politikai viszonyaival. Az ifjú-hegelianusok szerint a szellem öntökéletesedése hozza létre a változás legnagyobb fegyverét, a kritikát; valójában azonban az ily módon fellázadt tudat absztrakt, természetlen bölcselkedésen kívül mást létrehozni nem képes.

Az idealista történetfelfogás általános uralmát olyanok látszottak megingatni, akik a természetmagyarázatban a materialista talajon álltak. A Feuerbachi történelem-felfogás azonban, részleteiben bármennyire is eltér és szemben áll az ifjú hegelianusok idealizmusával, végeredményben mégis az elvont, a talajtalan ember erkölcsi öntökéletesedéséhez, a társadalomnak tudat-tényező magyarázatához vezet. Feuerbach „az embereket nem az adott társadalmi összefüggésükben fogja fel, nem meglévő életfeltételei között, amelyek azzá tették őket, amik, ezért sohasem jut el a valóban létező, tevékeny emberekhez, hanem megáll „az ember” elvontságánál...” Innen csak egy lépés „az igazi szocializmus”, amely a kommunizmust örök eszménynek képzelte el, amelyhez hozzá kell igazítani az ember valóságát. Így „az igazi szocializmus a fennálló viszonyok és a kommunizmus kompromisszumos közvetítőjeként lépett fel.”

A XIX. század közepéig minden társadalmi gondolat ilyen keretek fogságában gyötrődött és még a legpozitívabb materialista irányzat is ilyen vagy olyan formában, de szellemi képződményként fogta fel a társadalmat a természet anyagi realitásával szemben. A múlt századbeli kapitalizmus viharos fejlődése azonban önönmagában új erőket hozott létre: a proletármozgalmat és a tudomány nagyarányú kiteljesedését, amelyek következményeikben saját alapjuk ellen támadtak. Ennek szükségzerűsége és történelmi megvalósulását fogták fel személyes világnézeti fejlődésük fokozatos folyamatában Marx és Engels, és ennek a fejlődésnek első útszakasza a hegeli objektív szellemvilágtól a Feuerbachi elvont emberig vezetett. Feuerbach azonban ennek a fejlődésnek nem végeélja volt, hanem csak közbeeső állomása, amely segít megszabadulni a kezdeti eszmélések hamis ideológiai ballasztjaitól. A továbbhaladás

¹ Marx—Engels Művei 3. köt. 17. o.

szükséges volt, de lehetőségét nem csupán a feuerbachi materializmus fogyatékoságának felismerése teremti meg, hanem az a politikai tevékenység és ökonómiai vizsgálódás, amelyet a 40-es évek elején Marx és Engels végeznek. Bár Hegel és Feuerbach igen sokat nyújtanak módszertanilag és elméletileg, racionálisan és empirikusan, történetileg és természetszemléletben, a dolgok alapját, forrását azonban nem képesek megmutatni, mert osztálykorlátaik, elméletük vagy módszerük meggátolja ezt és gondolkodásukat szofista történelemszemléletté alakítja át.

Marx és Engels elkerülik, vagy helyesebben meghaladják elődeik hibáit és dialektikus materialista történelemfelfogást sikerül létrehozniuk.

Mi tette ezt lehetővé?

Az ipari munkásság gazdasági harcának folyamatában már átesett az első tapasztalatokon és a géprombolástól az egyes tőkés elleni harcban keresztül a chartizmusban már eljutott nemcsak a szervezett fellépésig, hanem a politikai harc kezdeti fokáig is. A proletariátus, amely 1848-ban már világraszóló tetteket fog végrehajtani, most gyűjti a tapasztalatokat és erőket e kiálláshoz. A szervezettség jegyében egymásután jönnek létre a szocialista körök és elméletek. Marx a kapitalizmus és a proletármozgalom fejlődésének tényei és a Rheinische Zeitung-nyújtotta politikai tapasztalatok alapján a nemzetgazdaságtani tanulmányok felé fordul és az állam izolált felfogásától eljut annak osztálydetermináltságához. Nemcsak ahhoz jut el, hogy az állam és a jog nem az egyetemes emberi érdekeket képviseli, de felismeri azt is, hogy a magántulajdon birtoklása milyen hatalmat ad az uralkodó osztály kezébe, akaratának erőszakos végrehajtásához. A különérdekek összeütközése pedig olyan harchoz vezet az osztályokat, hol a személyiségükön túlmenően tudatuk tömegméretekben meghatározott. E determináció jellege pedig a tulajdon birtoklásában elfoglalt értékrendszerből következik. Az emberek gondolatát minden korban vagyoni helyzetük szabta meg és nem fordítva. „Ha már most a történelmi folyamat felfogásában az uralkodó osztály gondolatait elvonatkoztatjuk magától az uralkodó osztálytól, ha önállósítjuk őket, ha megállunk ott, hogy egy korszakban ezek meg ezek a gondolatok uralkodtak, anélkül, hogy törődnénk e gondolatok termelésének feltételeivel és termelőikkel, ha tehát mellőzzük a gondolatok alapjául szolgáló egyéneket és világállapotokat, akkor pl. azt mondhatjuk, hogy abban a korban, amikor az arisztokrácia uralkodott, a becsület, a hűség stb. fogalmi, a burzsoázia uralma alatt pedig a sza-

badság, egyenlőség stb. fogalmi uralkodtak.”²

A gondolat, a tudat és a felépítmény forrása és meghatározója az, ami Marx érdeklődésének homlokterében állt. A probléma megoldásának programszerű alapját a „Tézisek Feuerbachról” című vázlat tartalmazza, amely szerint minden társadalmi tevékenység elsősorban gyakorlati és nem csak elméleti viszony. Engels az angol gyáripari viszonyok szociológikus felmérésén keresztül hasonló eredményekre jut. A két harcos társ szorosabb kapcsolatokra lép és együttes munkát fejtenek ki a német, a belga, a francia és az angol szocialista mozgalmakban. Hamarosan rájönnek e csoportok cél és eszközfelfogásainak spekulatív, irreális jellegére és ezek forrását a feuerbachi humanizmusban és az ifjú hegelianusok gondolatkritikájában találják meg. Felismerik, hogy ezen illúziók felszámolása nélkül a proletárontudatosodás nem vezethet gyakorlati eredményekre.

A német ideológia Marx és Engels közös erőfeszítéseinek eredménye, amely nemcsak koruk ideológiájának kritikai felszámolását jelenti, hanem a történelmi materializmus pozitív kifejtését is. A marxista társadalomszemlélet ezen alapvetése azért is jelentős, mert a hegeli felfogással szembeni állásfoglalás mind tartalomban, mind frazeológiában itt mutatkozik meg a legszemléletesebben.

A mű Magyarországon először 1952-ben jelent meg, erősen lerövidített terjedelemben. A mostani kiadás 600 oldalon közreadja Marx és Engels 1845—46-os munkásságának teljes anyagát átirásaikkal, betoldásaikkal és jegyzeteikkel egyetemben. Így a magyar olvasó előtt eddig ismeretlen részek tárulnak fel, megmutatva a marxizmus keletkezésének ideológiai körülményeit és a történelmi materializmus alaptételeinek első megközelítését, megfogalmazását.

A történelem materialista megközelítésének előfeltétele, hogy a társadalmat a természet-történet szerves részeként fogjuk fel, mint valamely egységnek elválaszthatatlan oldalát. A természet és társadalom nem mint az anyag és szellem szembenállása jelenik meg, hanem az anyagi világ egységes folyamataként, amelyben a társadalom egy magasabbrendű anyagi-mozgásformát képvisel.

Marx és Engels az elidegenedett szellem származékos és függő szerepét mutatják be, feltárva, hogy a történelem szellemi irányzatai mindig az adott kor gazdasági és érintkezési viszonyainak kifejeződései. Az emberek tudatát, gondolkodását érint-

²I. m. 46. o.

kezési (termelési) módjuk határozza meg, a termelésnek az a folyamata, amelyben részt vesznek. A pekulatív ideológia az ember lényegét keresheti a tudatban, a valóságban, vagy amiben akarja, az emberek „maguk akkor kezdik magukat az állatoktól megkülönböztetni, amikor t e r m e l n i kezdik létfenntartási eszközeiket.”³ Ezzel az ember közvetve anyagi életét termeli. A tudatot meghatározó emberi lét így nem más, mint az érintkezési viszonyok és a természetfeletti uralom színvonalában kifejeződő állapot, melyben az adott nemzedék léte a készen talált termelési, érintkezési és gondolati szituáció és a hozzávaló viszony alakjában válik realitássá. Ez jelenti azt az anyagi alapot, amelyből Marx levezeti a társadalmat, a társadalom tudatát, amely nála nem racionális és örök normák felé haladó, hanem relatív önállóságában is a gazdasági viszonyoktól függő és vele páralel folyamat. A tudat elszakíthatatlan az anyagi és érintkezési viszonyok termelésének folyamatától, mert kölcsönösen át meg átszövik egymást, és meghatározott aspektusból differenciálatlan egységként jelentkeznek. Adódik ez abból, hogy a tudat, a termelők érintkezésének, egymáshoz viszonyulásának terméke.

Marx a tudatot már nem általában és nem egyénileg vizsgálja, hanem társadalmilag. Nem az egyénből, annak gondolkodásából származtatja a társadalmat, hanem a társadalom konkrét relációiból vezeti le az embert. Az egyén ily módon válik társadalmi viszonyra, mert a személyiség tevékenységének tartalmát és funkcióját életszituációjának tartalmától és jellegétől teszi függővé. A tudat determinizmusa körül folyó vita mai résztvevői alaptételeket tekintve gazdagon meríthetnek a műidevonatkozó részeiből.

A munka és az ideológiai viszonyok, a felépítmény elidegenedését csak forradalom útján lehet megszüntetni, de ez gyakorlati és proletárforradalom kell, hogy legyen. Csak az ilyen politikai mozgalom képes egyetemes társadalmi érdekeket képviselni a tulajdon fejlődésének jelenlegi fokán, mint osztály, de egyben mint népmozgalom is. Csakis egy gyakorlati és nemcsak ideológiai mozgalom képes az érintkezési viszonyok életképtelenségét, az eddigi uralgó osztály akaratát megtestesítő államot és az összes osztályt megsemmisíteni. De „... a forradalom nemcsak azért szükséges, mert az u r a l k ó osztályt nem lehet más módon megdönteni, hanem azért is, mert a m e g d ö n t ő osztály csak forradalomban juthat el odáig, hogy lerázza nyakáról a múlt egész szennyét és képessé

válják a társadalom új megalapozására.” Az emberi tudat minőségi átalakulása nélkül nincs új társadalom, de ezen átváltozás nem a tudat önfelismeréséből adódik, hanem a történelmi gyakorlatnak a forradalomban történő viharos erejű sűrűsödéséből. Az anyagi és érintkezési viszonyok olyan gyors változásából, amely az embereket rövid idő alatt évszázadok tapasztalatával vérteti fel.

A forradalmat vezető osztálynak elsősorban a politikai hatalmat kell megragadnia, mert az államon keresztül tudja akaratát egyetemes-nemzeti akarattá tenni. E műben már érett formában jelentkezik a proletariátus vezető szerepéről vallott gondolat, amely korábban is kifejezést nyert egyszerűbb formában Marxnak „A hegeli jogfilozófia bírálata” és az „Ökonómiafilozófiai kéziratok” című írásában. Itt már szervessé teszi azt a kapcsolatot, ami a proletariátus, a magántulajdon és az érintkezési viszonyok válsága, illetve az elkövetkezendő forradalom között van.

Nagyon plasztikusan jelentkezik a kapitalizmus, a magántulajdon bukásának szükségességére a Marx és Engels által végzett történelmi analízisből, amely feltárja a társadalmi haladás törvényszerű jellegét. A társadalmi állapot és változás törvényei objektív jellegének marxi bemutatása időtálló érvénnyel adhat választ ma is az ekörül folyó vitákra. Marx és Engels nem általában az embertől, annak tudatától és akaratától tartják függetlennek a törvényt, hanem az önkénytől. Az anyagi és érintkezési viszonyokat az emberek termelik. Nem az egyének, hanem a társadalomba szerveződött ember, mint az egyetemes érdekeket képviselő osztály.

„A kommunizmus abban különbözik minden eddigi mozgalomtól, hogy felforgatja valamennyi termelési és érintkezési viszony alapzatát és első ízben kezeli az összes természetadta előfeltételeket tudatosan az eddigi emberek teremtményeiként, lehántja róluk a természetadta jellegüket és aláveti őket az egyesült egyének hatalmának.”⁴

Ugyanakkor lejjebb hozzát teszi, hogy a korábbi társadalmak viszonyai, mint termékek, nem voltak alkotóik számára szervezettek, idegenek. Az öntevékenység alapján teremtett viszonyok csak később válnak a haladás béklyóivá. Más szóval az ember tudatosan hozza létre az újat, ha nem is tudja, hogy ez össz folyamatában hová vezet és esetleg el is idegenedhet tőle. Az anyagi viszonyok minden meghatározó szerepe ellenére a tudattevékenység közvetítő szerepe, visszahatása nélkül a társadal-

³I. m. 23. o.

⁴I. m. 66. o.

mi fejlődés lehetetlen. A dialektikus kölcsönhatásnak ez a feltárása a prioritáson belül, ez adja a marxi történelemszemlélet sokoldalúságát és életerejét.

Marx és Engels analízisük során nem előre kitervelt sémát igyekeztek ráhúzni a történelemre, hanem magából a történelemből, annak tényeiből és folyamatából fejtették ki a társadalom törvényeit, materialista és dialektikus természetét. Anti-dogmatikus felfogásukra a legjobb példa az, amikor alaptételükké teszik, hogy minden társadalmi összeütközés, bázisa a termelőerő és az érintkezési viszonyok ellentmondásossága, de egyben kijelentik, hogy ezen konfliktus egy adott országban történő lefolyásához nem szükséges, hogy az ellentmondás ugyanitt éleződjék ki, mert az érintkezés nemzetközi jellege a diffúzió lehetőségét teremti meg. A mű gondolatainak nagyszerűségét mutatja, hogy egy-egy rövidebb megjegyzés is milyen nagy gyakorlati jelentőségre tett szert a proletármozgalom későbbi történetében.

A tételek időállóságának módszertani alapját a történelmi szemlélet érvényesítése adja meg. Felfogásukban a társadalmi jelenségek nem örökérvényűek és nem izoláltak. Vizsgálatuk folyamán az állandó változást és kölcsönhatást nem tévesztik szem elől, náluk mindennek, legyen az termelőerő, érintkezési viszony, ideológia, magántulajdon, jog vagy állam, genézise és története van. Hegellel szemben azonban itt nem a gondolatnak, hanem az anyagnak, az anyagi viszonyoknak van elsősorban története. Míg a hegelianusoknál minden a tiszta gondolat területén játszódik le, náluk a történés az anyagi realitás változata. Ez egyáltalán nem mond ellent annak, hogy „minden emberi történelem előfeltétele az eleven emberi egyén létezése”, mert a marxizmus az embert a társadalom anyagi viszonyai megtestesüléseként fogja fel.

A szellemtörténettel és a különböző szociálpszichológiai magyarázatokkal így kerül szembe a tudományos társadalomfelfogás, ami nem a spekuláción nyugszik, ha-

nem a gyakorlat tényein keresztül egy világnézetbe fűzi össze az objektumot és a tevékeny oldalt, a szellemet, oly módon, hogy a társadalom a természettörténés egyenes következményeként áll előttünk. Ilyen aspektusban nincs ellentmondás és érték differenciáció a természet és a társadalom között, nincs ellentmondás az ideológia és a valóság között.

Az új forradalmi mozgalom eredményeként létrejövő új társadalmi rend megszünteti az ideológiát a német filozófia értelmében és a munkát a kényszer értelmében. Ez a kettő szorosan összefügg egymással és a tulajdon formáival. Nem ésszerű belátás, a gondolatkritika, hanem a történelem szükségzerű folyamata és annak tudatosítása vezet el az egyéniség olyan kibontakozásához, hol a munkamegosztás kényszerét felváltja annak önkéntessége. Ez az állapot, a kommunizmus nem eszme, nem ösztön, hanem Marx kifejezésével élve, eleven gyakorlat.

A német ideológia, a filozófiai múlttal való leszámolás szerepét tölti be, az eddigi gazdasági tanulmányok nagyszerű alkalmazását jelenti a politikai mozgalomra és viszont. Bár a mű stílusa annak kézirat-jellegénél, rövid, a mai olvasó számára szinte érthetetlen replikáinál fogva nagyon nehézkes, mégis érdemes erőfeszítéseket áldozni feldolgozására. A tanulmányozás hasznát elsősorban az adja meg, hogy a mű olyan határon áll, amely Marx és Engels történelmi nézeteit tekintve elválasztja egymástól az útkeresés és az érett kifejtés korszakát, s mint választóvonal az ideológia bírálatán keresztül bemutatja az idevezető utat, de pozitív kifejtésben egyúttal megmutatja a jövőt is, a marxizmus érett korát is. Ezzel nem akarjuk azt mondani, hogy a műben a jövőt tekintve is minden benne van, de programszerűen és lakonikusan tartalmazza mindazt a társadalomról, amit Marx és Engels életük során részleteiben is kifejtettek és bizonyítottak. Egysszóval ez a mű volt a marxista történelemfelfogás alapvetése.

Balogh József

FOLYÓIRAT ISMERTETÉSEK KOMMUNYISZT 1961. 3. SZÁM

G. Kurszanov, M. Rozentál: A mai burzsoá esztétika néhány irányzata

1960 őszén zajlott le a negyedik nemzetközi esztétikai kongresszus. 20 ország esztétái és művészei vitatták itt meg az esztétika tudományának jelenlegi helyzetét és problémáit. A kongresszuson első ízben vettek részt a szovjet esztétika képviselői.

Az üléseken csakhamar nyilvánvalóvá váltak a nézeteltérések a burzsoá esztétika képviselői között is. Progresszív, demok-

ratikus, a kritikai realizmus igenlésének talaján álló csoportok mellett a marxizmus nyílt és leplezett ellenségei léptek fel különböző eklektikus, pesszimista, reakciós esztétikai nézetekkel.

A reakciós burzsoá esztétikát két tendencia jellemzi leginkább: a pozitívizmus különböző válfajainak alkalmazása a művészetre és pszichológiai elméletek, leginkább

a freudizmus kiterjesztése, ezzel kapcsolatban misztikus-vallásos nézetek behatolása az esztétika területére.

A cikk mindkét tendenciát szemlélteti a kongresszuson elhangzott beszámolók néhány gondolatának ismertetésével. Bírálja az absztrakcionizmus védelmezőit, felsorolva és megcáfolva a kongresszuson elhangzott, az absztrakcionizmust a művészet reneszánszaként, a klasszikus művészi normák és kategóriák nagy tagadásaként feltüntető nézeteket.

A beszámolók egy része a művészet jövőjének, a további fejlődés törvényszerűségeinek problémájával foglalkozott. A burzsoá esztéták legnagyobb részét e kérdések felvetésénél és megoldásánál a művészet és az élet, a társadalmi gyakorlat kapcsolatának tagadása, vagy teljes megkerülése jellemzi. A művészet aranykora elmúlt, a művészet elérte a meghaladta fejlődésének elérhető csúcát — ez a pesszimizmus jellemző a burzsoá esztétikára a művészet jövőjét illetően. Még az olyan — szinte kivétel-számba menő — törekvésekre is pesszimizmus jellemző, amelyek megpróbálják, legalábbis a technikai fejlődés hatását elismerve, a művészet sorsát a társadalmi élet

egyres jelenségeivel kapcsolatba hozni. A technikai fejlődés biztosítja anyagilag az ember jövőjét, és ez a biztonságosabb jövő megnöveli a művészetek iránti szükségletet, de ezt a múltban felhalmozódott művészi értékek fogják kielégíteni és nem a művészet további fejlődése — fejtegeti nagyon jellemzően az olasz küldöttség egyik neves tagja.

A népi demokratikus és a szovjet küldöttségek szót emeltek az ilyen reakciós törekvések ellen. A társadalmi fejlődés alapján bebizonyították a művészet fejlődésének szükségességét, beszéltek a szocialista realizmus erejéről és visszavertek minden támadást, amely a szovjet esztétikát egyoldalú és a szocialista realizmuson kívül minden más művészi áramlatot lebecsülő irányzatnak igyekezett feltüntetni.

A cikk végén a szerzők levonják a kongresszus tanulságait és felsorolják azokat a hiányosságokat is, amelyek a szovjet esztétikára ma még jellemzőek: mindenekelőtt a mai burzsoá esztétikai irányzatok nem elég alapos ismeretére, s ennek következtében nem elég mélyreható bírálatára hívják fel a figyelmet.

VOPROSI FILOSZOFIA 1961. 1. SZÁM

I. K. Pantin: A pozitivizmus kritikája az orosz materialista filozófiában

(A XIX. sz. 40-es éveitől a 80-as évekig)

Cikke bevezető részében a szerző a pozitivizmus térhódításának okaival foglalkozik. Az 1848-as forradalmak után rendkívül meggyorsult a kapitalizmus fejlődése Európában, fellendült a gazdasági élet, virágzásnak indultak a természettudományok és nyomukban széles körben elterjedt a természettudományi materializmus. Érthető, hogy a természetkutatók között, akik leplezetlen ellenszenvvel viseltettek a következetes materializmussal szemben és gögösen lenézték a régebbi filozófia — különösen a klasszikus német filozófia — hagyományait, kedvező fogadtatásra talált a pozitivizmus; hiszen igazolta ingadozásait, az elmélet rangjára emelte a filozófiával kapcsolatos előítéleteiket, megerősítette az eklekticizmust világnézetükben. A pozitivizmus fejlődésének második szakasza az 1880-as években kezdődött, az empirio-kriticizmus létrejöttével.

Ezután a szerző rámutat a szovjet filozófiatörténet bizonyos hiányosságaira a címben meghatározott korszak orosz filozófiájának értékelésével kapcsolatban. Rozental és mások nem mint kezdettől materialista szemléletű gondolkodót elemzik

Csernisevszkijt, nem tanulmányozzák a materializmus és pozitivizmus kölcsönhatásait az adott időszakban, nem mutatják meg szemléletesen a narodnyik demokrácia két nemzedékének különbözőségét, — pedig csak ez ad lehetőséget arra, hogy kellőképpen értékelhessük Csernisevszkij elméleti mélységét és nézeteinek egységét.

A pozitivizmusra vonatkozó első hírek az 1840-es évek közepén jutottak el Oroszországba, ahol ekkorra már szilárd materialista tradíciók alakultak ki. Herzen, Belinszkij és Ogarjov számára világos volt, hogy Comte pozitivizmusa azáltal, hogy tagad minden korábbi filozófiai hagyományt, hogy visszatér a Hegel előtti metafizikus gondolkodásmódhoz, hátrafelé tett lépést jelent; egy már túlhaladott szempontot képvisel. A pozitivizmus elleni harc első jelentős szakasza Csernisevszkij és Antonovics Lavrov ellen folytatott polémiaja volt a XIX. sz. 60-as éveiben. Noha Lavrov ekkor még nem volt Comte követője, „antimetafizikus” filozófiája tartalmazta a pozitivizmus valamennyi ismertetőjegyét, és benne kezdettől fogva párhuzamosan fejlesztette ki az antiteologikus és anti-

materialista tendenciákat. Csernisevszkij az „Antropológiai elv a filozófiában” c. művében elsőnek mutatott rá a materializmus és Lavrov eklektikus pozitívizmusának különbözőségére, de bízott abban, hogy Lavrov idővel eljuthat a következetes materializmusig. Kétségtelen, hogy Lavrov felül akart emelkedni az idealizmuson, de nem tudott, mert nem a materializmus, hanem Kant álláspontjáról bírálta és az anyag fogalmát csupán logikai kreációnak tartotta, amely nem rendelkezik semmiféle reális tartalommal. Antonovics „A jelenkori filozófusok két típusa” c. cikkében mindekelőtt a meghatározott filozófiai álláspont hiánya és az ellentétes filozófiai elvek eklektikus „összebékítése” miatt bírálta Lavrovot és minden egyes ponton szembeállította Lavrov koncepciójával a következő materialista ismeretelméletet. Lavrov szubjektivistá ismeretelméleti frázisaival szemben az objektív valóság tudatunkban való tükröződésének elméletét hirdette és elvetette a gondolkodás törvényeinek a priori értelmezését. Természetesen, az orosz forradalmi demokraták materializmusában a „Kortárs” irányzatán kívül más áramlatok és árnyalatok is voltak. Ezek képviselői közül elsősorban Piszarjevot kell kiemelni.

A következő periódusban, az 1870-es években azonban meggyengült a materialista irány hatása az orosz demokratikus publicisztikában. A régebbi materialisták közül Antonovics — megfosztva Csernisevszkij eszmei irányításától — szubjektív szándéka ellenére ekkor már nem volt képes megvédeni és tovább fejleszteni mesterének nézeteit és időnként komoly hibákat követett el. Az orosz demokratikus irodalom agnosztikus és idealisztikus tendenciáit tovább erősítette az a „kritikai” hadjárat amely a XIX. sz. 70-es éveiben Nyugat-Európában indult meg a materializmus ellen. Az empiriokriticismus képviselői Kanttól átpártoltak Hume-hoz és Berkeley-hez. Leszevics pl. eleinte még elismerte objektív dolgok létezését az ember érzékelésén kívül, bár a fiziológia adatainak idealista eltorzítása alapján tagadta a „naív realizmusnak” (a materializmusnak) azt a tételt, hogy a külső valóság az oka és forrása az érzékelésnek. Egy későbbi munkájában azonban már eljutott az objektív valóság tagadásáig — a szubjektív idealizmusig. Mihajlovszkij nézeteire legelőször a szociológiai kérdésekkel kapcsolatban derült fény. Mint az 1869-ben megjelent „Mi a haladás?” c. munkájából kitűnik, a pozitívizmus számára a „szubjektív szociológiai módszer” sajátos filozófiai indoklásául szolgált. Egy 1873-ban megjelent cikkében teljes mértékben visszautasította a tükröző-

dés elméletét, leszámolt a „magánvaló dologgal” (valójában az objektív valósággal), „fantom”-nak nevezte a természetről szerzett ismereteinket. Mint másutt írta, az igazság fogalma „az ember megismerési igényeinek kielégítésére szolgál”. Nézeteinek szubjektivistá tendenciája azonban mindinkább előtérbe került, nemhiába hasonlította cikke végén „a tudományos kutatás legmagasabbrendű típusát”, vagyis a legáltalánosabb fogalmakat és kategóriákat „hiteljegyek”-hez, amelyek pusztán feltételes értékkel bírnak.

Mint Lenin többször hangsúlyozta: „Csernisevszkij volt az egyetlen igazán nagy orosz író, aki az 50-es évektől kezdve egészen 1888-ig képes volt megmaradni az egységes filozófiai materializmus szintjén, és aki el tudta háritani az újkantisták, a pozitivisták, a machisták és egyéb zavarosfejű emberek szárnalmas ostobaságait.” Igen lényeges, hogy Csernisevszkijnél a pozitívizmus korábbi bírálataihoz képest fontos új mozzanat jelent meg: utalt a pozitivistá ismeretelmélet kapcsolására az agnoszticizmussal és megállapította, hogy azok a természetkutatók, akik magukat egy „mindent átfogó elmélet építőinek” képzelték, lényegében nem haladták túl Feuerbachot, sőt sok kérdésben mélyen alatta állnak. Csernisevszkij szem előtt tartotta azt a körülményt, hogy a pozitívizmus szükségszerűen elvezet a természettudományok materializmusának kantista és humeista kritikájához, ami azt jelenti, hogy a tudomány és természettudomány köteles megtagadni az objektív realitás létébe vetett „metafizikus” hitet és a tapasztalatot tenni a tudomány és a filozófia közös alapjává. Megjegyezte, hogy az agnoszticizmus és a nyílt idealizmus egyaránt fellép a materializmus ellen: „a különbség itt a fokozatban és a következetességben van, nem az elvben.” Az ismeretelméletéről szólva Csernisevszkij hangsúlyozta hogy elsősorban a filozófia területe, s éppen a világ megismerése, ismereteink hitelességének kérdése az, amely a filozófusokat két táborra: a materialisták és az idealisták táborára osztja. A szerző nagy fontosságot tulajdonít az emberi ismeretek viszonylagosságáról szóló tétel elemzésének. Csernisevszkij nem ismerte fel az ismereteink történelmi megalapozottságáról szóló tételt, de tisztán látta ismereteink antropológiai határait. Ismereteink viszonylagosságának elismerése azonban nem vezette el a materialista Csernisevszkijt az agnoszticizmushoz és a relativizmushoz. Noha nem tárta fel teljes mélységben az abszolút és viszonylagos igazság dialektikáját, helyesen látta, hogy az emberi ismeretek relatív volta összekap-

csolható az objektív és abszolút igazságok elismerésével, és hogy minden relatív ismeretben megvan az abszolút és objektív igazság mozzanata. Jellemző viszont, hogy az „ismeretek kiszélesítésének” a terminusát használta, ez ugyanis kizárja az ellentmondást és a tagadást. Lényeges dolog, hogy Csernisevszkij igen fontos szerepet tulajdonított a gyakorlatnak. Ezt a szempontot később a természetkutatók illuzionizmusának leleplezése és diszkreditálása érdekében használta fel, s leszögezte, hogy

az idealizmus kibékíthetetlen ellentmondásban van a gyakorlattal. Figyelembe véve továbbá azt is, hogy Csernisevszkij Kantot — helyesen — nem realizmusáért, hanem agnoszticizmusáért és szubjektivizmusáért bírálta, megérthetjük, miért nevezte őt Lenin olyan gondolkodónak, aki ebben a kérdésben „egészen Engels szintjén állt” és aki az újkantizmussal, pozitívizmussal és machizmussal vívott harcban a marxizmus szövetségese volt.

VOPROSI FILOSZOFII 1961. 2. SZÁM

I. T. Frolov: A biológiai rendszerek modellezésének ismeretelméleti problémái

A modellezés — igen általánosan megfogalmazva — reálisan létező (természeti) rendszerek anyagi vagy gondolati imitációja olyan analógiák (modellek) konstruálása útján, mely analógiák rekonstruálják az adott rendszer funkcionálásának és organizációjának alapelveit. A modelleknek két alaptípusa van: 1. materiális (dologi és ebben az értelemben fizikai) 2. eszmei (logikai, matematikai stb.) modellek. Az anyagi modell különbözősége az eredetitől igen nyilvánvaló, legalább is a gyakorlati kutatómunka szempontjából. Az analogizálás nem azonos a modellezéssel. Az utóbbiról csak az esetben beszélünk, ha az analógiáknak kutatási céljaik vannak. Vagyis a modelleknek mindig heurisztikus jellege van, tehát a vizsgálandó objektum heurisztikus helyettesítője.

Mindebből következik, hogy a modell az elmélet megfogalmazásának csak eszköze. Minden modell a megismerés tárgyát alkotó jelenségek meghatározott fokú leegyszerűsítése. Ez önmagában a törvényre is igaz, azonban az egyszerűsítés szintjei különbözőek. A törvény számára az egyszerűsítés színvonalát a vizsgálandó tárggyal való adekvátsága határozza meg. A modellenél a megbízhatóság kritériuma nem az adekvátság, ami viszont nem azt jelenti, hogy a nem-adekvátság határai a végtelenben vannak. A modell és az objektum között csak feltételes megfelelésnek kell lennie. Éppen ezért a modellek a modellezés tárgyának magyarázatát az elmélettől eltérően nem adják közvetlenül. Bizonyos feltételes magyarázatot azonban tartalmaznak és ezek az adekvát jellegű elméleti következtetések számára jelentős heurisztikus értékkel bírnak.

Az anyagi modellek a technikában az eredetivel adekvátak lehetnek, tehát nem feltételes jellegűek is, ha a modell és az objektum különbsége csak mennyiségi és nem minőségi.

A biológiában ez szinte teljesen lehetetlen. A modellek itt is lehetnek mesterségesek és természetesek. (Az utóbbi pl. egy alacsonyabbrendű organizmus). Abból kell kiindulni, hogy a mesterséges előállítás nem kizárólagosan az élő biokémiai szintézisével kapcsolatos, amelyben előállítják az élőre jellemző specifikus szubsztrátumot és annak funkcióit, hanem az élő szempontjából nem specifikus szubsztrátum alapján is lehetséges néhány funkció részleges létrehozása. Ilyenek pl. a kutatási célokat szolgáló kibernetikai konstrukciók.

A modellezés valamely dolog mesterséges előállításának kiindulási pontja és eszköze lehet. Pl. előzetes modellezés segítségével lehetséges, hogy ipari és kísérleti feltételek mellett mesterségesen előállítsuk a fotoszintézist, amely lehetővé teszi az ember számára a napenergia optimális hasznosítását. A modellezés a mesterséges előállítás elméleti-kísérleti alapja. A modellezés segítségével létrejött mesterséges termékek azután maguk is modellekként szolgálhatnak, vagy új modellek alapjai lehetnek. (Pl. a kibernetika visszahatása a biológiára.)

A tudomány fejlődése során kialakult az ún. rendszermodellezés. Az ilyen modellek meghatározott típusú organizmusok, mint rendszerek ábrázolásán, valamint ezek logikai-matematikai kutatásán alapulnak. Ez természetesen a modellezésnek nem egy külön fajtája. A szervezett rendszereket (pl. az organizmusokat) belső összetevőik kölcsönhatásának bizonyos rendezettsége különbözteti meg a kaotikus aggregátumoktól. A rendezettség mértékének különbözősége függ a rendszer szervezeti szintjéről és az „információ mennyisége” fogalmával jelöljük. Az élőlények ún. nyílt rendszereket alkotnak. A nyílt rendszerek állandó cserekapcsolatban vannak környezetükkel, anyagukat és energiájukat tekintve egyaránt, meghatározott

feltételek mellett függenek az időtől, befogadják az időtől nem függő mozgó egyensúlyi állapotot, amelyre éppen az a jellemző, hogy a rendszer tulajdonságai állandóak maradnak, anélkül, hogy a környezettel való kölcsönhatásuk egy pillanatra is megszűnne. Már ezt a mozgó egyensúlyi állapotot pl. egyszerűbb objektumokon is lehet modellezni. Ugyanakkor az organizmus bizonyos mértékben más típusú, mint a nyílt rendszerek általában (fő jellemző vonása a homeosztatisztikus önszabályozás).

Az organikus rendszer összetevőinek kölcsönhatása nem foglalható a mechanikusan értelmezett kauzális egyértelműség fogalmába, mert itt egy sztatikus mozzanat is van. Az élő rendszernek a környe-

zettel való kölcsönhatása az alkalmazkodás valamint a hasznos változások természetes kiválasztódása szabályozásának formájában valósul meg. Ezeknek a változásoknak van bizonyos meghatározatlanságuk s a véletlen események olyan sztatikus halmozását jelentik, ahol is a végeredmény, az alkalmazkodás, csak meghatározott fokú valósínűséggel valósul meg. A biológiai modellezésnél az élő szubsztátum-jellege nem lényeges, a fő-funkcionális alapelveinek mennyiségi és minőségi jellemzője.

A modellezés a biológiában bár csak kisegítő módszer, igen nagy absztrakciós lehetőséget biztosít az elmélet számára, mert lehetővé teszi a folyamatok „tisztá” formában való vizsgálatát.

P. V. Kopnyin: A gondolkodás fogalma és a kibernetika

A kibernetikai vizsgálatok szükségessé teszik a gondolkodás fogalmának konkrétabb meghatározását és ugyanakkor e definíció pontosabbá tételéhez nagyobb lehetőségeket is szolgáltatnak. Amikor a gondolkodást gnoszeológiai szempontból vizsgáljuk, akkor a gondolatot a benne visszatükrözött tárgyhoz való viszonyában elemezzük, és az eszmei és anyagi viszonyáról beszélünk.

A gondolkodás lényegének filozófiai értelmezése számára rendkívül jelentős a gondolkodó szubjektum természetének vizsgálata. Teljesen hibás a szubjektumok az eszmeivel, a szubjektum és objektum kölcsönhatását pedig az eszmei és anyagi viszonyával azonosítani. A megismerés és a gyakorlati tevékenység igazi szubjektuma nem az ember mint individuum, hanem az emberiség saját társadalmi fejlődésének valamely fokán.

A gondolkodás természeti oldala mint az agy tulajdonsága jelentkezik és a pszichikai és fiziológiai kategóriáinak kölcsönviszonyában nyilvánul meg, amely viszony tükrözi a gondolkodás viszonyát az agyhoz. A gondolkodás összefüggése a visszatükrözés képességével általában, amely az anyag minden formájára jellemző, képezi a gondolkodási folyamat modellezésének objektív alapját. A magasabbrendű idegtevékenység modellezése a kibernetikában experimentális kutatás tárgyává tette Lenin logikai előrelátását a visszatükrözés képességének minden anyagra való alkalmazhatóságáról.

A gondolkodás modellezése a materialista dialektika két fundamentális alapelveiből következik: a világ anyagi egységéből, valamint abból, hogy a gondolkodás a minden anyagra jellemző tükrözési képesség fejlődésének legfelsőbb foka. Ugyanakkor

nem kevésbé fontos a gondolkodás minőségi eltérése minden egyéb tükrözési formától. A fizikai modellek segítségével csak abban a mértékben tanulmányozhatjuk a gondolkodást, amennyiben az hasonló más anyagi tulajdonságokhoz.

Nem lehet figyelmen kívül hagyni az élő és holt anyag különbözőségét. De ha feltételezzük is, hogy egy biokémiai laboratóriumban előállítunk egy olyan anyagot, amely teljesen azonos egy idegsejtrel, akkor is feltehetjük a kérdést, képes lesz-e ez az anyag gondolkodni? Határozottan nem kell válaszolnunk, mert a gondolkodás társadalmi termék is és egyetlenegy bármely fejlett biológiai struktúrával rendelkező anyag sem lehet a gyakorlati tevékenység és gondolkodás szubjektuma. A gondolkodás szubjektívítása mindenekelőtt abban van, hogy nem létezik az ember, a szubjektum nélkül. A gondolkodásban sohasem a tárggyal, hanem annak csak képével van dolgunk. Ezért és egy sor más ismert körülmény miatt a gondolkodás az objektív világ szubjektív képe, nem képes a szubjektívítás határain túlmenni abban az értelemben, hogy mindig egy társadalmi emberhez tartozik és csakis az objektív tárgy képét és nem magát az objektív tárgyat hozza létre.

A szubjektumra e tevékenységben mindenekelőtt az aktivitás jellemző, amelyet bizonyít a gondolkodás kategoriális jellege, az ember által készített műszerek és apparátusok felhasználása, a gondolkodási folyamat célszerű jellege stb. A gondolkodás dialektikája olyan, hogy annál inkább jutunk el az objektív igazsághoz, minél aktívabb e folyamatban a szubjektum szerepe s ezért azt mondhatjuk, hogy ismereteink annál objektívebbek tartalmuk szerint, minél szubjektívebbek formájuk szerint.

A „gépi gondolkodás” a szubjektum gyakorlati és elméleti tevékenységének az eredménye. A gépek teljesítménye a fenti értelemben korántsem gondolkodás. A valóságos probléma az, hogy milyen a viszonya ennek a „gépi gondolkodásnak” az igazi emberi gondolkodáshoz. Milyen szerepe van az előbbinek az ember elméleti és gyakorlati tevékenységében? A legfejlettebb elektronikus számológépek sem mások, mint olyan műszerek és eszközök, amelyek meghosszabbítják és erősítik az ember természetes eszközeit, amelyeknek lehetőségei korlátozottak. Az elektronikus gépek specifikuma csak az, hogy azok az emberi agyat hosszabbítják meg, vagyis nem a fizikai, hanem a szellemi munka tökéletesítésének eszközei. Az ember és nem az elektronikus gép gondolkodik. Az ember bizonyos funkciókat átad ezeknek az eszközöknek, amelyeket korábban nélkülük ő maga teljesített. A „gépi gondolkodás” a gondolkodási folyamat fizikai modellje, de mint ismeretes, a modell nem azonos magával a tárggyal. A gépek nem a tárgyak eszmei képeivel dolgoznak, hanem azoknak csak érzéki jeleivel. A gépben az emberi gondolkodás eredményei materializálódnak.

Amikor a számológép mint az ember gyakorlati és gondolkodási tevékenységének terméke elkülönül magától a szubjektumtól, akkor jön létre az az elképzelés, hogy a gép maga cselekszik és gondolkodik. A gépben az ember megelőző elméleti tevékenységének eredményeit találjuk eltárgyasított formában. Mindez magának a „gépi gondolkodásnak” bizonyos az embertől független relatív önállóságot ad és a gép a megadott séma és cél alapján képes önálló feladatokat elvégzésére.

A mai gondolkodás egyre inkább eltávolodik az érzéki konkrétságtól, egyre inkább kevésbé lesz empirikus, egyre inkább ténylegesen elméleti formát ölt. Ez nem a gyakorlattól való eltávolodást jelenti, sőt e kapcsolat szorosabbá tételét. Ez csak azt jelenti, hogy ez a kapcsolat közvetettebbé lett és az új ismeret forrása egyre kevésbé egy tapasztalat. A mai gondolkodás egyik legfőbb sajátossága önmagának egyre inkább való tudatosítása, saját elméleti alapjainak vizsgálata. A gondolkodás magas fokának bizonyítékai az ún. metatudományok, metateóriák keletkezése, amelyek egyre inkább elmélyítik a gondolkodási folyamat törvényszerűségeinek ismeretét.

B. A. Grusin: A fejlődési folyamat objektív struktúrája elemzésének kísérlete

A modern történelemtudománynak, függetlenül attól, hogy mi a tárgya, az összefüggések organikus (fejlődő) rendszerének gondolati kutatásával és összeállításával van dolga. Ezért a történelemtudomány feladata a tárgy fejlődési folyamatának rekapitulációja. A cikk azt a kérdést vizsgálja, hogy milyen objektív struktúrája van az objektum azon típusú függőségének, amelyet a tudomány a fejlődés fogalmával kapcsol össze.

Tetszés szerinti rendszer magában foglal összefüggéseket és függőségeket. Egy dolog az elemi összefüggéseket (az egyes alkotó elemek fejlődési folyamatait) és más dolog a rendszeren belüli bonyolult függőségek fejlődési folyamatait, vagy az egész rendszert vizsgálni. Ugyancsak különbözőnek a rendszerelemek fejlődési folyamatai és az összefüggések fejlődési folyamatai egymástól. Nézzük az elemi folyamatok néhány típusát.

I.) Az elem keletkezésének folyamata. Pl. a munkaeszközből gép lesz. Ez azt jelenti, hogy a rendszer régi eleme (A) X elemek hatása alatt átmegy a rendszer új elemébe (B).

II.) Az elemek differenciálódása. Itt egy elem megkésztereződik vagy megtöbbszöröződik, kettévál, vagy többfelé. Pl. egy biológiai formából különböző feltételek ha-

tására két különböző biológiai forma lesz. III.) Az egységes egész oldalainak elkülönülése. Pl. A pénzkapcsolatok keletkezésének folyamata az áruból ezen immanens folyamat klasszikus típusa. E folyamatban nem szükségesek a II.-hoz hasonló külső feltételek. A II. típus jelölése AB, a III-é A—B.

IV.) A keletkező kapcsolatoktól meg kell különböztetni a már létező kapcsolatok megváltozásának folyamatait. Ennek tipikus példája a munkás-tőkés viszony átalakulása a kapitalista rendszeren belül annak manufaktúrális állapotától gépipari állapotáig terjedő időszakban.

V.) Ennél bonyolultabb az olyan rendszer összefüggéseinek átalakulási és szubordinációs folyamatainak struktúrája, amely mind a III. mind a IV. típusú összefüggéseket magában foglalja, de nem azok pusztá összege.

Ezek természetesen csak az elemi folyamatok típusai. Az I. összefüggés azt a követelményt fejezi ki, hogy minden folyamatot mindenekelőtt összetevőinek szempontjából kell vizsgálni. A kutatót, amikor egy folyamat mechanizmusát és tartalmát vizsgálja, főként két kérdés érdekli: 1. mi az, ami fejlődik és 2. mivé fejlődik. A rendszerkutatásoknál mindenekelőtt a belső elemek valamilyen formában történő elemzése

szükséges, ami nem jelenti azt, hogy a külső felvételeket el lehet hanyagolni. Ugyanis ez utóbbiak szintén objektív összefüggésben vannak a belső kapcsolatokkal és gyakran maguk is a rendszer részeivé válnak.

Minden folyamat igen fontos mozzanata az idő. Régebben a történeszek ezen csak az empirikus események és jelenségek kronológiai egymásutánosságát értették. A mai történettudományban, amely az objektumok fejlődési folyamatával foglalkozik, ez már nem kizárólagos, sőt nem is ez a legfontosabb. Amikor a fejlődési folyamat mechanizmusát és lényegét vizsgáljuk, nem túlságosan lényeges valamely összetevő keletkezésének abszolút idejét megvizsgálni. Éppen azért nem szükséges ez, mert a kutatót a genetikus különbség érdekli, vagyis azon időbeli különbség, hogy két esemény között valamennyi idő eltelt, de az időtartam abszolút kifejezése nem feltétlenül szükséges. Vagyis a történelmi kutatás logikájában meg kell különböztetni egymástól a „változás” és a „különbség” kategóriáit. Pl. a biológus egy meghatározott fajt vizsgál, akkor egy sor elfogadott formával van dolga. Vizsgálhatja ezt a sort, mint egy folyamatot, de vizsgálhatja úgy is, hogy e formákat egyidejűeknek fogadja el, és akkor a kutató csakis „különbségükről” beszélhet, de semmiképpen sem egyiknek másikká való „megváltozásáról.”

Ebben a példában az idő bevonása vagy kizárása, részben a kutatótól is függ, ugyanakkor meg van határozva a formák objektív adottságai által is. A kutató éppen azért zárja ki a vizsgálatból az idő mozzanatát, mert az a valóságban már vizsgálata előtt is ki volt zárva (mindezen formák egyidejűleg adottak voltak objektíven is) és ez vonatkozik arra is, amikor az időt nem zárja ki vizsgálódásaiból. Természetesen vannak olyan esetek is, amikor az idő figyelembevétele vagy nem-figyelembevétele teljesen a szubjektív mozzanattól, a kutatási feladatoktól függ. Ez történt amikor Marx megírta az Osztyáharok Franciaországban c. munkáját, ahol pl. az 1830 júliusától az 1848 februárjáig tartó időszakban az időt gyakorlatilag nullának veszi, de éppen azért, mert ez megkönnyíti a kutatási feladat megoldását, az ökonomiai társadalmi és politikai események általános jellegének megvilágítását.

Az idő teljesen objektíven folyhat és ez nem zárja ki, hogy valamely tárgy saját

fejlődésében egy helyben ne maradjon. Marx nem egyszer beszélt a társadalmi élet olyan periódusairól, amikor az idő „megállt”. A „változás” kategóriája minden folyamatnak csak azt a legnyilvánvalóbb mozzanatát tárja fel, hogy különbségek vannak egy és ugyanazon tárgyban (vagy annak részeiben), ha a tárgyat két különböző időpontban vizsgáljuk. A „fejlődés” kategóriája a „változástól” eltérően nem tetszőleges — időbeli különbségeket rögzít a tárgyban. „Fejlődésről” specifikusan akkor beszélünk, ha a változás a tárgy belső szerkezetében, struktúrájában megy végbe, értve ezen tárgy elemeinek egymással funkcionálisan összekapcsolt halmazát. Sőt, nem minden struktúrális változás jelent fejlődést. Fejlődésről akkor beszélünk, ha a struktúrában minőségi változások zajlanak le, vagyis új elemek, összefüggések és függőségek keletkeznek, amelyek a tárgy struktúráját alkotják.

Mit értünk az objektum állapotán? Az objektum létének egy meghatározott pillanatában meghatározott struktúrával rendelkezik. Ez a tárgy állapota. Éppen ezért helyesebb, ha a tárgy történeti állapotairól beszélünk. A tárgy állapotának fogalma mindig egy meghatározott minőségű struktúráról ad számot. A tudományos fejlődés gyakorlatában a „fejlődés” kategóriájának használata éppen olyan korlátozott, mint bármilyen más.

Vannak olyan esetek, amikor fejlődésről beszélni értelmetlen. Például ide tartoznak a rendszer legegyszerűbb elemei, amelyeknek semmiféle differenciált struktúrájuk nincs. Amikor például az áru fejlődéséről beszélünk, akkor ezen nem az önálló, elemi Á-t értjük, hanem a legegyszerűbb áruviszonyt: Á—Á. Ugyancsak értelmetlen beszélni a nem változó struktúrák fejlődéséről. (Például a munkás-tőkés viszony, amiről már volt szó.) Ugyancsak értelmetlen beszélni például azon tárgyak fejlődéséről, amelyeknél nem lehet rögzíteni egy sor történelmi állapotot. És megfordítva, ha a tárgy fejlődéséről akarunk beszélni, akkor ehhez szükséges megkülönböztetni legalább a tárgy két történelmi állapotát. A IV. forma kivételével ez valamennyi felsorolt elemi típusra vonatkozik. A fejlődés folyamata a legegyszerűbb esetben is legalább két állapotot foglal magában, és ezért beszélünk a tárgy állapotának „genetikus párjáról”: a „kiinduló-állapotáról” és az „eredmény-állapotról”.

Karl Jaspers, — bonni államfilozófus a nép szabadsága és a nemzeti újraegyesítés ellen

Jaspers legújabb könyvében „Szabadság és újraegyesítés” (München, 1960.) a polgári filozófusok többségével szemben nem lép fel az apolitikusság igényével. A közvetlen politikai állásfoglalás Jaspers múltjára is jellemző; az 1920-as évek világ-gazdasági válságának problémáit általánosító munkájában („A kor szellemi szituációja”, 1931) a háborút az emberiség elkerülhetetlen végteteként ábrázolta és általában elméleti síkon előkészítette a fasizmus hatalomrajutását. „Az atombomba és az emberiség jövője” c. művében (1958) az atomháború ideológusaként lép fel; alap-gondolata: inkább pusztuljon el az emberiség fele, minthogy a szocializmus teret nyerjen. Legújabb művében a „totalitarizmust” szembeállítja azzal az egzisztencialista szabadságfogalommal, amelynek egyetlen lényeges társadalmi ismérvét a politikai szabadságban mutatja fel. Az NSZK-ban napjainkban olyan folyamat megy végbe, melynek során a klerikális-militarista diktatúra fokról fokra — a parlamentet pusztá kulisszaként felhasználva, „demokratikus” frázisokkal mesterkedve — felszámolják a polgári demokráciát és a parlamentarizmust. Jaspers politikai szabadságfogalma e folyamat egyik ideológiai tünete; igazolja a népnek azt a szabadságjogát, hogy meghalhat a NATO érdekében.

A polgári demokratikus terminológiával való visszaélés mestereként Jaspers többek közt kifejti, hogy a demokrácia a nép gondolkodásával párhuzamosan fejlődik. Ennek egyetlen reális útja azonban a társadalmi felszabadulás, amelyet a „tömegek demokráciájával” szemben álló Jaspers természetesen elvet. A demokrácia és a politikai szabadság nála a — jelenlegi bonni állam körülményeire alkalmazott — führermítoszban ölt testet, miközben hallgatólagosan elveti a népszuverenitás gondolatát. Megadja a filozófiai szentesítést az atomháború kalandorainak — mint „kiválasztottaknak” — ahhoz, hogy az emberiség megszüntetése és a „szabadság” alternatívája közt az előbbi mellett döntsenek.

Ami Németországgal kapcsolatos programját illeti, a keret: az USA-val az élen az európai kapitalista államok konföderációja, az NDK átalakítása az imperialista államoktól függő és általuk ellenőrzött, lefegyverzett országgá, míg az NSzK számára fenntartja a fegyverkezés jogát (többek közt rá hárulna Ausztria és Svájc katonai biztosítása). Az USA-val kapcsolatban a feltétlen alárendelés csatlóskonceptióját hirdeti. Úgy véli, a belpolitikai szabadság és a biztonság egyetlen garanciája az amerikai hegemonia feltétel nélküli elismerése.

Egyik fő törekvése, hogy lejárassa a nemzeti függetlenség és szuverenitás gondolatát, hogy elhitesse: a nemzeti gondolat ma már elavult. A német történelem tendenciózus értékeléséből is azt a következtetést vonja le, hogy a nemzeti egység-akarát jóval inkább a hatalom, mint a szabadság akarásán alapul. Ahelyett, hogy feltárná a legújabbkori német burzsoázia nemzetellenességének, sovinizmusának, militarizmusának stb. okait, — éppen ennek az osztálynak szószólójaként fejti ki, hogy nyugaton a nemzeti állam gondolata a legnagyobb veszélyeket rejtj magában. Szerinte apolitikus nemzeti tudatra van szükség (e gondolata alátámasztása érdekében apolitikussá hamisítja a nagy német humanisták szemléletmódját) egyedül ez a tudat tenné lehetővé a vágyalom megvalósítását: a német nép beilleszkedését az amerikai hegemonia alatt megvalósuló európai integrációba. Felháborodással tölti el a gyarmati sorban levő országok felszabadító mozgalmainak „korlátlan nemzeti tudata”, jobban mondva harcuk antiimperialista tartalma.

Jaspers egész programja azt tükrözi, hogy a német imperialisták tisztában vannak vele: az NDK „felszabadítási” koncepciója kilátástalan. E programot kilátástalanná teszi az egyik oldalon az egyesült szocialista tábor ereje, a másik oldalon pedig a bonni állam szövetségeseinek óvakodása attól, hogy részesévé váljanak a német militaristák kalandorpolitikájának.

H. Hörnig: A társadalomtudományok magasabb alkotó színvonaláért

A szerző mindenekelőtt megállapítja: azzal, hogy a marxizmus-leninizmus elmélete valósággyá, társadalmi gyakorlattá vált, az osztályharc a gazdasági és ideológiai

területen egyre nagyobb jelentőségűvé válik.

A társadalomtudományok területén magas tudományos nívót kell biztosítani. Vilá-

gosságot kell teremteni a Német Demokratikus Köztársaság nemzeti feladatát és történelmi jelentőségét illetően, a szocializmus további feladatai megvalósítása érdekében.

A klerikális militarista erőkkel szemben, akik mindent megtesznek, hogy a német történelem alapkérdéseit a tömegek elől nemzetellenes, kozmopolita és kommunistaellenes jelszavakkal és elméletekkel elleplezzék, különösen fontos a német történelemnek azokat a hagyományait értékelni és kifejteni, amelyek a népek barátságával, az antimilitarizmussal, a béke gondolatával kapcsolatosak. Fontos, hogy ezt az örökséget, a német haladó polgári gondolkodók tevékenységét és a humanisták úttörő szerepét a széles tömegek nevelése érdekében helyesen, kritikusan, mindenoldalúan feldolgozzák. A Német Demokratikus Köztársaság munkás és paraszt hatalma törvényes létének, nemzeti jelentőségének átfogó feltárása a békéért, a szocializmusért, a demokráciáért vívott harcban nagy fontosságú és ez a társadalomtudományok minden munkásának feladata.

A továbbiakban részletesen elemzi azokat a feladatokat, amelyek a moszkvai értekezlet megállapításai alapján minden szocialista ország előtt állnak. Rámutat arra, hogy a technikai fejlődés, a szocializmus építésének gazdasági problémái milyen konkrét feladatokat rónak a különböző szakterületek munkásaira, ezen belül a közgazdaságtan művelőire, a filozófusokra. Különösen a kibernetika kidolgozásának fontosságára hívja fel a figyelmet.

A kutatás fontos területeiként jelöli meg a szerző a szocialista demokrácia fejlődésének, a dolgozók új viszonyának, a szocialista korszak új emberének vizsgálatát; e kérdések sokoldalú vizsgálata még nem eléggé áll a kutatók érdeklődésének előterében. A tudományos munkásoknak nemcsak elemezniük kell egzakt módon a társadalom alapvető problémáit, hanem a szocialista munkaverseny, a szocialista közösségek az államszervezet és tömegek kapcsolata, a szocialista család kérdéseinek kidolgozásán keresztül olyan következtetéseket kell levonniuk, amelyek elősegítik, sokoldalúan megalapozzák a párt tevékenységét.

A szerző bírálja a különböző tudományterületeken megnyilvánuló hiányosságokat, felhívja a figyelmet arra, hogy a munka a konkrét praxis által sokoldalúan felvetett problémákat ne csak összegezze, ne példák halmazán keresztül tárgyalja pl. a személyi-

ség fejlődését, a szocialista tudat kialakulását stb. Konkrét elemzést ad a leipzig-i társadalomtudományi munkaközösség kiadványáról: „A szocialista brigádok szerepe a szocialista demokráciában” c. munkáról, példaként állítja helyes kérdésfeltevését, a probléma sok helyes vonatkozásának kidolgozását, de bírálja egyoldalúságát, sematikuságát is.

A továbbiakban azt elemzi a szerző, hogy a társadalomtudományok tudományos színvonala függ a tudományos munka formájától, módszerétől, megszervezésétől és tervezésétől. Ezzel kapcsolatban elítéli az individualizmust, és hangsúlyozza a tudományos kollektívák döntő szerepét. A Szovjetunió ez irányú tapasztalatainak nagy eredményeiről, a szocialista tudományos szervezetek kiépítéséről, a szovjet tudományos úttörő munkáról szólva felhívja a figyelmet arra, hogy egyes tudományos intézetek figyelmen kívül hagyják ezeket a gazdag tapasztalatokat.

A dolgozat befejező részében a szerző a problémákat taglalja, amelyek a nyugat-német imperializmus fejlődésében, és annak ideológiai visszatükrözésében jelentkeznek. Kifejti, milyen alapvető feladatokat ró a tudományos munkásokra a nyugatnémet imperializmus militarista tevékenysége, a neokolonializmus kérdései, és azok az ellentmondások, amelyek a nyugatnémet társadalomtudomány állapotát jellemzik. Felhívja a figyelmet annak fontosságára, hogy differenciáltan kell kezelni a különböző nyugatnémet ideológiai megnyilvánulásokat. Megállapítja, hogy a nyugatnémet imperializmussal és militarizmussal szembeni harcban a társadalomtudományok művelői jelentős előrehaladást tettek az elmúlt években. Ami azonban ezeknek a kritikáknak minőségét illeti, ez még korántsem kielégítő. A „Deutsche Zeitschrift für Philosophie” színvonalát vizsgálva megállapítja, hogy a jelentős előrehaladás mellett sok hiányosság van még. A marxista filozófia alapvető problematikája nincs kellő súllyal az érdeklődés középpontjában, ennek következtében a burzsoá eszmék alapvető kritikája is felületes és nem meggyőző.

Végül felsorolja mindazokat a tenni-valókat, amelyek a marxista társadalomtudományok magasabb nívóját biztosítják, azokat a feladatokat, amelyek a társadalomtudományokra hárulnak a Német Demokratikus Köztársaság történelmi és nemzeti küldetésének megvilágításában, az aktív harcban a marxizmus-leninizmus és a szocializmus győzelméért.

I. rész

A szerző előzetes megjegyzéseiben hangsúlyozza a kibernetika nagy tudományos jelentőségét. Kijelenti, hogy szemben a kibernetikával kapcsolatos különböző hamis nyugati nézetekkel, ez a tudományág legmélyebb lényegében materialista és dialektikus. A kibernetika aspektusából egyik legfontosabb probléma a munka lényegének, ezen belül az elidegenedés fogalmának megvilágítása.

A szerző leírja, hogy hogyan jelentkezik az elidegenedés fogalom Hegelnél, Feuerbachnál és Marxnál. A marxi értelemben vett elidegenedésen kívül (a kapitalizmusban az emberi munka produktumának elidegenedése az embertől) a szerző az elidegenedés-fogalom több momentumáról beszél. Megállapítja, hogy a szellem természetváltásának van egy másik foka is; ebben az esetben a logika törvényei, a matematika törvényei stb., tehát nem a természet, hanem a gondolkodás törvényei válnak külsővé. A hegeli szellem természetváltása a kibernetikai gépekben megvalósul.

Az elektronikus számológépekben a szellem — Hegellel szólva — úgy válik természetvé, külsővé, hogy az ember ennek a modellnek segítségével jobban és mélyebben megérti, hogyan funkcionál saját agya. Ezután az elektronikus számológépek ideális esetét, a Turing-gépet ismerteti a szerző.

Az alkotás történelmi relativizmusáról szólva Hegelre hivatkozva jelenti ki, hogy az alkotó munkát mint történelmi kategóriát kell felfogni. Részletesen fejtegeti a szerző, hogy az eredetileg alkotó munka egy adott algoritmus feltalálása után rutinmunkává, sematikus munkává válik. Ez azonban nem jelenti, hogy mindenki számára, aki ezt az algoritmust nem ismeri, elvileg lehetőség nyílik azt egyénileg újra feltalálni.

A nem lineáris differenciálegyenletek megoldásának mechanikai problémájával kapcsolatban a szerző a kibernetikai gépek lehetőségét fejtegeti. Felveti a kérdést: képes-e a gép alkotó teljesítményre? Egyértelműen kijelenti, hogy a gépnél alkotásról abszolút értelemben nem beszélhetünk. A különböző feladattípusok megoldásának képessége az alkotás egy különös esete ezen gépeknél, amely komolyabb filozófiai átértékelést igényel.

Az alkotó munka és sematikus munka viszonyát taglalva a szerző példákon keresz-

tül is bizonyítja, hogy a kibernetikai gépek nemcsak deduktív munkára képesek, hanem képesek „gondolati asszociációra” is, vagyis arra képesek ami a tudós normális tevékenységi köréhez tartozik. Azonban az elveket, amely szerint a gép a feladatokat felállítja, magunknak kell szolgáltatni. A gép és az ember között az a különbség, hogy a gép a munka elveit nem tudja önmagának megadni. Azonban mi tudunk olyan gépet konstruálni, amely ezt teszi, tehát olyan gépet, amely a programozást kidolgozza.

Azt a végső fokot, amely alapján ezt a magasabb típusú gépet meg lehet konstruálni, csak az ember érheti el, a gép soha. A munka ezen legmagasabb fokon mindig alkotó munka.

A dolgozat részletesen taglalja az alkotó és sematikus munka viszonyát az indukció és a dedukció szempontjából. Itt ismételten rámutat arra, hogy a gép milyen értelemben képes alkotó munkát végezni, és milyen értelemben nem képes. A gép teljesítményére vonatkozóan, az adott bizonyítás vizsgálata, és a keresett bizonyítás fölfedezése közötti különbség megtételén keresztül rámutat arra, hogy a gép induktív munkát is végez. Azonban az indukció filozófiai jelentését szem előtt tartva hozzá kell tenni, hogy a gép az indukciós problémák megoldását csak részlegesen tudja végrehajtani.

A tanulmány befejező részében a szerző részletesen beszél a kibernetika jelentőségéről a különböző tudományok terén. A gépek tanulni tudását elemzi, ezen belül N. Wiener, J. Neumann és Morgenstern idevonatkozó elméleteivel vitatkozik. Megállapítja, hogy a gépek ama tulajdonságából, hogy képesek nem deduktív úton előre megmondani bizonyos tételeket, reakciós és tarthatatlan álláspontok adódnak (politikai funkciókat önállóan betöltő gépek). Ugyanakkor rámutat arra, hogy milyen racionális tartalma van ezen elméleteknek, amelyeket a szocialista társadalmi gyakorlat és tudomány számos területén fel kell használni. A továbbiakban azt elemzi, hogy a reakciós torzításoktól megszabadított előrelátás (Voraussage) elmélet milyen szolgáltatást tesz a marxista-leninista társadalmi tudománynak.

Kijelenti végül, hogy a gép azt adja, ami a géphez tartozik. A gép nem lesz sohasem a hobbesi, sem a wieneri értelemben felfogott Leviathan. A szocializmusban elképzelhetetlen egy teljesen gépre

felépített diktatúra; ez elvileg szemben áll a rendszerrel. A kapitalizmusban pedig nincs egy olyan stabilitás, amely egy ilyen Leviathan által garantálható lenne. Egy

ilyen fiktív gép elméletileg általában csak úgy létezhet, ha a természet, a társadalom és a gondolkodás törvényeit önmagában integrálná.

CERCETARI FILOZOFICE 1961. I. SZÁM

C. I. Gulian: A történelem értelme és törvényszerűsége Hegelnél

A tanulmány, amely Hegel: „Előadások a történelemfilozófiáról” c. munkáját vizsgálja, alapvetően a mű bevezetésében foglalt gondolatokkal foglalkozik.

A szerző az 1817-es évet Hegel munkásságában bizonyos fokig határvonalnak tekintti s kifejti, hogy míg korábban nála a szellemi élet s a szellem megvalósulása a történelemben a bizonyos fokig negatívnak tartott valóság előli menekülést is szolgálta, addig az említett év után és főleg a vizsgált műben a szellem realizálódása és a szellemi élet jelenségeinek előtérbe kerülése már nem tartalmazza a menekvés mozzanatát és így a valóságot elítélő elemeket. Éppen ellenkezőleg, a valóság, mégpedig a porosz valóság szentesítését szolgálja. Ennek megfelelően itt a dialektika a meglévő társadalmi valóság apológiáját szolgálja.

Hegel művének lényege érdeme, hogy a történelem értelmét keresi. Ennek során szembefordul a kanti és fichtei koncepcióval, mert a történelem értelmét, törvényszerű és szükségszerű jellegét magából a történelemből akarja kibontani és objektívnek tekintti. De Hegel nem volt képes arra, hogy kritikusan s materialista módon értelmezze a történelmet, nem látta pl. meg, hogy a történelemben az értelem és értelmetlenség összefonódik, hogy az értelmetlenség legélesebb kifejeződése a kizsákmányolás. Hegel továbbá szembefordul a pozitivistákkal, akik szerint a tényyszerűség biztosíthatja a történelmi kutatások tisztaságát és hűségét. Ugyanakkor viszont nem látta meg, hogy mi az osztálygyökere az objektivitás hiányának a történelemszemléletben, s nem ismerte fel, hogy ennek oka a perspektívatlanságban gyökerezik. A történelem értelmét tárgyalva Hegel szükségszerűen osztályának álláspontjára helyezkedett.

Másik nagy érdeme Hegelnek, hogy felveti a szabadság kérdését. Bár a görög társadalom vizsgálatánál meglátja a szabadság szűk és csak egyesekre vonatkozó voltát, mégsem képes arra, hogy ugyanezt saját korában is felismerje. A szellemi szabadság s az állam szerepének kiemelésével, a porosz állam dicsőítésével viszont megszünteti a reális összefüggéseket, ezért nála a szabadság kérdése mégis homályos marad. Azzal az állításával, hogy a szabadság

az akkori Poroszországban megvalósult, Hegel végül is elárulja a szabadság követelményét.

Lenin útmutatását követve, a szerző rávilágít annak jelentőségére, amit Hegel az egyéni és társadalmi haladás dialektikájára vonatkozóan mond, — bár Hegel itt is csak megsejtette azokat a problémákat, amelyeket megoldani nem tudott.

Ha Hegel a Jobbőleletben az egyének a porosz állam alá való teljes alárendelést követeli, a történelemfilozófiai előadásokban, illetve a Bevezetésben éppen az egyén érdekeinek tiszteletbentartását követeli. Azt tartja, hogy a történelem értelme egyedül az ember szubjektív szükségletein és vágyain keresztül valósulhat meg. A szabadság tehát nem az ember ellenére, hanem csak rajta keresztül válhat valósággá. Az általános-egyéni dialektikájának megfelelően a nagy célok, elvek csak az emberi tevékenység által realizálódnak. Ez a tevékenység nem szűkíthető le az emberi étoszra, az emberi boldogság ideális aspektusára. Hegel nem tekinti az államot az egyéni érdekek ellentétes általános kifejeződésének. Ellenkezőleg, az általános és egyéni összefonódásának szükségességéről beszél. Ez az összefonódás nem valósul meg egyszerre és könnyen, hanem csak nehezen, és az egyéni és általános érdekek közötti összeütközések hosszú sora útján érhető el. Ezeknek az ellentétes érdekeknek a szintézise csúcspont az állam fejlődésében. Ez a jellemző — fejtegeti a cikk — nem alkalmazható Hegel korának államára, s egyáltalán a polgári államokra. Itt a hegeli államideál demokratikus, köztársasági vonásokat őriz meg. Am Hegel látszólag nem veszi észre azt a cáfolatot, amit erről az ő állameszményéről éppen a porosz állam nyújtott.

Végül fokon Hegelnél a szellem fejlődése és az egyetemes történelem az állam fejlődésével azonosul. Meg is kísérl, hogy az állam, a társadalmi élet fejlődése szempontjából tárgyalja a történelmet. Szembefordul a rousseau-i koncepció voluntarizmusával, noha még nem lehetett tudomása az ösközösség létéről. Hegelnél a történelem alapja a szellem útja a szabadsághoz, s ez az államban valósul meg. Az állam istenítésével s az egyéniség megszünteté-

sével megerősödik az a — már az Enciklopédiában jelentkező — reakciós törekvése, amellyel a kizsákmányoló osztályok érdekeit képviseli. Ez nyilvánul meg abban a dicsfényben, amellyel a monarchiát végül is övezi. A szerző ezután hangsúlyozza: egyedül a marxizmus képes arra, hogy az ösközösségtől a szocialista államig vezető utat tudományosan elemezze.

Végül rámutat arra, hogy az átmenet a történelem spiritualista felfogásától az állami élet elemzéséhez lépést jelent a történelem politikai felfogása felé. De Hegelnél az állam, egyrészt mint a magyarázat elve, objektíve az osztályharc tényét, másrészt, mint az egész szellemi élet alapja, az ideológia osztályjellegét leplezi el.

Hegel mint a polgárság ideológusa nem tudta a történelem törvényszerűségeit fel-

fedni. Meglátta a történelem törvényszerű voltát — de csak absztrakt módon. A német polgárság kompromisszuma következtében Hegel a történelemfilozófiában nemcsak idealista, spiritualista és finalista tételeket állított fel, de egy sor konkrét reakciós tételt is (pl. a német nép felsőbbrendűségével vagy a Bourbon restaurációval kapcsolatos tételt). Egészében e műve „új lépést jelent a dialektika gúzsbakötéséhez, a rendszer és a reakciós tételek által. Azt a racionális magvat, amelyet a történelem értelmének és törvényszerű jellegének az eszméje jelent, végül is elfedte azoknak a reakciós, misztikus és sovíniszta eszméknek, a ballasztja, amelyeket a porosz abszolutisztikus rendszer ideológusaként ki kellett fejtenie.”

LA PENSÉE 1961. 96. SZÁM

Louis Althusser: „A fiatal Marxról”

A szerző kifejti, hogy a fiatal Marx körül forgó viták elsősorban politikai jellegűek. Főként a szociáldemokrata teoretikusok próbálták már az 1930-as években szembeállítani a fiatal Marxot az érett Marxal és megpróbálták bebizonyítani azt is, hogy az érett Marx nem más, mint az áruhás fiatal Marx. A Tőke szerintük etikai mű, amely ugyanazokkal a kérdésekkel foglalkozik, mint a fiatal Marx írásai. A vita valóságos tétje a marxizmus. A vita tárgya vajon a fiatal Marx azonos-e az érett Marxszal. Két ellentétes álláspont lehetséges ebben a kérdésben. Az egyik a fiatal Marx még nem azonos az érett Marxal, a másik: a fiatal és az érett Marx azonosak. Mindkét álláspont a szerző szerint helytelen. Ha az elsőt fogadjuk el, megkockáztatjuk, hogy Marxot a maga egészében elveszítjük és ugyanez a helyzet a másik állítással is.

A probléma elméleti része szerző szerint abban áll, hogy azt az időpontot, amikor Marx materialista lett, lehetetlen megállapítani azzal a helytelen módszerrel, amelyet a legtöbb szerző követ. Ezek a szerzők ugyanis Marx írásait elemi- re bontják és nem szerves egységükben nézik. Márpedig ha a kutató a részletekhez kötődik, nem tud helyes ítéletet mondani az egészről, amely különbözik a résztől. A szerző felhívja a figyelmet Lapine egy cikkére, amely helyes módszerrel tárgyalja a fiatal Marxot, mert megállapítja, hogy Marxnak pl. 1843—44-es kézíratai és az érett Marx írásai közötti különbséget a tartalom és forma dialektikája alapján lehet megérteni. Marx egyes fiatalkori írásai-

formailag még idealista, tartalmában már materialista. Lapine egyéb ilyen dialektikus ellentétpárokat is megkülönböztet Marx fejlődésében. Így pl. Marx fiatalkori írásaiban dialektikus ellentét áll fenn a materialista tendencia és e tendencia marxi tudatosítása között is.

A szerző ezután megfogalmazza azokat a helyes alapelveket, amelyek szerint Marx fejlődését vizsgálni lehet. Ész szerint minden ideológiát egy reális egésznek kell tekinteni, amelyet saját problematikája tart össze és amelyből nem lehet egyetlen elemet sem kiemelni. Ennek az egésznek az értelme a fennálló ideológiai struktúráról, környezetről, társadalmi szerkezetéről és problematikájáról függ, amelyet visszatükröz.

A szerző ezután a problematika kérdését fejtegeti Marx munkássága kapcsán. A problematika nem feltétlenül azonos a tárggyal. Ennek bizonyítéka, hogy Marx olyan kérdéseket is tárgyal, amelyekkel előtte már sokan foglalkoztak (társadalmi osztályok problémája, magántulajdon stb.). A problematika azonban Marxnál más, mint pl. az utópistáknál. Úgyanígy pl. a Feuerbach féle antropológia nemcsak a vallás vizsgálatának lehet a problematikája, (Feuerbachnál a kereszténység lényege) hanem a politikáé is (Marx a zsidókérdésről).

A szerző végül azt a téves felfogást cáfolja, amely szerint az ideológia története magában az ideológiában játszódik le. A fiatal Marxnak az érett Marxhoz vezető útját az határozta meg, hogy mindig letért az ideológia területéről és az ideológiának

a valóságban rejlő gyökereit kereste. A szerző a realitáshoz való visszatérés példaként tárgyalja Marx franciaországi és Engels angliai tartózkodását, amelynek során mindketten előzően alkotott eszméik realitásával találták magukat szembe. Az ideológia területéről a valóság területére való áttérés egybeesett egy teljesen új valóság felfedezésével. Így fedezte fel Marx Franciaországban a szervezett munkásosztályt, Engels pedig Angliában a kifejlett kapitalizmust.

A szerző szerint abszolút értelemben

A. Petrachik: A humanizmus problémája Marx első írásaiban

A mai ideológiai harcokban nagy szerepet játszik a polgári filozófiának az a törekvése, hogy a fiatal Marxot szembeállítsák Marx érettebb korával. Ez az irányzat arra törekszik, hogy a fiatal Marx írásaiban olyan absztrakt humanizmust mutasson ki, amely elfogadható mind a nyugatnémetországi katolikusok, mind a francia egzisztencialisták számára. Ennek a tendenciának példája Erich Thier könyve (1957-ben jelent meg Nyugatnémetországban) „Az ember képe a fiatal Marxnál” címmel. Ez a tendencia 1932 után kezdődött el, amikor az Ökonómiai-Filozófiai kéziratokat először publikálták. A szociáldemokrata teoretikusok pl. Landshut és Mayer ezt az írást etikai szocializmus értelmében magyarázták és arra törekedtek, hogy ezt a tendenciát Marx egész életművének keresztül bemutassák. De Man és Mareuse csatlakoztak az előzőkhöz és arról írtak, hogy a kéziratok jelentősége abban áll, hogy még világosabban felfedi Marx életművének etikai humanista tartalmát.

A második világháború után amikor a marxizmus nagymértékben elterjedt, az irracionális oldaláról kiinduló hamisítások kezdődtek el. Lange, Thier, Mounier, Bloch és mások különösen a marxi elidegenedés értelmét hamisították meg. Szerintük Marx az embert az abszolútumba helyezte, s az elidegenedés az embernek az abszolútumhoz való viszonyát fejezi ki. Az ő felfogásuk szerint is Marx mindenekelőtt moralista.

Ezekkel az elméletekkel szemben a szerző a fiatal Marx humanizmusának tényleges fejlődését írja le. Marxnak már egészen fiatal korában az volt az eszméje, hogy harcoljon az emberiség boldogságáért és szabadságáért. Tehát a szabadság és a szabadság megszerzésének eszközei, ez a kérdés foglalkoztatta a fiatal Marxot. Ebből a szempontból kell jelentősnek tekintenünk Marx doktori disszertációját. Ebben Marx a vallás emberellenes jellegét lelep-

nem lehet azt állítani, hogy a fiatal Marx munkássága a marxizmushoz tartozik, de a fiatal Marx útja a marxizmushoz vezet. De kell látnunk azt, hogy ez az út az eredetiltől való elszakadás által megy végbe. Tény, hogy a fiatal Marx fejlődésének éveiben a történelmi materializmus felfedezése a levegőben volt. Dietzgennek voltak ilyen irányú próbálkozásai, Engels rövidebb, Marx hosszabb úton jutott el hozzá. Marxnak ez a hosszabb útja azonban elengedhetetlen volt az elméleti szintézis szempontjából.

lezi és dicséri Epikurost, aki szembe mer^t fordulni ezzel. Marx azonban nem elégszik meg a szabadságnak azzal a passzív felfogásával, amely Epikurosnál az embert és a világot szembeállítja egymással. A világtól elszigetelődve az ember megfosztja magát attól a lehetőségtől, hogy a világra hatni tudjon. Az ataraxia hamis szabadság. A szabadság problémáját nem az elszigetelt ember, hanem csak a társadalomban élő ember tudja megoldani, amikor az ember kölcsönhatásban van a környezetével.

A humanizmus absztrakt felfogását konkrét politikai tartalommal töltötte meg az az időszak, amikor Marx az Új Rajnai Újságnál volt. Marx fő problémája ez időben a személyiség és az állam viszonya. Marx kezdetben abból a hegeli elméletből indul ki, hogy az állam az észnek és a szabadságnak a valósága, de Hegeltől eltérően a porosz államot már kezdetben sem tartja ennek. Az újságnál vívott politikai harcok eredményeképpen Marx nemcsak a porosz politikai rendszerrel fordult szembe, hanem megváltoztatja az állammal alkotott idealista nézeteit is. Megállapítja, hogy a politikai állam elszakadt, elidegenedett a polgári társadalomtól. Az elidegenedés oka a magántulajdon. Ennek a megszüntetésével lehet csak az elidegenedést megszüntetni. Az új rendszer, amelyben az elidegenedés megszűnik, Marx szerint „demokrácia”. Ez a demokrácia az embert veszi kiindulópontul, nem az ember van a törvényért, hanem a törvény az emberért. Az állami szervezet a nép önmeghatározásának tűnik. Marx ezen az elméleti alapon közeledik a kommunizmushoz, mint olyan rendszerhez, amelynek alapja az ember, annak jogai és szükségletei.

Marx 1843-as írásaiban egy további jelentős lépést tett előre. Az „Adalékok a hegeli jogbölelelet bírálathoz” c. művében megfogalmazza azt a tételt, hogy az ember világa társadalmi világ, a társadalom. Ebből az alapelvből kiindulva tár-

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ

<i>Генрик Ваш</i> : Идеологическая борьба и мирное сожительство	289
<i>П. Н. Гапочка</i> : Марксизм—ленинизм о взаимоотношениях масс, класса, партии и вождей	307
<i>Бела Веси</i> : Извращение взаимоотношения экономики и политики в теориях современных реформистов и ревизионистов	321
<i>Кальман Кульчар</i> : Марксистская социология и эмпирическое обществоведение	333
<i>Миклош Санто</i> : Опыт по методике одной экспериментальной съемки	355
<i>Шандор Сигетвари</i> : Некоторые проблемы единичного, частного и общего в марксистской философии	379
<i>Дежё Калочаи</i> : О некоторых проблемах этики («благородства») Декарта	395

ОБОЗРЕНИЕ

Дискуссия в Китае по вопросу тождества мышления и бытия	417
Энгельс считал правильным тезис о тождестве мышления и бытия (<i>Ай Се-чи</i>) ...	419
Жан-Поль Сартр и диалектика в 1960-ом году (<i>Л. Сев</i>)	428

РЕЦЕНЗИИ И КРИТИКА

Заложение основ марксистского понимания истории. Сочинения Маркса—Энгельса, том III. (<i>Йозеф Балог</i>)	441
Обзор журналов	444

CONTENTS

STUDIES

<i>Henrik Vass</i> : Ideological struggle and peaceful coexistence	289
<i>P. N. Gapochka</i> : Marxism—leninism on the mutual relationship between masses, classes, party and leaders	307
<i>Béla Vészi</i> : Reformist and revisionist distortions of relationship between economy and politics	321
<i>Kálmán Kulcsár</i> : Marxist Sociology and Empirical Sociological Research	333
<i>Miklós Szántó</i> : Methodological experiences gained in an experimental survey	355
<i>Sándor Szigetvári</i> : On some problems of the individual, the peculiar and the general in Marxist philosophy	379
<i>Dezső Kalocsai</i> : On some problems of Cartesian (generosity) moral	395

OBSERVER

Debate on the problem of the identity of thinking and existence in China	417
Engels considered the principle of identity of thinking and existence as correct (<i>Aj Sze Csi</i>)	419
Jean-Paul Sartre and Dialectics in 1960. (<i>Lucien Sève</i>)	428

REVIEW AND CRITICISM

The foundation of Marxist theory of history. Collected Works of Marx—Engels Vol. III. (<i>József Balogh</i>)	441
Reviews of periodicals	444

Ára : 10,— Ft

Előfizetés egy évre 48,— Ft

SOMMAIRE

ÉTUDES

<i>Henrik Vass</i> : La lutte idéologique et la coexistence pacifique	289
<i>P. N. Gapctchka</i> : Le marxisme—léninisme et le problème des rapports mutuels entre les masses, la classe, le parti et les dirigeants	307
<i>Béla Vészi</i> : La déformation des rapports entre économie et politique dans les théories réformistes et révisionnistes contemporaines	321
<i>Kálmán Kulcsár</i> : La sociologie marxiste et la recherche sociologique empirique...	333
<i>Miklós Szántó</i> : Conclusions méthodologiques d'une analyse sociologique expérimentale	355
<i>Sándor Szigetvári</i> : Quelques problèmes des rapports entre l'individuel, le particulier et le général	379
<i>Dezso Kalocsai</i> : De quelques problèmes de la morale (générosité) cartésienne.....	395

DISCUSSIONS

Discussion sur le problème de l'identité de la pensée et de l'être en Chine	417
Engels a approuvé la thèse de l'identité de la pensée et de l'être (<i>Aj Se-tchi</i>)	419
Jean-Paul Sartre et la dialectique en 1960 (<i>Lucien Sève</i>)	428

CRITIQUE

Les fondements de la théorie sociale marxiste. Le 3 ^{ème} tome des Oeuvres de Marx et Engels (<i>József Balogh</i>)	441
Revue des revues	444

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.

Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI INTÉZETÉNEK FOLYÓIRATA

FŐSZERKESZTŐ
SZIGETI JÓZSEF

ÖTÖDIK ÉVFOLYAM
4. SZÁM
1961

Tartalomból:

MOLNÁR LÁSZLÓ:

A marxista—leninista filozófia tárgyának és jellegének néhány kérdéséről

SZABÓ ANDRÁS GYÖRGY:

A dialektikus és logikai ellentmondás különbségéről

ELEK TIBOR:

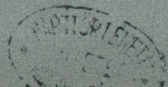
Albert Einstein ismeretelméleti koncepciójáról és a relativitás-elmélet filozófiai tartalmáról

BENEDIKT SZVETLANA:

A kibernetika néhány filozófiai problémájáról



Mat. Bibl.
Budapest



MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének folyóirata

Szerkesztő bizottság

ELEK TIBOR, FUKÁSZ GYÖRGY, GEDŐ ANDRÁS, KISS ARTÚR, MÁTRAI
LÁSZLÓ, MOLNÁR ERIK, PÁL LÉNÁRD, SÁNDOR PÁL, SZIGETI JÓZSEF,
WIRTH ÁDÁM

Főszerkesztő

SZIGETI JÓZSEF

TARTALOMJEGYZÉK

TANULMÁNYOK

<i>Molnár László</i> : A marxista—leninista filozófia tárgyának és jellegének néhány kérdéséről	461
<i>Szabó András György</i> : A dialektikus és logikai ellentmondás különbségéről	480
<i>Elek Tibor</i> : Albert Einstein ismeretelméleti koncepciójáról és a relativitáselmélet filozófiai tartalmáról	504
<i>Nikolaj Iribadzakov</i> : A burzsoá ideológia ellen vívott harc és filozófiai frontunk feladatai	523
<i>Benedikt Szvetlana</i> : A kibernetika néhány filozófiai problémájáról	538

VITA

Az elméleti munkaközösség vitája Molnár Erik könyvéről (<i>Pogány Róbert</i>)	553
---	-----

FIGYELŐ

A fizikusok és filozófusok szorosabb együttműködéséért — Az MSZMP KB Filozófiai Munkaközösségének 1961. febr. 2-i üléséről (<i>Szabó Gábor</i>)	597
Egy pszichológiai kutatás módszertani tanulságai (<i>Csirszka János</i>)	602

ISMERTETÉSEK

Földesi Tamás: Az akaratszabadság problémája (<i>Farkas Endre</i>)	611
G. Glezermann: A társadalom fejlődéstörvényei (<i>Volczer Árpád</i>)	618
Folyóirat ismertetések	626

A szerkesztőség címe :

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

Syalja Marx az emberi emancipáció problematikáját. 1843 után a Marx, noha nagy-rabecsüli Feuerbach filozófiáját, megérti az ifjú hegelianusok és Feuerbach által idealizált burzsoá demokratikus átalakulás korlátozottságát. Ez nyilvánul meg abban, hogy a hegeli valláskritikát sem tartja kielégítőnek. A vallási illúziók forrása ugyanis Marx szerint a kizsákmányoláson alapuló társadalom és Marx a valláskritikából forradalmi következtetéseket von le.

Az 1844-es Ökonómiai-Filozófiai kéziratok különösen jelentős lépést képeztek. Marx ebben az írásában megállapítja, hogy az ember lényege cselekedete, legalapvetőbb, a munka. Az ember élettevékenységének ez a specifikus formája. Minden emberinek mondott minőség ebből fakad.

Ugyanebben az írásában tárgyalja az elidegenedés kérdését is. Marx az elidegenedés vizsgálatát az elidegenedett munka vizsgálatával kezdi. Nemcsak a munka terméke, hanem maga a munka is elidegenedik a munkástól a kapitalizmusban. A munka elidegenedése forrása a politikai, a vallásos és ideológiai elidegenedésnek. Az elidegenedés tehát Marx számára nem örök kategória.

A szerző ezután a marxi humanizmus további fejlődését tárgyalja. Marx további

fejlődésében a kommunizmust tekintette a humanizmus gyakorlati megvalósításának. „A szent családban” és „a Német ideológiában” Marx és Engels ennek jegyében számoltak le az ifjú hegelianusok szentimentális humanizmusával, akik a proletariátus felszabadítása helyett az öntudat felszabadítását követelték. „A szent család”-ban Marx megállapítja, hogy Németországban az igazi humanizmus legnagyobb ellensége ez a spekulatív idealizmus, amely a valóságos egyént szellemmel vagy öntudattal helyettesít. Marx tehát a szabadság és a humanizmus problémáját új, materialista módon oldotta meg.

Mindezek alapján a szerző megállapítja, hogy 1845—46-ban az ember lényegének és a valóban emberi feltételek megszervezésének módszereiről Marx már elődeitől eltérő, új felfogást alakított ki, amely későbbi felfogásának lényeges vonását tartalmazta. Marx nagy felfedezése a proletariátus történeti szerepének a felismerése, mint olyan erő, amely a humanista eszmét valósággá változtatja. Marx ebben a korszakában, noha hegeli és feuerbachi terminológiától még nem szabadult meg teljesen, tartalmában azonban már a tudományos kommunizmust képviseli.

ETHICS 1960. OKTÓBER

Douglas N. Morgan: A politikai akció igazolása

A szerző leszögezi, hogy egy politikai cselekedet vagy döntés igazolásának szüksége akkor merül fel, ha a tett vagy döntés a gyakorlatban nem látszik hasznosnak vagy erkölcsileg elfogadhatónak. A cikk arra ad választ, hogy Douglas W. Morgan mit tekint „igazolásnak”, melyek az igazolás feltételei, hogy történhet az igazolás.

Előljáróban az igazolás fogalmát elkülöníti az indoklás, okokkal történő megmagyarázás fogalmától. Az emberek tetteiket, elhatározásaikat s az ezeket mozgató elveket igyekeznek mások és maguk előtt elfogadhatóvá tenni, megkísérik azok igazolását. Ha egy ilyen cselekedet vagy döntés helyességét valaki kétségbevonja, nehezen lehet szétválasztani, vajon ennek igazolását vagy megokolását kívánja. A szerző különbséget tesz a kettő között, mert — úgy mond — meg lehet indokolni egy tettet, de ez nem jelenti, hogy ezt bárki igazolásként elfogadja. Ezért gondosan óv attól, hogy az ésszerű vagy az indokolható cselekedet és az igazolható tett közé egyenlőségi jelet tegyünk.

„Igazolás elméletének” megvilágítása céljából a szerző egy példán mutatja be

elképzeléseit. Példabeli törvényhozója megszavaz egy törvényjavaslatot, s igazolni kívánja e tettet a választópolgár előtt.

A továbbiakban ismerteti néhány igazoláskísérletet, melyekkel meggyőzni óhajtja azokat, akik eljárásának helyességét kétségbe vonják. A törvényhozó pl. adhat oly magyarázatot, hogy fogságra vetve kényszerítették a javaslat megszavazására. Más esetben pl. ezzel magyarázhatja tettet: bár nem lelkesedett a javaslatért, mégis megszavazta, mert tekintélyesebb képviselő társa vette rá a javaslat támogatására. A szerző ezeket a válaszokat részben mentegetőzésnek, részben magyarázatnak tekinti. Más inkább igazolásnak tartja azt a védekezést, hogy a képviselő azért támogatta a javaslatot, mert különben a következő választáson megbukott volna. Elfogadható igazolásnak tekinti azt a magyarázatot is, hogy a törvényhozó pártja támogatta a javaslatot, és természetes, hogy pártjával szavazott, vagy: egyik ellenfele a javaslat ellen szavazott, végül: választói támogatták a tervezetet.

A cikk következő része a politikai magatartás elveivel foglalkozik. Amikor elfoga-

dunk egy konkrét döntést, elfogadjuk az azt meghatározó elvet is. A jó ítélőképesség az alternatívák áttekintésénél megnyilvánuló tisztánlátás és nem egy esetben a fantázia fontosságát hangsúlyozza. A szerző szerint, ha egy tehetséges ember adott körülmények között jó szándékkal, tiszta fejjel, a szükséges ismeretek birtokában dönt, tőle azt kívánni, hogy döntése mégcsak fő vonatkozásaiban is helyesnek bizonyuljon a jövőben, hasonló ahhoz a kívánsághoz, hogy egy jóslat feltétlenül valóra váljon. Úgy véli, a döntésekben nem a tévedés igazolhatatlan, hanem a szükségtelen, a tudatosan elkövetett tévedés és az elvárható képességek és ismeretek hiánya. Tiltakozik ugyanakkor az ellen a megítélés ellen, hogy az igazolhatóság föltétele az elvárható bölcsesség.

A szerző ezt követően azzal a kérdéssel foglalkozik, vajon a politikai magatartás eddig tárgyalt elvei szabályoknak tekinthetők-e? A kérdésre egyértelműen tagadó választ ad. A „szabály” kifejezésének háromféle értelmezést ad: a szabály, mint „mérték”, mint „játékszabály” és mint „etikettszabály”. A politikai magatartás elvei semmiképpen sem „mérték” jellegűek. Ezeket leginkább a sakkjáték alapszabályaihoz lehet hasonlítani. A politikában is lehetséges néhány szabály felállítását, melyek áthágása éppoly következményekkel jár a politikában, mint a sakk meghatározó, alapvető játékszabályai semmibevételének, hangsúlyozva persze a politika és a játék lényeges különbségeit. Megjegyzi hogy a politika bonyolult helyzetében a győzni akarás célján kívül semmiféle szabályt nem lehet sem megszabni, sem betartani. Éppen ezért a politikai magatartás és cselekvés alapelveinek kidolgozásához a szabályalkotás nem látszik megfelelőnek. Ezt az alapelvet nem lehet még az etikettszabályokhoz hasonló szabálynak sem tekinteni.

A következőkben azzal foglalkozik, milyen körülmények között megy végbe egy

ilyen „igazolási” folyamat. Az igazolásnál szerepel a szerző, akitől a döntés származik, aki cselekedett. Szerepel az a személy, aki e tett vagy döntés igazolását igényli, az igazoló, aki a döntés igazoltságát igyekszik bizonyítani, s az ítélkező, aki dönt a cselekedet vagy elhatározás igazolhatóságáról.

Maga az igazolás folyamata egy bírósági eljáráshoz is hasonlítható, de óv attól, hogy ezt a kezdést valami formális jog, a jogi bizonyítás szemléletével nézzük.

Az igazolás folyamatában nagy jelentőséget tulajdonít a szerző azoknak a körülményeknek, amelyek között az igazolandó elhatározás vagy tett született. Ezek az egyidejű események, hatások és okok mindig nagy mértékben befolyásolják az igazolás tárgyát. Ugyancsak nagy hatással van egy cselekedet, egy döntés megszületésében az általános magatartási normáknak is, amelyek szerint az igazolást igénylő cselekedett.

Az igazolás során nemcsak egy konkrét személy, konkrét tettetnek elfogadtatásáról van szó, hanem igazolást igényel az az elv is, amely szerint ez a személy cselekedett. Az igazolást végző ilyenkor rendszerint egy magasabb elvre hivatkozik, az igazolandó tett alapját képező elvet a magasabb elvből vezeti le.

A szerző szerint egy igazolási eljárásban a formális logika szabályainak alkalmazása nem célszerű, mivel a logika az igazolás tartalmi kérdéseivel nem foglalkozik.

Végül összegezőképpen az igazolásról alkotott véleményét az alábbiakban foglalja össze: Az igazolás során, ha sikerül megmutatni, hogy az igazolandó tett vagy döntés bizonyos meghatározott feltételek közt született, egy magatartási alapelvekhez igazodott és a tett vagy döntés olyan volt, amelyet általában ilyen körülmények közt várni lehetett, akkor az igazolást kielégítőnek tarthatjuk.

PHILOSOPHY & PHENOMENOLOGICAL RESEARCH 1961. MÁRCIUS

A miszticizmus fenomenológiai szemlélete és a gyermekkori élmények

A miszticizmust a tudat különleges irracionális állapota és a tapasztalás sajátos módja jellemzi, amely különbözik úgy a tudományos gondolkodásmódtól, mint a mindennapi élet tapasztalatomódjától. A tudatnak ezek a misztikus tapasztalatai egyenesen differenciálhatatlanok. A valóságos kategóriák egyáltalán nem, vagy csak eltorzítva szerepelnek bennük. Ezekben a misztikus tapasztalatokban az átélő nem

észleli a jelen, a múlt és jövő, a jó és a rossz, az én és a nem-én (külvilág) különbségét. A révült állapot (transz) a misztikus részére értékesebbnek tűnik a tudat normális állapotánál. A misztikus tudat-állapot kifejezhetetlen, sem szavakkal, sem másképpen nem elemezhető adekvát módon.

Annak a sajátos tudatformának, amely a miszticizmust jellemzi és a mindennapi élet tudatformáitól megkülönbözteti, leg-

jellemzőbb vonásai azonosak a gyermekkor tipikus tudati megnyilvánulásaiival. A teljes ösztönösség, a minden reflexiótól mentes közvetlenség és a disztinkciók hiánya jellemzi úgy a kisgyermek mint a misztikus lelki állapotát és irracionális tudatfolyamatait.

A gyermeki tudatban (1—2 éves korig) sincs semmiféle megkülönböztetés az én és a nem-én között. A kisgyermek tapasztalatai differenciálatlanok, nincsenek határozott képzetei, még kevésbé fogalmai, állításai vagy ítéletei; minden törekvése vágyai azonnali kielégítésére irányul.

A kisgyermek tudatában semmiféle világos megkülönböztetés nincs az egyéni és társadalmi létformák, a dolgok és a fogalmak, élő és élettelen, az egyéniség és a környezet, saját szándékai és a valóságban történő folyamatok között.

Ha kisgyermek és a misztikus tudat folyamatait azonos kategóriába soroljuk, ezáltal a miszticizmus természetes pszichológiai összefüggésbe kerül, különleges volta megszűnik és minden megnyilvánulása a gyermekkori amnézia jelenségeként értelmezhető.

E szám szerzői:

Vass Henrik, a Kossuth Könyvkiadó igazgatója

P. N. Gapocska, a filozófiai tudományok doktora, az SZKP KB mellett működő Társadalomtudományi Akadémia professzora

Vészi Béla, aspiráns

Kulcsár Kálmán, a jogtudományok kandidátusa

Szántó Miklós, a Filozófiai Intézet Szociológiai Csoportjának vezetője

Szigetvári Sándor, az ELTE Dialektikus materializmus és logika tanszékének tanársegéde

Kalocsai Dezső, a Szegedi Tudományegyetem Filozófiai tanszékének tanszékvezető docense

Aj Sze-csi professzor, a Kínai Kommunista Párt Pártfőiskolájának h. igazgatója

Lucien Sève, a La Nouvelle Critique munkatársa

Balogh József, aspiráns

A marxista—leninista filozófia tárgyának és jellegének néhány kérdéséről

MOLNÁR LÁSZLÓ

A marxista—leninista filozófia tárgyának és a vele összefüggő kérdéseknek a tisztázása az ideológiai harc mai feltételei között több szempontból fontos.

Jelentőségét egyrészt az adja, hogy az utóbbi években a filozófiai revizionizmus hatására olyan nézetek terjedtek el, amelyek a marxista filozófiát az ismeretelméletre igyekeztek korlátozni, ezzel tagadva vagy háttérbe szorítva a dialektikus materialista világnézet objektív viszonyokat visszatükröző oldalát, továbbá a materialista történelemfelfogás filozófia-jellegét. E koncepció egyrészt a dialektikus *materialista* világnézet gyengítését, másrészt a filozófiának a *politikától*, a párt harcától, a szocialista építés gyakorlatától való elszakítását célozta. E nézetek maradványai, ha többnyire nem is tudatosan, még ma is élnek filozófiai életünkben.

A marxista—leninista filozófia feladatairól szóló tézisek feladatul tűzik a filozófia elé, hogy sajátos eszközeivel segítse a szocializmus alapjai lerakásának, a szocializmus építésének meggyorsítását, népünk szocialista tudatának kialakítását. A filozófia tárgya és az ezzel kapcsolatos problémák szorosan összefüggenek a marxista—leninista filozófia társadalmipolitikai feladatának, rendeltetésének értelmezésével. Ilyen vagy olyan eldöntésük meghatározott módon befolyásolja a filozófiai tudományos munka s nem kevésbé a világnézeti propagandamunka irányát is.

A filozófiai tézisek a filozófusok feladatává teszik, hogy segítsék a dialektikus materialista világnézet és módszer terjedését a szaktudományok területén. A társadalmi tudományok terén is jelentkeznek olyan problémák, amelyek összefüggenek a marxista filozófia tárgyának és jellegének kérdésével. Így pl. a filozófia problémái felvetődnek az irodalomtudományban, a művészi tükrözés vizsgálatánál, s általában a társadalomtudományi kutatásban.

E tanulmány néhány gondolatot akar közölni fenti problémák, feladatok megoldásának elősegítéséhez.

1. A „lételmélet” sajátosságairól a dialektikus materializmusban

A „lételmélet” megjelölésére a filozófia történetében két fogalom alakult ki: „metafizika” és „ontológia”. Az utóbbi években a marxista—leninista filozófián belül is felmerült az a kérdés, hogy a dialektikus materializmusban az „ismeretelmélet” mellett beszélhetünk-e „lételmélet”-ről, s ha igen, milyen jelentést kell annak tulajdonítani. Azonos-e a „lételmélet” a burzsoá filozófia „ontológiá”-jával? Ez utóbbi problémával kapcsolatban vitatható nézetek, elképzelések is merülnek fel.

A metafizika és ontológia a Marx-előtti filozófiában és a modern burzsoá gondolkodásban is, nem egyszerűen egy filozófiai tudományág, hanem általában a *filozófia meghatározott jellegét, természetét*, felfogását jelenti. Nyilvánvaló, hogy amennyiben a marxista—leninista filozófián belül „lételmélet”-ről beszélünk, ezen nem a dialektikus materializmus jellegét, természetét, belső sajátosságait, szellemét kell érteni. A „lételmélet” a marxista filozófián belül az anyagról, annak létezési módjáról (mozgás) és létformáiról (tér és idő), a tudatról, a materialista történelemfelfogásról, az objektív dialektikáról (törtéνηςyszerűségekről) szóló tanítást jelöli és *lényegében azonos értelmű az „objektíve létezőről” szóló filozófiai elmélettel*. Ebből következik, hogy a lételmélet kérdéseivel foglalkozni, a marxista filozófiának ezt az oldalát hangsúlyozni, a filozófia tárgyának meghatározása szempontjából sem közömbös feladat. A lételmélet ugyanis kiemeli azt, hogy a marxista filozófia az *objektív valóság* tanulmányozása nélkül nem fejthető ki, azaz kiemeli a dialektikus és történelmi materializmus objektív viszonyokat tükröző oldalát. Ennek hangsúlyozása azért sem felesleges, mert az utóbbi évek marxista filozófiai irodalmában található olyan felfogások, amelyek szerint a modern marxista filozófia azonos az ismeretelmélettel és a logikával.

A dialektikus és történelmi materializmus a Marx-előtti filozófia metafizikai jellegét élesen bírálja s a *metafizikát*, mint a priori filozófiai tudományágot elveti.¹ Ez elsősorban a marxista filozófia centrális kategóriájában, az anyag fogalmában mutatkozik meg. Az anyag fogalma, nem „metafizikai” absztrakció, hanem a konkrét, *valóságos* anyagi jelenségeket, a természetet, az objektív valóságot tükrözi filozófiai szinten. A dialektikus materializmus e központi kategóriája szinte megtestesíti a valósághoz való fordulást, a metafizikai spekuláció elvetését. Lényegében ugyanezek mondhatók el a mozgás stb. marxista filozófiai kategóriákról is. A marxizmus megalapítói a metafizikával szemben a dialektikus és történelmi materializmust mint *kommunista világnézetet* jellemezték, meghatározva ezzel a marxista filozófia jellegét és társadalmi-politikai rendeltetését. Engels pl. az „Anti-Dühring” c. műben Dühring nézeteinek kritikáján keresztül a XVIII. századi spekulatív metafizika felfogását bírálja.

Dühring „metafizikai” értelemben, tudományok tudományaként fogja fel a filozófiát, és ilyenformán szerinte bizonyos „*alapelvek*” alkotják a filozófia tárgyát.² Engels bírálatként mondja, hogy Dühringnél „*alapelvekről*” van szó, a *gondolkodásból* és nem a külső világból levezetett alapelvekről. A természetnek és az embernek ezekhez az alapelvekhez kell igazodniuk.³ Dühring tehát 1. a filozófia sarktételeit fejből kitermeli, s 2. a természetre és történelemre rákényszeríti azokat.⁴

Igy hozza létre a metafizikai spekulációs filozófiai rendszert, amit Engels „filozófiá”-nak nevez (a szó régi értelmében). A filozófia ilyen felfogásával szemben fejti ki Engels a dialektikus és történelmi materializmust mint világnézetet. Erről a tanulmány harmadik részében részletesebben lesz szó. A metafizika modern burzsoá értelmezését jól összefoglalja Pauler Ákos

¹ A „metafizika” fogalmát a tanulmány nem a dialektikával szembenálló filozófiai módszer, hanem a burzsoá filozófiában kialakult spekulációs idealista filozófiai elmélet értelmében használja.

² Engels: Anti-Dühring. Szikra, 1950. 35. o.

³ I. m. 36. o.

⁴ I. m. 40. o.

„Bevezetés a filozófiába” c. művében.⁵ E munkából kiderül, hogy a modern polgári filozófia a metafizikát mint filozófiai diszciplinát lényegében ugyanúgy értelmezi, mint a Marx-előtti polgári filozófia. Éppen ezért ezzel részletesen foglalkozni felesleges; annál is inkább, mert a tanulmány további részében még lesz arról szó, hogyan értelmezte a Marx-előtti idealista filozófia a metafizika fogalmát.

Az *ontológia* modern polgári értelmezésének jellemzésére példaként Brandenstein Bélának — az ellenforradalmi korszak reakciós idealista filozófusának — a lételméletről kifejtett nézeteire utalhatunk. Brandenstein a „lételmélet” megjelölésére két fogalmat — pontosabban: filozófiai diszciplinát — használ: 1. ontológia — „fennállástan”, 2. metafizika — „valóságtan”. „Bölcséleti alapvetés” c. művében azt írja, hogy nála az ontológia mást jelent, mint általában a modern polgári filozófiában, ahol a metafizika jelentésével azonos értelemben használják.⁶ A modern polgári filozófiában általános vonás: az *ontológia metafizikai értelmezése*. Brandenstein — saját jellemzése szerint — az ontológia aristotelesi értelmezéséhez tér vissza s az ontológiát és a metafizikát megkülönbözteti egymástól. Az ontológiának mint filozófiai diszciplinának a tárgya szerinte: a „dolog”, a *dolog* „fennállása”, a *dolgok* „őshatározmányai”.

Brandenstein látszólag nagyon „realista” színezetű ontológiát fejt ki: ugyanis a valóságból, a „dolgokból” indul ki. Egyik helyen⁷ hangsúlyozza is, hogy a filozófiai vizsgálódásnál elsősorban a „tárgyat magát”, a „reális dolgot” kell elfogulatlanul kutatni. A „dolog”-ból való kiindulás, annak figyelembevételére „realista” színezetű ontológiára mutat. Kérdés azonban, hogy mit is ért a „dolog” fogalmán, milyen természetű, jellegű a „dolog”?

Brandenstein „dolgon” nem az objektíve reálisan, az emberi és minden tudattól függetlenül létező társadalmi és természeti jelenségeket érti, hanem rendkívül elvont logikai elemzés alapján megállapítja, hogy minden valami, tehát fennáll. Ezt a „minden”-t, ami „fennáll”, jelöli a „dolog” fogalma.

Brandenstein ontológiájának egyik lényeges vonása az, hogy a „dolog” fogalma alapján tulajdonképpen „minden”-t belefoglal a fennállástanba, hogy nem tesz különbséget anyag és szellem, objektíve fennálló vagy csak tudatban létező, a valóságnak megfelelő vagy meg nem felelő között. A „*dolog*” kategóriáján keresztül *eltüntetni igyekszik az anyag és tudat szembenállását*. Ontológiájának alapvető tulajdonsága: eltekintés az anyagtól és a tudattól, a filozófia e két alapvető kategóriájának egymáshoz való viszonyától. A „valóság” problémáját fel sem veti ontológiájában, a „valóság” kérdésével a metafizika foglalkozik.

Brandenstein szerint a „dolog” három „őshatározmény” alapján az ontológiának három sajátos része van: a tartalomtan, a formatan és az alakulatatan. A formatan: a logika. Brandenstein a logikát is belefoglalja az ontológiába. Pl. az azonosság elve is *dolog* — mondja.⁸ Az azonosság elve nem állhat fenn a semmiben, tehát létezik, tehát *dolog*.⁹ A logikai alapelvek léteznek a logikában, következésképpen léteznek a valóságban is, így tehát *dolgok*. A „tisztá

⁵ Pauler Ákos: Bevezetés a filozófiába. Bp. 1920. A Pantheon Irodalmi Intézet Rt. kiadása.

⁶ Brandenstein Béla: Bölcséleti alapvetés. Bp. 1944. 12. o.

⁷ I. m. 11. o.

⁸ I. m. 13. o.

⁹ I. m. 47. o.

logika” — a modern, a spekulációs idealista módon levezetett tiszta logika „tárgyai” a „tárgyi igazság alaphatározmányai”,¹⁰ tehát a tiszta logika meghatározza a valóság összefüggéseit, azaz: a valóság tárgyainak összefüggései a logikai összefüggések következménye.¹¹

Az elmondottakból világosan látható, mit ért Brandenstein a „dolog” fogalmán, hogyan veszi idealista világnézete alapján azonosnak ontológia szempontból az anyagi és szellemi viszonyokat, hogyan igyekszik elmosni a „dolog” rendkívül absztrakt logikai eredetű fogalmán keresztül az anyag és a tudat különbségét és ellentétét.

Marxistáknál is található olyan nézetek, amelyek szerint az ontológiai szemlélet — a polgári filozófiához hasonlóan — a dialektikus és történelmi materializmusban is az anyag és tudat viszonyától való eltekintést jelent. Így pl. ennek alapján beszélnek egyesek az anyag ontológiai fogalmáról, mások pedig arról, hogy a történelmi materializmuson belül az ontológiai szemlélet a társadalmi lét és társadalmi tudat viszonyának figyelmen kívül hagyását jelenti, azaz a lételmélet szempontjából pusztán csak a létezésre kell a figyelmet fordítani.

Engels az „Anti-Dühring” c. műben a világ anyagi egységét tárgyalva arról beszél: az, hogy a tárgyak *vannak, léteznek*, „egyszerű alaptény”. Ez azonban még nem ad választ arra, milyen természetűek, jellegűek ezek a jelenségek. Engels a létezéssel kapcsolatban rögtön felveti a „jelleg”, a „természet” problémáját, tehát az anyag és tudat viszonyának kérdését. A következőket mondja az egyszerű ontológiai szemléletről, amely pusztán csak azt állapítja meg, hogy a „dolgok léteznek”: „Amikor a *létről* és *pusztán létről* beszélünk, akkor az egység csak abban állhat, hogy mindazok a tárgyak, amelyekről szó van — *vannak, léteznek*. Ennek a létnek — és semmi egyébnek — egységében vannak összefoglalva, és az az általános kijelentés, hogy mindannyian *vannak*, nemcsak nem kölcsönözhet nekik semmiféle további, közös vagy nem-közös tulajdonságot, hanem ki is zár egyenlőre a megfigyelésből minden ilyen tulajdonságot. Mert mihelyt akárcsak egy milliméternyire is eltávolodunk ettől az egyszerű alapténytől, hogy mindeme dolgokban közös a lét, azonnal szemünkbe kezdenek tűnni e dolgok egymásközi *különbségei* s hogy vajon ezek a különbségek abban állnak-e, hogy egyesek fehérek, mások feketék, egyesek élők, mások élettelenek, egyesek netalán földiek, mások netalán túlvilágiak, azt nem tudjuk annak alapján eldönteni, hogy valamennyiöknek egyaránt pusztán létezését tulajdonítunk”¹²

Engels tehát az ontológiai szemléletnél is bekapcsolja az anyag és tudat kérdését, illetve szemléleti módját. *A dialektikus materializmusban az ontológiai szemléletnél sem lehet eltekinteni az anyag és tudat viszonyától*. Ebből következik az, hogy a marxista–leninista filozófián belül nem lehet „lételméleti anyagfogalom”-ról beszélni. A „lételméleti anyagfogalom” jelentése állítólag az, hogy a dolgokat vizsgálva eltekintünk az anyag és tudat viszonyától s csak azt állapítjuk meg, hogy a „dolgok léteznek”. „A lételméleti anyagfogalomban” tehát „minden benne van, ami létezik”. E felfogással ellentétben a marxista filozófia nem így vizsgálja a valóságot, hanem a „dolgok létezésé”-nek megállapításával nem elégszik meg, továbbmegy „jellegük, természetük”

¹⁰ I. m. 46—47. o.

¹¹ I. m. 46—47. o.

¹² I. m. 44—45. o.

feltárásához; ez pedig már az anyag—tudat kérdés bekapcsolását jelenti. Ez elvezet az anyagnak ahhoz a fogalmához, amit legteljesebben Lenin határozott meg. Fentiekből következik, hogy ez az anyag-fogalom nemcsak ismeretelméleti, hanem lételméleti is: az anyag filozófiai fogalma a *lételmélet és ismeretelmélet egységét* testesíti meg a dialektikus materializmusban.

Ismeretes, hogy az anyag és tudat viszonyainak problémája azért a filozófia alapkérdése, mert ismeretelméleti szempontból az anyag és tudat a legszélesebb kategóriák. Lenin Materializmus és empiriokriticismus c. művében a filozófia alapkérdését így fogalmazta meg: milyen viszony van egyrészt a természet, a külső világ, másrészt az emberi gondolkodás, a szellem között. A machisták filozófiájának ismeretelméleti alapjait vizsgálva pl. azt veti fel: „létezett-e a természet az ember előtt?” Az anyag kategóriáját meghatározva azt is mondja, hogy az anyag: filozófiai kategória az *objektív valóság* megjelenésére. A filozófia alapkérdését tárgyalva a Materializmus és empiriokriticismus c. művében mondottakhoz hasonlóan a Filozófiai Füzetek jegyzeteiben is a külvilágot, a természetet és az emberi gondolkodást veti egybe. Ennek alapján levonhatjuk azt a következtetést, hogy az „anyag” és „tudat” kategóriák filozófiai síkon tükrözik az „objektív valóság”, a természet (társadalom) és az „emberi gondolkodás” viszonyát. Így tehát a lét és tudat viszonya kérdésének van egy lételméleti és egy ismeretelméleti oldala. Ezért a dialektikus materializmusban a lételmélet és ismeretelmélet *kiindulópontja* a filozófia alapkérdése. Mindezekből következik, hogy a dialektikus materializmuson belül nem lehet *külön* lételméletről és *tőle független* ismeretelméletről beszélni. A kettő szorosan összekapcsolódik: a világ, mint egész, az általános törvényszerűségek és kategóriák vizsgálhatók egyrészt a lét objektív valósága szempontjából, tehát lételméleti oldalról, s így beszélhetünk az egyes törvények és kategóriák ontológiai oldaláról, vonatkozásairól, másrészt abból a szempontból, hogyan, milyen módon tükröződnek azok az emberi tudatban, tehát ismertelméleti szempontból. A „*lételmélet*” és „*ismeretelmélet*” tehát *két különböző szempontból, az objektív létezés és a tükrözés szempontjából tárja fel az anyag elsődlegességét és a tudat másodlagosságát.*

A marxista—leninista filozófiában a lételmélet és ismeretelmélet egymáshoz való viszonyának a polgári filozófiához viszonyított minőségileg új jellegét helyesen hangsúlyozza *Fogarasi Béla* „A marxista ismeretelmélet kérdései” c. konzultációs előadásában¹³. „... a marxista filozófiai materializmus úgy a létezésre, mint a megismerésre vonatkozik... a marxista materializmus számára nincs külön lételmélet és ismeretelmélet. A materializmus egységes tan, amely úgy a létezés különböző formáira, a létformákra, mint az ismeret különböző formáira vonatkozik.”¹⁴ Ez ma is helytálló összefoglaló jellemzése a lételmélet és ismeretelmélet viszonyának a dialektikus materializmusban.

Az ontológia és gnoszeológia kapcsolatával foglalkozik *T. Pavlov* „A dialektikus materialista filozófia és a szaktudományok” c. művében. Pavlov a filozófia alapkérdéséből kiindulva igen helyesen beszél az ontológia és a gnoszeológia szoros, belső kapcsolatáról a dialektikus materializmusban. Amikor — mondja — a *lét* fejlődéstörvényeiről beszélünk, a vizsgálatot addig kell folytatnunk, míg eljutunk egyrészt a tudatnak az anyagból való megjelené-

¹³ Fogarasi Béla: Tudomány és szocializmus. Akadémiai Kiadó, 1956. 84—107. o.

¹⁴ I. m. 85. o.

séig, másrészt a létnek az emberi tudatban való tükröződéséig. Amikor az emberi tudományos *megismerést* elemezzük, figyelembe kell venni, hogy a tudat az anyagi valóság törvényszerű fejlődésének terméke s ezzel magyarázható, hogy a tudat helyesen tükrözi a valóságot. „... marxi—lenini ontológia létezik. . . de történelmi és logikai szükségszerűséggel az ismeretelmélet hatja át, . . . ugyanilyen történelmi és logikai szükségszerűség az is, hogy a marxi—lenini ismeretelméletet az ontológia hatja át”¹⁵

Pavlov helyesen hangsúlyozza, hogy lételmélet és ismeretelmélet között a dialektikus materializmusban nincs éles határ, hanem szoros, belső összefüggés van, s *ilyen értelemben* egyik átmege a másikba. Fejtegetéseinek azonban hiányossága az, hogy nem beszél a lételmélet központi jelentőségéről és elsődlegességéről olyan értelemben, hogy az ismeretelmélet a lételméletre épül a dialektikus materializmusban. A lételmélet jelentőségének elhanyagolásából jut addig a következtetésig, hogy a lételmélet ismeretelméletté válik. „Az ontológia, amennyiben megmarad (mert hiszen a lét kérdése nem szűnik meg) elkerülhetetlenül ismeretelméletté válik.”¹⁶ Ez az álláspont következik abból a nézetéből, hogy a marxista—leninista filozófiát a dialektika, a formális logika és az ismeretelmélet alkotja.¹⁷ Tehát a lételmélet felolvad az ismeretelméletben, azaz az ismeretelmélet részeként jelentkezik.

A filozófia tárgyának fenti értelmezéséből kiindulva Pavlov e művében lebecsüli és háttérbe szorítja a lételméletet a dialektikus és történelmi materializmusban. Pedig az anyagról, a világ anyagi egységéről, a mozgásról, az objektív valóság dialektikus mozgástörvényeiről, a térről és időről, a tudat anyagi eredetéről (történeti értelemben) és anyaghoz kötöttségéről szóló lételméleti tanításoknak nemcsak a tükrözés szempontjából, tehát ismeretelméleti szempontból van fontosságuk, bár kétségtelenül az emberi cselekvés szempontjából elsősorban a megismerés objektív alapját adják. Jelentőségük elsősorban a materialista világnézet megalapozása szempontjából van; ismeretes, hogy a modern materialista világnézet ezekre a kategóriákra és törvényszerűségekre épül. Ezért a lételmélet *viszonylagos önállóságot* nem lehet megszüntetni a dialektikus materializmuson belül, nem lehet feloldani az ismeretelméletben, mert ez a marxista—leninista filozófia *materialista* alapjainak gyengítését és az idealizmus felé tett lépést jelenti. Éppen ezért Pavlov fenti állítását a leghatározottabban bírálni kell.

E folyóirat hasábjain *Sipos János* foglalkozott az anyag és tudat viszonyáról írott tanulmányában a lételmélet problémájával a dialektikus materializmuson belül.¹⁸ Cikkén végighúzódik az a felfogás, hogy a dialektikus materializmus szerint az anyag és a tudat ontológiai szempontból *egységben* van. Szerinte az anyag és a tudat ellentétéről csak a tükrözés szempontjából lehet beszélni. T. Pavlov fenti művével összhangban megállapítja, hogy „az ontológiai tárgyalás. . . szükségképpen elvezet bennünket a tudat specifikus jellegéhez, a tükrözés, vagyis a külvilág és a tudat viszonyának kérdéséhez. . .”¹⁹ A tanulmány összefoglalójában utal arra, hogy az ontológia

¹⁵ Pavlov: A dialektikus materialista filozófia és a szaktudományok. Gondolat, 1959. 121. o.

¹⁶ I. m. 113. o.

¹⁷ I. m. 110. o.

¹⁸ Sipos János: Az anyag és a tudat viszonyának dialektikus felfogásához. Magyar Filozófiai Szemle, 1960. 3. sz.

¹⁹ I. m. 469. o.

és a gnoszéológia, az anyag és tudat ontológiai és gnoszéológiai kapcsolata a dialektikus materializmusban szoros, belső összefüggésben van s az anyag és tudat között ontológiai szempontból is van bizonyos ellentét, amely viszonylagos. Ez utóbbi gondolat azonban nem vonul végig cikkén, hanem elszigetelt általános megjegyzésnek tekinthető. A tanulmány fő koncepcióját, az anyag és tudat ontológiai *egységének* gondolatát így foglalja össze: „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.”²⁰

Nyilvánvaló ebből, hogy az anyag és a tudat ontológiai *egységének* álláspontjára azért jut, mert a tudatot anyagi jellegűnek tekinti. Nem feladata e tanulmánynak, hogy a tudat jellegének kérdését vizsgálja; mégis utalni kell arra — a marxista filozófiában tisztázott, általánosan elfogadott és ismert — tanításra, hogy a tudat nem anyagi természetű, hanem anyagi *eredetű*, amely a társadalmi valóság, a társadalmi gyakorlat alapján, természeti folyamaton (agyműködés, fiziológiai folyamat) keresztül, érzéki és logikai, vagyis szellemi formákban tükrözi az objektív külső valóságot. Felfogása lételméleti szempontból nem értékelhető másként, mint *mechanikus (vulgáris) materialista álláspontként*.

Szerző cikkében az anyag és tudat dialektikájának elemzését tűzi ki célul. Az anyag és tudat ontológiai egységét hangsúlyozva azonban éppúgy, mint a mechanikus materializmus, éppen e dialektikáról felejtkezik meg. Ez a dialektika az anyag és tudat között lételméleti szempontból is meglévő *minőségi különbségben, viszonylagos ellentétben* jelentkezik. Lenin „Materializmus és empiriokriticizmus” c. művében hangsúlyozza, hogy annak az alapvető ismeretelméleti kérdésnek a keretén kívül, hogy mit kell elsődlegesnek és mit másodlagosnak tekinteni, az anyag és tudat ellentéte viszonylagos.²¹ Ennek a viszonylagos ellentétnek a kihangsúlyozása *lételméleti szempontból is fontos*, ellenkező esetben eltérünk a dialektikus materializmus azon kiinduló pontjától, amely az anyag és tudat viszonya szempontjából vizsgálja a jelenségeket.

2. A társadalmi jelenségek „ontológiai” vizsgálatáról

A marxista—leninista filozófiai irodalomban ma már többé-kevésbé elismert, hogy a történelmi materializmusban is van lételméleti és ismeretelméleti oldal. A társadalom és történelem jelenségeit is lehet vizsgálni lételméleti és ismeretelméleti szempontból.

E lételméleti szempont azt jelenti, hogy a társadalom szerkezetét és történetét megvizsgáljuk úgy, ahogy azok a *valóságban léteznek*. Ennek megfelelően egyrészt fel kell tárni a társadalom szerkezetét a termelőerőktől és az alaptól kiindulva a felépítményig. Az alap és felépítmény éppen sajátosan lételméleti kategóriák a materialista történelemfelfogásban. A társadalom szerkezetét vizsgálva először a társadalom gazdasági szerkezetét, majd az osztályviszonyokat, a társadalmi-politikai berendezkedést, az intézményeket

²⁰ I. m. 452. o.

²¹ Lenin: Materializmus és empiriokriticizmus. Szikra, 1949. 142. o.

stb. kell feltárni, végül a társadalmi tudatot, annak különböző formáit kell megvizsgálni. Másrészt fel kell tárni a társadalom történetét, az egymást felváltó társadalmi-gazdasági alakulatokat és általános fejlődési törvényeket, a társadalmi harcok, a társadalmi átalakulás és fejlődés, a szociális haladás szempontjából; vagyis a társadalom dialektikus fejlődési folyamatát, objektív logikáját.

Ebből következik, hogy a társadalmi jelenségek ontológiai szempontból való vizsgálatánál sem tekinthetünk el az anyag—tudat kérdésétől. A valóságos társadalmi-történeti folyamat feltárása azt is jelenti, hogy különbséget teszünk — mert ilyen különbség létezik a valóságban — a társadalom anyagi, politikai és tudati folyamatai között, illetve kielemezzük, hogyan mennek át ezek egymásba az egyes konkrét társadalmi jelenségekben.

Ebből következik, hogy hibás az a felfogás, mely szerint a társadalmat ontológiai szempontból tekintve, mint „objektumot”, mint „létezőt” kell felfogni s eltekinteni az objektívitas-szubsjektívitas szempontjától. Ez nagyon hasonlít Durkheim felfogására, aki a polgári filozófia ontológiai szemléleti módját érvényesítette a szociológiai kutatás módszerének meghatározásánál.²² Durkheim az egyéni tudaton kívül levő társadalmi jelenségek között a jelleg szempontjából nem tesz különbséget. Szerinte az egyéni tudat vonatkozásában egyformán objektív a gazdasági rendszer, a jogi törvény, az erkölcsi felfogás stb. A „társadalmi tények”, a „dolgok”, a „létezés” fogalmi alapján az anyag és tudat szempontjából köztük levő minőségi különbségeket elkendőzni igyekeznek; ebben a vonatkozásban fel sem veti, hogy a társadalmi jelenségek között melyik a meghatározó és a meghatározott. Más összefüggésben persze kiderül az, hogy a „társadalmi tények” a „kollektív lélek”-ben gyökereznek, azaz a pszichológizmus álláspontjára helyezkedik. Ilyen módon egy objektív idealizmus felé hajló ontológiai szemléleti módot érvényesít szociológiájában.

A társadalom jelenségei vizsgálhatók ismeretelméleti oldalról is. Az ismeretelméleti kérdésfeltevésnél a cél: az emberi cselekvésnek, az emberi tevékenységnek, az emberi gyakorlatnak a megmagyarázása. Egyrészt annak a feltárása, honnan erednek az emberi cselekvést közvetlenül meghatározó eszmék, másrészt, hogyan alakítja át az emberi cselekvés a társadalmi valóságot, a társadalmi viszonyokat. Az ismeretelméleti kérdésfeltevésnél a fő probléma: az emberi cselekvést a társadalmi lét vagy a társadalmi tudat határozza-e meg, s mire vezethető vissza a társadalmi fejlődés? A történelem materialista felfogásának a lényege éppen az, hogy az emberek cselekedeteit, következésképpen a társadalmi eseményeket, az egész történelmi mozgást végső soron a gazdasági okok, ill. ezek objektív törvényei határozzák meg. Ezért a történelmi materializmuson belül a társadalmi lét és a társadalmi tudat viszonyának kérdése az emberi cselekvés szempontjából felvetett sajátos ismeretelméleti probléma.

Összefoglalva: a lét és a tudat kérdése különböző összefüggésekben végig vonul az egész történelmi materializmuson, hisz ez a lényege — *materialista* történelemfelfogás — a történelmi materializmusnak. A lét és a tudat kérdését a társadalmi jelenségek vizsgálatánál meg lehet közelíteni: 1. lételméleti szempontból — itt a lét és a tudat ellentéte viszonylagos, ennek a vonatkozásnak a feltárása igen komoly nehézséget okoz a konkrét vizsgálatnál;

²² E. Durkheim: A szociológia módszere. Budapest, Franklin Társulat Magyar Irodalmi Intézet és Könyvnyomda kiadása é. n.

és 2. ismeretelméleti szempontból — itt a lét és tudat ellentéte abszolút: vagy az egyik, vagy a másik határozza meg az emberi cselekvést.

A történelmi materializmus ontológiai és gnoszeológiai oldalának kérdésével kapcsolatban ki kell térnünk a „társadalmi lét” fogalmára. E probléma az utóbbi években felmerült a marxista filozófusok között s még ma sem tisztázott teljesen. E kérdés igazi gyökere a lételmélet és ismeretelmélet értelmezése a történelmi materializmusban.

A szovjet filozófusok között pl. Tugarinovnál találkozunk²³ azzal a fel fogással, hogy a társadalmi létbe az emberek politikai viszonyai is beletartoznak, hiszen ezek is mint objektív jelenségek „léteznek” az egyén szempontjából.²⁴ Ugyanebben a műben Tugarinov arról beszél, hogy az ontológiai vizsgálat elvonatkoztatást jelent a lét és tudat viszonyától.

Nálunk is találhatók hasonló nézetek. A történelmi materializmus egyes kérdéseit tárgyalva Sipos János fejt ki hasonló álláspontot.²⁵ Szerinte a társadalmi léthez egy-egy kor ideológiai jelenségei is hozzátartoznak, mivel ezek is (minden új menzedék szempontjából) „objektíve léteznek”. Idézett cikkében kifejti, hogy a társadalomban ismeretelméleti szempontból indokolt a jelenségek „anyagi” és „szellemi” jelenségekre osztása. Az ismeretelméleti kérdésfeltevéseken túl, az ontológiai vizsgálatnál „teljesen értelmetlenné válik a társadalmi jelenségek kettéosztása „anyagi” és „eszmei” jelenségekre.”²⁶

Ezek szerint a társadalom felosztása „anyagi” és „szellemi” jelenségekre ismeretelméleti absztrakció. Abban igaza van a szerzőnek, hogy a társadalmi lét és a társadalmi tudat teljes (azaz abszolút) szembeállítás csak ismeretelméleti összefüggésben, az emberek cselekedeteit meghatározó tényező vonatkozásában, a társadalmi fejlődés meghatározó ereje viszonylatában indokolt s ebben az összefüggésben világosan és határozottan ki kell mondani, hogy a termelés fejlődése határozza meg az emberi cselekedetet és a társadalom fejlődését. Ebből következően igaza van, hogy a lét és tudat abszolút szembeállítását ontológiai szempontból nem helyes.

Azonban sem Tugarinovnak, sem Sipos Jánosnak nincs igaza abban, hogy az ontológiai vizsgálatnál *teljesen* el lehetne tekinteni a lét-tudat viszonyától s a politikai viszonyokat (Tugarinov) és ideológiai jelenségeket (Sipos János) mint „létezőket” a társadalmi léthez lehetne sorolni. Ez a dialektikus materializmus lételméleti szempontjának a feladását jelenti, amely igaz hogy nem a lét és tudat abszolút szembeállítását vallja, de állítja a lét és tudat *viszonylagos* ellentétét, hisz a társadalmi valóságban ilyen viszonylagos ellentét van a társadalmi lét és társadalmi tudat között is. *De ettől a viszonylagos ellentétől nem lehet eltekinteni* s ennek alapján ontológiai szempontból is beszélni kell a „létező” kategóriáján belül gazdasági, politikai, tudati jelenségekről, illetve ki kell elemezni, hogy egy-egy konkrét társadalmi jelenségben, az emberek egy-egy cselekedetében a gazdasági tényező meghatározó hatása alapján milyen mértékben játszanak szerepet, találhatók gazdasági, politikai, szellemi mozzanatok, oldalak, hogyan megy át a gazdasági tényező politikai és eszmei jelenségbe és fordítva. Mindez következik az

²³ Tugarinov: „A történelmi materializmus kategóriáinak kölcsönös kapcsolatáról c. műben (Leningrád 1958).

²⁴ I. m. 96. o.

²⁵ Sipos János: Szükséges helyreigazítás. Tájékoztató, 1959. 7. sz.

²⁶ I. m. 55. o.

ontológia és gnoszeológia új tartalmából, a kettő viszonyának új jellegéből a dialektikus és történelmi materializmusban.

Módszertani-világnézeti szempontból a társadalom jelenségeinek nem-materialista ontológiai szemlélete mutatkozik meg *Barta Jánosnak* a művészi tükrözésről írt tanulmányában²⁷ és egyes hozzászólásokban. Barta János tanulmányában azt elemzi, milyen sajátos módon tükrözi a művészet a valóságot. Először is azt vizsgálja, „mi a „valóság” a művészet szempontjából?”²⁸ Ez alapvető filozófiai kérdésfeltevés; a válasz rányomja a bélyegét az egész tanulmányra. Szerző nem a materialista történelemfelfogás alapján ad választ a felvetett kérdésre, hanem olyan „ontológiai” szemlélet alapján, amely lépést jelent a szubjektív idealizmus felé. Szerinte „az irodalom és a művészet számára a közvetlen valóság, amelyet tükröztetnie kell: a meghatározott természeti, társadalmi és gazdasági viszonyok között élő ember, de az egész ember. Hiszen maga Marx arra is utal, hogy az ember voltaképpen a társadalmi viszonylatok összege, összefüggése, sűrítése. Általában bizonyos előítélettel csak a társadalmi vagy esetleg csak a „külső” valóságot szokták valónak számitani, mint ami az emberi tudattól függetlenül létezik. *De hiszen maga a tudat is valóság; az ember belső világa: élményei, érzelmei, még a legszubjektívebbek is; valóság az álom, az ábránd, a hiedelem is, csak eszünkkel a maga helyére kell tennünk. S ha a művészet számára a valóságot az „ember”-ben látjuk, ne feledjük el, hogy az első ember, aki tekintetbe esik,* (Eddigi kiemelés tőlem — M. L.) nem az, akit kívülről lát, környezetében megtapasztal, hanem mégis csak az *alkotó* maga; ő az, akiben elsősorban „összesűrűsödnek a termelési viszonyok”; ő az, aki a megadott történelmi-társadalmi helyzetet a maga bőrére érzi; bármit alkot is, ezen az alapon kell alkotnia. S az így felfogott valóság a művészetek számára elég teherbíró és széles: elférnek rajta nemcsak a szűkebb értelemben vett ábrázoló művészetek, aztán a prózai epika, a dráma, amelyeken elsősorban szoktuk demonstrálni a valóság visszatükrözését — hanem az olyan művészeti ágak is, mint a zene, a lírai költészet vagy a tánc”.²⁹ Barta szerint tehát egyaránt „valóság” a) az objektív társadalmi viszony, b) az emberi tudat, c) az alkotó maga. Ezeket a tényezőket tükrözi a művészet, elsősorban és közvetlenül magát a művészt.

Természetesen helyes az, hogy a szerző igyekszik hangsúlyozni a művészi tükrözés sajátosságait, de közben azt a filozófiai-módszertani hibát követi el, hogy nem veszi figyelembe a különböző társadalmi jelenségek között a *létezés módja és jellege szempontjából meglevő minőségi különbségeket*, azt, hogy a tudat s a művész mint egyén, tényleg valóság, azonban már leszármazott, nem elsődleges, hanem másodlagos valóság. Kétségtelen, a társadalom tudata bizonyos szempontból felfogható mint olyan valóság, amelynek objektív tartalma és fejlődési menete van. Ez az objektív mozzanat éppen az, hogy a tudattól független objektív termelési módot tükrözi s nagy általánosságban annak mozgása szerint változik. Lényegében ugyanez vonatkozik az emberi tudat pszichikai oldalára is. (Természetesen a szubjektív oldal itt erősebb.) A művész szintén másodlagos valóság, az adott termelési- és osztályviszonyok terméke. Annak ellenére, hogy a művészi tükrözés az alkotón keresztül valósul meg, a művészet *végző forrása* mégis a művésztől függetlenül létező, az adott

²⁷ Barta János: Néhány szó a művészi tükrözésről. Alföld, 1960. 3. sz.

²⁸ I. m. 140. o.

²⁹ I. m. 141. o.

társadalomban uralkodó termelési viszonyok rendszere, amely az osztályszerkezeten keresztül alapvetően determinálja magát a művészt is. Ennek figyelmen kívül hagyása a materialista tükrözési elmélet szubjektivista eltorzítását eredményezi.

Barta János „valóság”-felfogásából súlyos, s társadalmunkban a művészet elé állított követelményekkel éles ellentmondásban levő következtetéseket lehet levonni. Végső soron ugyanis a felé tendál megállapítása, hogy a művészetnek nem a társadalom életét, társadalmunk mai viszonyaiban meglevő reális problémákat, hanem az alkotót kell tükröznie, annak élményeit, érzelmeit, az alkotó által közvetített és megszürt valóságot. Ez a felfogás objektíve a művészet társadalmi nevelőfunkciója jelentőségének lebecsülését, a művészek elfordulását a jelen társadalmi harcoktól, a szubjektivizmust és a befeléfordulást indokolja meg a művészi tükrözés szintjén. Mindez abból a hibás ontológiai álláspontból következik, amely nem tesz különbséget a társadalom elsődleges és leszármazott tényezői, végső soron az anyagi és tudati viszonyok között.

3. *A történelmi materializmus mint a marxista—leninista filozófia szerves része*

A történelmi materializmus filozófia-jellegének tagadása vagy legalább is vitatása még mindig megtalálható filozófiai életünkben. Egyes marxista filozófusok Engelsnek abból a tételéből, hogy a régi filozófia jelentős része felolvad a pozitív tudományokban s csak a gondolkodásról szóló tudomány marad meg önállóan, messzemenő következtetéseket vonnak le a marxista—leninista filozófia tárgyára vonatkozóan, s olyan nézetekhez jutnak el, amelyek helytelen irányba befolyásolják a filozófia területén folyó tudományos és propaganda munkát is. Többek között arra a megállapításra jutnak, hogy a történelmi materializmus nem része a marxista filozófiának, nem-filozófiai jellegű tudomány. Egyetemi filozófiai oktatók között is található olyanok, akik Engelsre hivatkozva arról beszélnek, hogy a marxista—leninista filozófia tárgya egyre szűkül, s ahogy a természettudományok egzakttá válása a filozófia tárgyát a gondolkodásról szóló tudományokra szűkítette le, úgy a társadalomtudományok egzakttá válása — amely a marxizmus létrejöttével kezdődött meg s napjainkban is tart — feleslegessé teszi a történelmi materializmust. A materialista történelemfelfogásnak tehát csak időleges jelentősége van. A marxista—leninista filozófia: a dialektikus materializmus — a történelmi materializmus nélkül.

A történelmi materializmus filozófia-jellegének bizonyítása előtt vizsgáljuk meg, hogy a *marxizmus megalapozói tényleg azt tanították-e, hogy a marxista filozófia dialektikára és logikára szűkül le*. A valóságban ezt Marx, Engels és Lenin sohasem állították. A marxizmus klasszikusai a régi filozófia felbomlásáról beszélnek. Ennek félreértésére, félremagyarázására alapozódik a fenti felfogás. A marxizmus megalapítóinak néhány műve világosan tanúsodik erről.

A „*Német ideológiá*”-ban Marx és Engels az „ideológia” és a „filozófia” fogalmát „spekulációs metafizikai rendszer” értelmében használják.²⁰ A „törté-

²⁰ Lásd összefoglalóan Marx—Engels: *A német ideológia*. Szikra, Budapest 1952. 31—32. o.

netfilozófia” területén ekkor a hegeli filozófia uralkodott. Mind az ó-, mind az ifjuhegeliánusok megmaradtak az „ideológia” keretén belül. Jellemző rájuk : a társadalom vizsgálatánál *önkényes előfeltételekből, dogmákból* indultak ki, s nemcsak válaszaikban, hanem már kérdésfeltevéseikben is misztifikáció rejlett.³¹

A történetfilozófiával ellentétben Marx és Engels kiindulópontja : a *valóságos életfeltételek*, „a valóságos egyének, cselekvéseik és anyagi életfeltételeik”.³² Míg a német „filozófia” az égből szállt le a földre, Marx és Engels a valóságos emberek anyagi életfolyamataiból jutnak el az ideológiai tükröződésig.³³ Az ideológiák elvesztik „önállóságuk látszatát”.³⁴ Ezek kifejtése után összefoglalják a történetfilozófia és a materialista történetfelfogás ellentétét : „Tehát ott, ahol a spekuláció megszűnik, a valóságos életnél kezdődik az igazi, a pozitív tudomány, az emberek gyakorlati fejlődési folyamatának ábrázolása. A tudatról szóló frázisok megszűnnek, helyükbe igazi tudásnak kell lépnie. Mihelyt a valóságot ábrázolják, az *önálló* filozófia elveszti létalapját. *Helyére* legfeljebb a *legáltalánosabb eredmények összefoglalása léphet*, amelyek az emberek történeti fejlődésének szemléletéből elvonatkozathatók. Ezeknek az absztrakcióknak önmagukban, a valódi történelemtől elválasztva egyáltalán nincs értékük. Csak arra valók lehetnek, hogy a történeti anyag rendezését megkönnyítsék, egyes rétegeinek egymásutánját jellemezzék. *De semmiképpen sem adnak, mint a filozófia, receptet vagy sémát, amelyhez a történeti korszakokat hozzá lehetne szabni.*”³⁵ (Kiemelés tőlem—M. L.) Ebből egészen nyilvánvaló, hogy itt Marx és Engels : 1. a materialista történelemfelfogást mint viágnézetet, történelemszemléletet értelmezik, szemben a spekulatív történetfilozófiával ; 2. a történetfilozófia megszűnése után szükséges a történelmi valóság általános mozgástörvényeinek, „a legáltalánosabb eredmények”-nek az összefoglalása a történelmi materializmus elméletében.

Az „Anti-Dühring” c. műben Engels — mint ahogy arra fentebb már utalás történt — bírálja Dühring apriorisztikus, spekulatív metafizikai módszerét. A filozófia ilyen felfogásának eredménye az „ideológia”, a „külön filozófia”³⁶, továbbá a „történetfilozófia” és a „természetfilozófia” létrejötte.

Az „ideológia” ebben az értelmezésben azt jelenti, hogy a spekulatív gondolkodó alapelvekből épít fel egy gondolati rendszert. Az „alapelvek”-et „fejből szerkeszti” meg, ezekből indul ki és „rekonstruálja a világot”. Az „ideológia” tehát itt apriorisztikus spekulatív jellegénél fogva a valóságot torzító tudat. Ebben a fogyatékoságban szenvedett a marxizmust megelőző idealizmus, de a materializmus is, amennyiben „a gondolkodás és a lét viszonyával a természetben némiképp tisztában volt ugyan, de nem a történelemben. . .”³⁷ Engels végül azt mondja, hogy a valóság és tudat ilyen megfordítása mellett lehetséges csak „külön filozófia”. Itt a „*külön filozófia*” fogalma azonos a „*hamis tudat*” fogalmával.

E spekulatív, apriorisztikus „filozófiai” módszer „alkalmazása” a természetre és a történelemre, létrehozza a „természetfilozófiát” és „történetfilo-

³¹ I. m. 5—7. o.

³² I. m. 7. o.

³³ I. m. 9. o.

³⁴ I. m. 10. o.

³⁵ I. m. 10. o.

³⁶ Engels; Anti-Dühring. i. kiad. 352. o.

³⁷ I. m. 352. o.

zófiát". Engels már a „Bevezetés”-ben arról beszél, hogy a „régii természetfilozófia” pozitívumai ellenére³⁸ — a valóság bizonyos rész-összefüggéseinek *kitalálása* spekuláció útján — őket (Marxot és Engelst) nem elégíthette ki³⁹ azért, mert feladatuk nem az volt, hogy a „dialektikus törvényeket a természetbe beleszerkesszék”, hanem hogy azokat „a természetben megtalálják” és „belőle kifejtsék”.⁴⁰ Más helyen Engels elmondja azt is, hogy az „új tények” vizsgálata a régi idealista „történetfilozófia” elégtelenségéhez és a materialista történelemfelfogás létrehozásához vezetett.⁴¹

Milyen viszonyban van a marxista filozófia a régi spekulatív metafizikai rendszerekkel? Mi marad a régi filozófiából, milyen jellegű a marxista filozófia?

Az „Anti-Dühring” c. mű egyik helyén arról beszél Engels, hogy a marxizmussal létrejött a modern materializmus a természetben és a történelemben. Majd így folytatja: „E modern materializmus mindkét esetben lényegénél fogva dialektikus és *nincs többé szüksége a többi tudomány fölött álló filozófiára*. Mihelyt minden egyes tudomány elé azt a követelményt állítjuk, hogy tisztázza helyét a dolgok és a dolgok ismeretének egyetemes összefüggésében, az egyetemes összefüggésnek minden *külön* tudománya fölöslegessé válik. Ami akkor az egész *eddigii* filozófiából még *önállóan* megmarad, az a gondolkodás és a gondolkodás törvényeinek tana — a formális logika és a dialektika. *Minden más* feloldódik a természet és a történelem pozitív tudományában.”⁴² (Kiemelések tőlem—M. L.)

Itt Engels nem arról beszél, hogy a marxista filozófia tárgya logikára és dialektikára szűkül le. E problémát — a marxista filozófia tárgyát — egyáltalán nem is érinti. Arról beszél, hogy a modern materializmus létrejöttével óriási változás történik a filozófiai eszmék történetében, mert megszűnik a tudományok-tudománya szerepét betöltő spekulatív „külön filozófia”. Az egész eddigi filozófiából csak a logika és a dialektika marad, a többi feloldódik a pozitív tudományokban (a történetfilozófia a történettudományban, a természetfilozófia a természettudományokban). A formális logika nem oldódhat fel semmi pozitív tudományban, mert a logikának megfelelő pozitív tudomány nincs, a dialektika pedig az új világnézet csirája lesz.

Szó sincs itt arról, hogy a marxista filozófia a logika és dialektika lenne. A marxista filozófia : a következetesen, minden területre (a társadalomra is) kiépített modern (dialektikus) materialista világnézet, tehát a dialektikus és történelmi materializmus.

Engels a „modern materializmus”-ról beszélve azt mondja : „Egyáltalán nem is filozófia ez már többé, hanem *egyszerű világnézet*, amelynek nem egy *külön tudományok-tudományában*, hanem a tényleges tudományokban kell *beválnia és ténylegesen hatnia*. A filozófia itt „megszűnt”, azaz „túlhaladott is fenntartott is”; túlhaladott *formájában*, fenntartott tényleges tartalmában”.⁴³(Kiemelések tőlem—M. L.) Engels itt a marxista filozófia leglényegesebb sajátosságát és társadalmi rendeltetését fogalmazza meg: a *valóságból* vonatkoztatja el tételeit, s mint *világnézet*, nem a szaktudományoktól külön, önmagában igazolódik, hanem a szaktudományokban. (A szaktudományok mellett ter-

³⁸ I. m. 12. o.

³⁹ I. m. 12. o.

⁴⁰ I. m. 13. o.

⁴¹ I. m. 28. o.

⁴² I. m. 27. o.

⁴³ I. m. 143. o.

mészetesen a társadalmi gyakorlatban; Engels ezt az összefüggést itt nem tárgyalja.) Engels nem mondja azt, hogy a világnézetként felfogott materialista filozófiára ne lenne szükség, ellenkezőleg: önállósággal rendelkezik, s mint a valóság általános törvényszerűségeit feltáró világnézetet külön is össze kell foglalni. De ez az összefoglalás (a dialektikus és a történelmi materializmus rendszere) nem a tudományok felett álló spekulatív filozófiai rendszer. A régi filozófia „formájában” „túlhaladott”, amennyiben a tudományok-tudománya volt, de „fenntartott tényleges tartalmában”: amennyiben feltárja a természet, a társadalom és a gondolkodás általános törvényszerűségeit.

„*Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása*” c. művében Engels Hegel filozófiai rendszerét mint az utolsó nagy „metafizikai rendszert” jellemzi. E spekulatív rendszert nevezi „filozófiának a szó eddigi értelmében”.⁴⁴ Más helyen is a metafizikai jellegű, a tudományok-tudományaként felfogott gondolati rendszert tartja „filozófiának”.⁴⁵ Hegel kidolgozza a filozófia történetében addigi legfejlettebb metafizikai rendszert s másrészt, a valóság dialektikájának megsejtésével megmutatja a filozófia továbbfejlődésének útját: a *valósághoz fordulást*, a természet és társadalom dialektikája feltárásának nagy jelentőségét. Végző sorban ehhez a „valósághoz fordulás”, s ezáltal a természet és társadalom dialektikájának a felismerése adja a legnagyobb, forradalmi változást a filozófia történetében. Ezt pedig Marx és Engels valósították meg.

Engels e művében kifejti, hogy a marxizmus nagy vívmánya a filozófia területén a történelem materialista felfogásának létrehozása. Előbb a régi „történefilozófiát” bírálja, majd kifejti a materialista történelemfelfogás lényegét. „A történelem, a jog, a vallás stb. filozófiája itt is abban merült ki, hogy az eseményekben magukban kimutatandó valóságos összefüggést a filozófus fejében készült összefüggésekkel helyettesítették. . .”⁴⁶ A feladat az volt, hogy a mesterséges, konstruált összefüggéseket kiküszöböljék és feltárják a „valóságos összefüggéseket”, az általános mozgási törvényeket, „amelyek az emberi társadalom történetében mint uralkodó törvények érvényesülnek”.⁴⁷ Ezzel Engels megfogalmazza a materialista történelemfelfogás lényegét.

Szükséges volt ilyen részletesen felidézni Engels gondolatait azért, hogy könnyen érthetőek legyenek végző következtetései s kiküszöbölhetőek legyenek az ezzel kapcsolatos helytelen értelmezések. Engels a „Feuerbach. . .” c. mű végén befejező következtetésként ezt mondja: „Az előbbieken nem adhatam mást, mint a marxi történelmi felfogás vázlatát, legfeljebb még néhány szemléltető példával kibővítve. A bizonyítékokat maga a történelem szolgáltatja. . . De ez a felfogás a történelem terén éppúgy véget vet a filozófiának, mint ahogy a természet dialektikus felfogása minden természetfilozófiát nemcsak feleslegessé, de lehetetlenné is tesz. *A feladat nem az többé, hogy ki-ki a fejében gondoljon ki összefüggéseket, hanem, hogy azokat a tényekben fedjék fel.* A természetből és a történelemből kiűzött filozófia számára így csak a tiszta gondolat birodalma marad meg, amennyiben megmarad: magának a gondolatfolyamatnak törvényeit kutató tan, a logika és a dialektika.”⁴⁸ (Kiemelés tőlem—M. L.) Ez magyarázatra sem szorul, teljesen egyértelmű és világos!

⁴⁴ Marx—Engels: Válogatott művek II. Szikra, 1949. 360. o.

⁴⁵ I. m. 381. o.

⁴⁶ I. m. 386. o.

⁴⁷ I. m. 396. o.

⁴⁸ I. m. 396. o.

A fenti idézetek egyrészt azt bizonyítják, hogy a marxizmus megalapítói nem a marxista filozófiára, hanem a *régi* filozófiára vonatkoztatják azt a tételt, hogy a „filozófiá”-ból csak a logika és dialektika marad, másrészt, hogy a marxista filozófiát nemcsak a dialektika és logika alkotja. Marx és Engels-szel összhangban Lenin is kiemeli, hogy az „eddiggi filozófiából” marad meg a logika és dialektika.⁴⁹

T. Pavlov „A dialektikus materialista filozófia és a szaktudományok” c. művében helyesen látja⁵⁰ azt, hogy Engels szerint a régi filozófia olvad fel a pozitív tudományokban. Utal Lenin „Marx Károly” c. művére, ahol Lenin Engels fenti tételét fejtegetve arról is beszél, hogy a dialektika magában foglalja az ismeretelméletet. A továbbiakban hivatkozik Leninnek a dialektika, a logika és az ismeretelmélet azonosságáról a „Filozófiai Füzetek”-ben kifejtett tanítására. Majd mindebből az alábbiakat vonja le következtetésként: „... az addigi filozófiával szemben „a gondolkodásról szóló tanítás” (vagyis az ismeretelmélet. . . a formális logika és a dialektika) alkotja a mai tudományos filozófiát.”⁵¹

Más helyen is világosan kifejti, hogy marxista—leninista filozófia : ismeretelmélet, dialektika és logika.⁵² Ez állítólag Engels és Lenin tanítása lenne. Rögtön ezzel szemben utal arra a nagyon is jogos ellenvetésre, hogy ha a marxista filozófia tárgyát leszűkítjük a gondolkodásról szóló filozófiai szaktudományokra „mi lesz a létről (a természeti és társadalmi létről) szóló”⁵³ filozófiai tanítással. Ezt az ellentmondást úgy kísérli meg feloldani, hogy egyrészt szorítja a lételmélet és ismeretelmélet átmennek egymásba a dialektikus materializmusban, a lételmélet benne van, felolvad az ismeretelméletben, másrészt a materialista dialektika a természeti és társadalmi lét fő törvényszerűségeit is magában foglalja, s ilyen értelemben pl. a történelmi materializmus is benne van a materialista dialektikában, logikában és ismeretelméletben. Pavlov művében egyértelműen állást foglal a történelmi materializmus filozófia-jellege mellett, mivel szerinte a történelmi materializmus „az egyetlen és egységes dialektikus materialista filozófiai tudomány egyik alkotórésze, illetve oldala. . .”⁵⁴ Mégis, amikor a marxista filozófia tárgyát fenti módon értelmezi, utat nyit annak a felfogásnak, amely szerint a történelmi materializmus nem filozófia.

Ezek után meg kell vizsgálnunk, mennyiben, milyen értelemben tekinthető a történelmi materializmus a marxista filozófia részének, oldalának. A dialektikus materializmus és a materialista történelemfelfogás között olyan *szerves, elszakíthatatlan belső kapcsolat* van, hogy a két rész nem is választható élesen szét. Ezt a megállapítást nem Marx, Engels és Lenin idézetekre való hivatkozással kell bizonyítani — bár belső összefüggésükben vizsgálva a marxizmus klasszikusainak idevonatkozó tanításait, megállapítható, hogy a történelmi materializmust filozófiai jellegűnek fogták fel — hanem tartalmilag, lényegileg, a marxista—leninista világnézetten alapuló önálló érvekkel.

Mi a történelmi materializmus? *Materialista* történelemfelfogás, a modern *materialista világnézet* érvényesítése a történelem területén, materialista törté-

⁴⁹ Lenin: Marx Károly. Marx, Engels, marxizmus. Szikra, 1949. 14. o.

⁵⁰ I. m. 109. o.

⁵¹ I. m. 110. o.

⁵² I. m. 124. o.

⁵³ I. m. 112. o.

⁵⁴ I. m. 100. o.

nelemszemlélet. Szemben az idealista történetfilozófiával, Marx és Engels materialista álláspontot foglaltak el a társadalmi jelenségek vizsgálatában is, s így a materialista filozófiát teljesen kiépítették, a társadalmi ember tevékenységére is alkalmazták. Minden marxista—leninista feltétlen elismeri azt, hogy a XVII. és XVIII. század materializmusa a társadalmi jelenségek vizsgálata terén végső soron idealista volt, s hogy Marx és Engels olyan értelemben is túlhaladták a régi materializmust, hogy létrehozták a történelem materialista szemléletét, hogy *kiépítették a materialista filozófiát az emberi történelem vonatkozásában is*. Ez a „történeti érv” azonban nem elégti ki azokat, akik arról beszélnek, hogy a történelmi materializmus csak addig létjogosult, míg minden társadalomtudomány egzakttá nem válik. Nyilvánvalóan „logikai” érvek alapján jutnak erre a következtetésre. Meg kell tehát vizsgálni „logikai” szempontból a történelmi materializmus filozófia-jellegét.

Minden marxista azon az állásponton van, hogy a filozófia alapvető, központi kérdése : a lét és tudat viszonyának kérdése, s hogy ez a marxista—leninista filozófia alapkérdése, lényege is. Vajon a történelmi materializmusnak van-e valami szerepe a lét és tudat marxista, dialektikus materialista megoldásában? A valóságban a lét és tudat viszonyának kérdését — nem a társadalmi lét és társadalmi tudat viszonyáról van szó — a dialektikus és történelmi materializmus belső egységben, *együtt* válaszolja meg. Ha ez így van, akkor a történelmi materializmusnak ide vonatkozó tanításai *általános* filozófiai jelentőségűek és jellegűek. Továbbá : a *materialista* szemlélet a történelem területén több alapvető kérdésben, így pl. a társadalmi létről és társadalmi tudatról, s az alapról és felépítményről szóló tanításban konkréti-zálódik. Ezek már a *történelemre* alkalmazott filozófiai kérdések, tehát az előbbinél kevésbé általánosak, ill. az általános filozófiai problémák alkalmazott oldalai, vonatkozásai : mégis ezek nélkül nem képzelhető el *materialista szemlélet* a társadalomban, a történelemben.

A történelem materialista szemlélete teszi lehetővé azt, hogy több alapvető filozófiai kérdésben kialakulhasson a dialektikus materialista álláspont. Két kérdésre utalunk röviden ; az egyik a tudat, a másik a gyakorlat problémája. Ismeretes a mechanikus materializmus álláspontja a tudat kérdésében : a tudatot a természet részének tekintve lényegében anyagi jellegűnek vette, mely egyszerűen tükrözi a külvilágot. Csak a történelem materialista szemlélete alapján lehetett ezt az álláspontot túlhaladni. Először is meg kellett magyarázni az ember lényegét, az emberi tudat keletkezésének biológiai és társadalmi folyamatát, egyáltalán : fel kellett tárni a társadalom, az ember specifikumát a természettel szemben. E nélkül a tudat kérdése nem érthető meg; általában : a filozófia alapkérdése sem érthető meg tudatosan. Hogyan válaszolta meg mindezeket a kérdéseket a marxizmus a történelem materialista felfogása alapján? Úgy, hogy feltárta a *munka* szerepét az ember, az emberi tudat, az emberi társadalom keletkezésében, feltárta az emberi tevékenység fő sajátosságát — a célszerű munkatevékenységet — a természettel szemben s így képes volt megtalálni a tudat, továbbá az anyag és tudat viszonyának helyes, dialektikus materialista filozófiai értelmezését. A munka, a termelés, a termelési mód szerepének felismerése nélkül — ez pedig a materialista történelemfelfogás végső lényege — az anyag és tudat filozófiai problémája nem oldható meg.

A másik kérdés a gyakorlati filozófia jelentősége. Ismeretes, hogy a marxista ismeretelmélet a dialektika mellett éppen a gyakorlat kérdésében

haladta túl az összes megelőző ismeretelméleteket ; a gyakorlat ismeretelméleti szerepének és jelentőségének feltárásával minőségileg új ismeretelmélet jött létre. Miért állíthatja a dialektikus materializmus gnoszeológiájának közép-pontjába a gyakorlatot? Azért, mert az emberi társadalom fejlődéstörvényeinek felismerésével fel tudta tárni a gyakorlat ismeretelméleti jelentőségét. A történelmi materialista felfogása és a gyakorlat ismeretelméleti szerepének felismerése közötti összefüggés nyilvánvaló, hisz a gyakorlat : az emberi tevékenység ; az emberi cselekvés törvényszerűségeit pedig a materialista történelemfelfogás tárja fel.

Látható, hogy a dialektikus materializmus centrális problémái a történelmi materializmus nélkül nem oldhatók meg. Éppen ezért a dialektikus és történelmi materializmus : *egységes marxista—leninista filozófia*. E mellett azonban fontos azt is hangsúlyozni, hogy a történelmi materializmus sajátos része a marxista—leninista filozófiának.

A történelmi materializmus azért *sajátos* területe a marxista—leninista filozófiának, mert a *történelem területén a filozófiai materializmus sajátos társadalmi* kategóriákban jelenik meg. Ilyenek pl. a termelőerők és termelési viszonyok, a társadalmi lét és társadalmi tudat, az alap és felépítmény, a néptömegek stb. A materialista világnézet alkalmazása a társadalomra azt jelenti, hogy a marxizmus a társadalom fejlődését a termelési mód fejlődéséből vezeti le, a társadalom egészét egységes fejlődési folyamatnak tekinti.

Itt kell válaszolni arra az ellenvetésre, amely a marxista filozófia tárgyának abból az általános meghatározásából indul ki, hogy a marxista filozófia a természet, a társadalom és a gondolkodás törvényszerűségeivel foglalkozik, s hogy ezeket az általános törvényszerűségeket a dialektikus materializmus tárja fel. A történelmi materializmus viszont a *társadalom* általános mozgástörvényeit kutatja. E felfogás szerint a történelmi materializmus nem filozófia, mert a társadalomnak azokat a legáltalánosabb törvényszerűségeit, amelyek a valóság egészére jellemzőek, már a dialektikus materializmus feltárta. (Az anyag fogalma a termelési viszonyok anyagi jellegét is magában foglalja.) Ennek az érvnek alaphiányossága az, hogy feltételezi a dialektikus materializmus és a történelmi materializmus bizonyos fokú kettéválasztását.

Azokat a közös törvényszerűségeket, amelyeket a dialektikus materializmus feltár, s amelyek a valóság egészére jellemzőek, a társadalomra nem lehet *absztraktnan* alkalmazni. A történelemben az emberek cselekszenek, aminek következtében a dialektikus materializmus által feltárt általános törvényszerűségek sajátos, különös formában érvényesülnek. A történelmi materializmus mint a marxista filozófia (a filozófiai materializmus) oldala, éppen azt tárgyalja, hogy a dialektikus *materializmus* általános törvényszerűségei milyen sajátosságokkal, hogyan érvényesülnek az *emberi* társadalomban. E különös, sajátos érvényesülési mód feltárása nélkül semmit sem mondtunk filozófiai szempontból a társadalomról. Ezt a különös érvényesülési módot pedig a materialista történelemfelfogás magyarázza meg, meghatározva a történelem mozgásának általános törvényeit. Következésképpen a történelmi materializmus — a marxista—leninista filozófia szerves, elszakíthatatlan része, oldala.

A marxista—leninista filozófia a kapitalista társadalom megváltoztatásának és a kommunizmus építésének eszmei fegyvere, az osztályharc fontos ideológiai eszköze. Ebből is következik, hogy a marxista filozófia *nem állhat meg a szélső absztrakciónál*, hanem konkrétan is meg kell magyaráznia a tár-

sadalom általános problémáit, fel kell tárnia a szocialista társadalom fejlődésének általános törvényszerűségeit, a két rendszer harcát, a szocializmus győzelmes előrehaladásának folyamatát. Ezt az osztályharcos-politikai funkcióját a marxista—leninista filozófia a történelmi materializmuson keresztül is teljesíti. Ilyen értelemben a marxista filozófia történelmi rendeltetése és gyakorlati jellege is a történelmi materializmus filozófia-jellegét bizonyítja.

A történelmi materializmus filozófia-jellegével kapcsolatban időnként olyan ellenvetések is hallhatók : teljesen világos a társadalmi lét és társadalmi tudat viszonya kérdésének filozófiai jellege, de miért filozófiai kérdés pl. az osztályharcról, az államról, stb.-ről szóló tanítás. Mások viszont azt vallják, hogy a történelmi materializmusban a társadalomtudományi kategóriák szerkezetileg nem függenek össze az alapvető filozófiai kategóriákkal. Így pl. Tugarinov professzor is a történelmi materializmus kategóriáiról írt művében kifejti, hogy a történelmi materializmus „szociológiai kategóriái” (pl. gazdaság, politika, demokrácia, diktatúra, osztály, állam stb.) strukturálisan nem függenek össze a dialektikus materializmus kategóriáival. Ezeknél a kategóriáknál a dialektikus materializmus csupán mint „vizsgálati módszer” van jelen.

E kérdés eldöntéséhez azt kell megvizsgálni, hogy fenti társadalmi jelenségek a valóságban összefüggenek-e egymással. A társadalmi gyakorlat bizonyítja, hogy a termelési mód meghatározza az osztályokat, az államot, a politikát stb. Vagyis az objektív társadalmi valóságban vannak bizonyos általános összefüggések (legalapvetőbb : a termelési mód meghatározó szerepe), azaz általános törvényszerűségek. A történelmi materializmus mint *materialista* történelemszemlélet éppen ezeket az általános összefüggéseket (törvényszerűségeket) tárja fel. Pl. az osztályoknak a társadalom életében létrejött szerepéről szóló tanítás is a materialista szemlélet következménye. (Az osztálytagozódás a termelés adott rendszerének függvénye.) Ugyanígy a néptömegek történelemformáló szerepéről szóló elmélet is ; ismeretes, hogy az objektív gazdasági törvények és a néptömegekről szóló tanítás között közvetlen összefüggés van. Ebből következik, hogy a materialista szemlélet összefüggésében a történelmi materializmus fent említett társadalomtudományi kategóriái *filozófiai* kategóriák. A marxista filozófusok fontos feladata, hogy ezeket a kategóriákat filozófiai szempontból — általános tartalmukat kiemelve — tárgyalják, azaz mind az oktatásban, mind a tudományos munkában a filozófiai egzaktság színvonalára emeljék.

Összefoglalva : a materialista szemlélet csak úgy adhat valóságos képet a társadalomról, ha nem áll meg a szélső absztrakcióknál, hanem feltárja a társadalom mozgását meghatározó erőket, a társadalom szerkezetét, a társadalom történeti tagozódását. A materialista szemlélet (filozófiai materializmus) ezért sajátos formában jelenik meg a társadalom vonatkozásában, mint a történelmi materializmus. Éppen ezért a történelmi materializmus az egységes és oszthatatlan marxista—leninista filozófia szerves része, oldala.

О НЕКОТОРЫХ ВОПРОСАХ ПРЕДМЕТА И ХАРАКТЕРА МАРКСИСТСКО-ЛЕНИНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Ласло Мольнар

В своей статье автор с одной стороны рассматривает вопрос о месте онтологии в диалектическом и историческом материализме, а с другой стороны, доказывает философский характер исторического материализма.

Касаясь онтологию, автор критикует онтологические взгляды современной буржуазной философии, и приходит к выводу, что в диалектическом и историческом материализме нельзя онтологию интерпретировать, так, как это делается в буржуазной философии, где вообще абстрагируют от вопроса соотношения материи и сознания. Главный вывод этого раздела —: при трактовке онтологии в марксистско-ленинской философии нельзя обходить основной вопрос философии и не обратить внимания на соотношение материи и сознания, а также на относительно противоречие между ними. В диалектическом и историческом материализме исходным пунктом в онтологии является основной вопрос философии. При анализе общественных явлений с онтологической точки зрения необходимо выявить объективную и субъективную стороны этих явлений. В статье критикуются взгляды, по которым при исследовании общественных явлений с точки зрения онтологии не надо считаться с антагонизмом материи и сознания.

Трактуя о философском характере исторического материализма, автор опровергает концепцию, которая утверждает, будто основатели марксизма ограничили марксистско-ленинскую философию на диалектику и логику (теорию познания). Есть люди, которые исходя из этого, отрицают философский характер исторического материализма. Философский характер исторического материализма с точки зрения логики автор усматривает в следующем. Исторический материализм есть приведение в действие марксистского философского (диалектического) материализма в области истории. Марксистско-ленинская философия не может довольствоваться крайними, самыми общими философскими абстракциями, а должна дать общую картину с конкретным содержанием об истории общества закономерностях его развития. В области истории и общества марксистская философия реализуется в своеобразных общественных категориях, раскрывая определяющую силу движения общества, его структуру и историческую очередность. Именно поэтому исторический материализм представляет собой своеобразную (общественную) сторону и своеобразную часть марксистского философского (диалектического) материализма.

ABOUT SOME PROBLEMS CONCERNING THE SUBJECT AND CHARACTER OF MARXIST—LENINIST PHILOSOPHY

by László Molnár

The author dealt with the question of ontology in dialectical and historical materialism. On the other hand he proved the philosophical character of historical materialism.

Discussing ontology he criticized the ontological conception of bourgeois philosophy. According to the article existentialism in dialectical and historical materialism cannot be interpreted as in bourgeois philosophy, where abstractions from the question concerning the relations between material substance and conscience, can easily be made. In dialectical and historical materialism the starting point of ontology is the fundamental question of philosophy. With the existentialist analysis of the social phenomena, the objective and subjective sides of the different phenomena has to be carried through. The article criticized the view which claimed that with an ontological analysis of social phenomena the contradiction between substance and conscience should be disregarded.

Discussing the philosophical character of historical materialism, it refuted the conception which alleged that the founders of Marxism had narrowed Marxist—Leninist philosophy to dialectics and logic. Using that argument some people try to deny the philosophical character of historical materialism.

The article stated that the philosophical character of historical materialism, from a logical point of view, manifested itself in the following ways: historical materialism is the application of Marxist philosophical (dialectical) materialism in history. Marxist—Leninist philosophy does not stop at the most general philosophical abstractions, for it has to render a general picture with concrete contents about the history of society and the general laws of its development. In the field of society and history, Marxist philosophy appears in characteristic social categories, showing and revealing the determining force of the movement of society, the structure of society and its historical division. It is because of that, that historical materialism has a characteristic side and is the part of Marxist philosophical (dialectical) materialism.

A dialektikus és logikai ellentmondás különbségéről

SZABÓ ANDRÁS GYÖRGY

Az utóbbi időkben ismét fellángolt a vita a marxista filozófusok között a dialektikus és logikai ellentmondás különbségének értelmezése körül. Legutóbb Molnár Erik elvtárs könyvének — „A történelmi materializmus filozófiai alapproblémái” második kiadása kéziratának — a Filozófiai Munkaközösségben való megvitatásán csaptak össze a szembenálló elképzelések. Itt ismét nyilvánvalóvá vált, hogy mennyire fontos kérdéstről van szó. Véleményem szerint ugyanis azok a hibák, melyeket a szerző a determinizmus és a dialektika törvényei elemzésében elkövetett, nagymértékben az ellentmondás metafizikus felfogására vezethetők vissza. Világos ugyanis, hogy a dialektika alapvető kategóriájának — az ellentmondásnak — metafizikus felfogása, lehetlenné teszi az olyan dialektikus fogalompárok viszonyának valóság-hű ábrázolását, mint az objektív gazdasági törvények és a tudatos emberi tevékenység, a szükségszerű és véletlen, a mennyiség és minőség, a fokozatosság és ugrás, az abszolút és relatív igazság stb. A probléma megoldása azért is égető, mert Molnár Erik egyáltalán nem áll egyedül az ellentmondásra vonatkozó koncepciójával. Ez nemcsak a filozófián (és annak egyetemi oktatásán) belül jelent problémát, hanem a marxista filozófia és a természettudomány kapcsolatában is. Nagyon fontos volna például kidolgozni a komplementaritási elvnek nemcsak materialista, hanem *következetesen dialektikus* materialista bírálatát. Ez nagy segítséget adhatna D. Bohm, J. P. Vigiér és mások e téren folytatott fizikai kutatásainak.¹ Ehhez azonban szintén az szükséges, hogy szakítsunk a dialektikus ellentmondás metafizikus értelmezésével, a dialektikus és logikai ellentmondás formális megkülönböztetésével.

E cikk csak a probléma *filozófiai lényegének* megvilágítását tekinti feladatának és természetesen nem terjedhet ki annak komplex logikai elemzésére. Nem térek ki a kérdéssel kapcsolatos felfogások részletes taglalására sem. A filozófiatörténeti előzményekből a marxizmus klasszikusainak felfogásán kívül, csupán Arisztotelész és Hegel koncepciójával kívánok röviden foglalkozni, mert enélkül nehezen érthetők meg a mai álláspontok és a probléma fejlődése.

*

Az ellentmondási (azaz ellentmondásmentességi) elvnek arisztotelészi felfogását csak akkor érthetjük meg, ha nem szorítkozzunk magának az ismert

¹ Lásd erről D. Bohm: Okság és véletlenség a modern fizikában. IV. fejezet 4. pont. (Gondolat, 1960.)

J. P. Vigiér: Az egyedi mikroobjektumok viselkedéséről szóló elmélet kérdéséhez. Filozófiai Értesítő, 1957. 5. szám.

tételnek idézésére (mely amúgy is különböző megfogalmazásokban maradt fenn, és ezért — mint látni fogjuk — *önmagában véve* különböző interpretációkat enged meg), hanem feltárjuk az ellentmondásmentességi elv helyét, szerepét az arisztoteleszi filozófiában, viszonyát e filozófiai rendszer lényegéhez.

Ismeretes, hogy Arisztotelész — bár a plátóni idealizmus bírálatából indult ki, s mindvégig ingadozott a materializmus és idealizmus között — végső soron az objektív idealizmus egy sajátos formája mellett kötött ki. Plátónnal szemben hangsúlyozza ugyan, hogy az általános nem létezhet külön az egyestől mégsem tudja megvalósítani tényleges egyesítésüket, mert felfogásában a dolgokban levő általános lényegi tartalom *szellemi*, míg az anyag csupán az egyedi meghatározottságot testesíti meg. A dolgok változásai azonban mindig az anyag változásait jelentik, s miután a lényegét mint szellemi szubsztanciát ez nem érintheti, maga a lényeg örök és változatlan; az elvont fogalom tulajdonságával rendelkezik.

„A mondottakból most már nyilvánvaló, — írja Arisztotelész — hogy az a tényező, amit formának vagy lényegnek jelöltünk meg, nem keletkezik, hanem a róla elnevezett összetett valóság keletkezik...”² „Mint mondottuk, másféle valóság az összetett egész s más a fogalom. Úgy értem ezt, hogy az egyik esetben a valóság az anyaggal egybefogott fogalom, a másikban pedig a fogalom általában.

S amennyiben az első értelemben vett valóságokról van szó, hozzátartozik a pusztulás és persze a keletkezés, míg a fogalomnak nincs pusztulása, amint hogy nincs keletkezése se...”³

„Lehetőségében ugyanis ugyanaz a dolog az ellenkezője is lehet, de valóságos mivoltában nem... a létezőknek van még valami olyan szubsztanciájuk is, amelynek egyáltalában nincsen se mozgása, sem elmúlása, se keletkezése.”⁴

Ily módon világos, hogy a változatlan *lényeg* csak *egy* lehet és az *nem tartalmazhat ellentmondást* :

„Mert nincs ugyan semmi akadály, hogy *ugyanaz ember is legyen meg fehér is* és ezer más; de ha egyszer arról van szó, hogy igazán embernek lehet-e ezt vagy azt mondani vagy sem, akkor erre a kérdésre csak egyértelmű felelettel lehet válaszolni, s nem lehet hozzátenni, hogy fehér is, meg nagy is... Mert ha van az embernek valami lényege, akkor ez nem lehet a nem-ember és az „ember nem”, amik pedig annak a tagadásai. A szó... egyet jelent, és pedig a szóban forgó dolog lényegét, szubsztanciáját. A szubsztanciát megjelölni pedig annyi, mint azt mondani, hogy ez és nem más a dolog mibenléte... Mert *éppen ebben különbözik egymástól a szubsztancia és az akcidencia*; a *fehérség pl. az embernek járulékos tulajdonsága, azért, mert éppen fehér, de az ember nem maga a fehérség.*”⁵ (Az én kiemeléseim. Sz. A.)

Jól jegyezzük meg tehát, Arisztotelésznel *nem a lét*, hanem csak a *lényeg* változhatatlan és ellentmondásnélküli! Ha nem szakította volna szét a valóságot anyagi konkrétságra és az ebben rejlő szellemi szubsztanciára, akkor felismerhette volna, hogy az anyagi lét ellentétes tulajdonságai által létrehozott változások a dolog lényegét is megváltoztatják, hiszen a lényeg mindig a dolgok lényege. Így azonban, bár beszél a lét szférájában levő ellentétekről (hiszen nála az anyag érzékszerveinkben feltáruló mozgása, változása —

² Metafizika. 1033 b.

³ Uo. 1039 b.

⁴ Uo. 1009 a.

⁵ Uo. 1007 a.

Pláton felfogásával ellentétben — az objektív valóságot mutatja), sőt megkülönbözteti a nemi és faji különbségeket is, ezek mégsem jelentik felfogásában a lényeg ellentmondásosságát. A nemek közötti különbségek eleve nem lehetnek ellentétek, mert ezeknek „nincs útjuk egymáshoz”: „más-más kategória alá tartoznak”, „összehasonlíthatatlanok”.⁶ Ez éppen a lényeg változhatatlanságából, ellentmondásmentességéből következik. A nemen belül beszél a faji különbségekről, „amely magát a nemet mássá teszi, illetve belülről tagolja. S az, ami e tagolás folytán létrejön, ellentét lesz.”⁷ Úgy tűnik, mintha itt elismerné a lényegen belüli ellentmondást, ez azonban csak látszat. A fajok közötti ellentét ugyanis *nem a lényeg ellentmondása*, hiszen a faji ellentétek nemük (azaz lényegük) szerint azonosak és csak fajuk szerint különbözők, ez pedig Arisztotelésznél teljesen különválnak. Mint leszögezi: „Ott ahol az ellentét ellentmondást jelent, nem lehet közbülső tag. Az ellentmondás ugyanis éppen az az ellentét, melynek vagy az egyik, vagy a másik tagja mindenféle dologra érvényes, amellettt azonban közbülső tag nincs.”⁸ Vagyis szemben az ellentétekkel, melyeken belül mindig van a két szélsőséget egyesítő „közbülső” — hiszen ezek csupán az azonos lényeg fokozatilag különböző végletei — az *ellentmondás* viszonya nem tűr közbülsőt, hiszen ellentétes *lényegeket* (és nem azonos lényegű fokozatokat) kapcsol össze, amelyek éppen az önmagukkal való metafizikus azonosságuk folytán nem oldódhatnak fel egy „közbülsőben”, nem alkothatnak egységet egymással. Felmerülhet a kérdés, hogy a faji különbségek miért nem csaphatnak át nemi különbségbe? Ennek ismét az anyag és lényeg idealista szétválasztása a magyarázata. Arisztotelésznél ugyanis nem minden ellentét „fajalkotó”, mert nem minden ellentét tárja fel a „nem-fogalom sajátzerű tulajdonságait . . . S minthogy az egyik fogalom, a másik meg anyag, a fogalmi ellentétek faji különbségek alkotói; amik ellenben az anyaggal egybefoglalt egyedi ellentétek, azok nem ilyenek.”⁹

Arisztotelész tehát elzárja az egyedi változások faji változásokba vezető útját és ezért a faj itt épp olyan metafizikus állandó lesz, mint a nem. Miután a faj sem lehet *önmagában* ellentmondásos, a nem-fogalmat sem teszi *önmagában* ellentmondásossá. A fajok közötti ellentét ezért két szélső faj-fogalom külsődleges egymásravezetése, mely nem teszi a közös lényegüket kifejező nem-fogalmat ellentmondásossá.

Ez — dióhéjban — az arisztotelészi rendszer és módszer összefüggésének *alapvonala*. Helyesen mutat rá Sándor Pál: „. . .ami Arisztotelész logikájában az azonosság elve, ugyanaz a metafizikájában a szubsztancia fogalma.”¹⁰ Ez határozza meg az ellentmondásmentességi elv lényegét, mondanivalóját.¹¹ Amikor ennek az elvnek metafizikus, fejlődést tagadó jellegét aláhúzzuk,

⁶ Uo. 1054 b, 1055 a.

⁷ Uo. 1058 a.

⁸ Uo. 1057 a.

⁹ Uo. 1058 b.

¹⁰ Sándor Pál: Arisztotelész logikája. Gondolat, 1958. 182. o.

¹¹ Aquinói Tamás annyira fontosnak tartotta az ellentmondásmentességi elvet Arisztotelész logikájában, hogy még istennek sem engedte meg, hogy felülemelkedjen rajta. A Summa Theologica-ban leszögezi: „A föltétlen lehetőség eszméjével, tehát az isteni mindenhatóság körzetével is, ellentmondásban van, ami a létet és nemlétet egyszerre állítja. Ez aztán nem tartozik az isteni mindenhatóság alá, nem mintha az isteni mindenhatóság fogyatékos volna, hanem mert ebben nincs meg sem a tehetésnek, sem a lehetőségnek jellege. . . . Ami . . . ellentmondást tartalmaz, nem tartozhatik az isteni mindenhatóság körébe. . . .” (Aquinói Szent Tamás szemelvényekben. Szent István Társ. 1943. 152. o.)

egyáltalán nem vonjuk kétségbe, hogy még ebben a minőségében is haladást jelentett a naív dialektika differenciálatlan ellentmondás-felfogásához képest és különösen azoknak a szofistáknak a nézeteihez viszonyítva, akik a dialektikát nihilisztikus relativizmussá torzították.

Engels pontosan megjelölte a arisztotelészi ellentmondásmentességi elvben azt az abszolút igaz magot, amely a valóság viszonylagos állandóságának felel meg, amely tehát — ha abszolutizált formában is — kifejezi a valóságban levő nyugalmat, állandóságot:

„Mindaddig, amíg a dolgokat mint nyugalmi helyzetben levőket, mint életteleneket, mindegyiket önmagában, egymás mellett és egymás után szemléljük, valóban nem találunk bennük ellentmondásokat. Találunk itt bizonyos tulajdonságokat, melyek részben közősek, részben különbözők, sőt egymásnak ellentmondók, de ebben az utóbbi esetben különböző dolgokra vannak elosztva úgy, hogy semmi ellentmondást nem tartalmaznak magukban. Amíg a szemléletnek ez a területe elégséges számunkra, addig elég nekünk a közönséges, metafizikai gondolkodásmód is. De egészen más a helyzet, mihelyt mozgásukban, változásukban, életükben, kölcsönös egymásrahatásukban vesszük szemügyre a dolgokat. Ekkor tüstént ellentmondásokra bukkanunk. Maga a mozgás ellentmondás; már az egyszerű mechanikai helyváltozás is csak azáltal mehet végbe, hogy valamely test egy és ugyanazon időpontban egy helyen és egyszermind egy másik helyen, egy és ugyanazon a helyen és nem azon a helyen van. És ez ellentmondásnak folytonos létesülése és egyidejű megoldása teszi éppen a mozgást.”¹² (Az én kiemelésem. Sz. A.)

Engelsnek e páratlanul kifejező sorai világosan megmutatják az ellentmondásmentességi elv történelmi helyét. Csak sajnálkozni lehet az olyan filozófusokon — itt K. Ajdukiewiczre és A. Schaffra gondolunk — akik *ma* akarnak visszatérni az ellentmondásmentességi elv arisztotelészi felfogásához.¹³ Az ilyen teoretikusokról valóban találó jellemzést adott Fogarasi Béla, amikor Arisztotelésznek azon sorai után, melyek az igazság változatlanóságát az *égitestek változatlanóságához* hasonlították, a következőket írta: „Az emberiség felfogása az égitestek változatlanóságáról Arisztotelész óta alaposan megvál-

¹² Engels: *Anti-Dühring*. Szikra, 1948. 115. o.

¹³ Lásd erről Erdei László: *A mozgás dialektikája*. Magyar Filozófiai Szemle, I. évf. 2—4. szám.

N. I. Sztjazskin: *A logikai paradoxonok és viszonyuk a dialektikus ellentmondásokhoz*. Voproszi Filozofii. 1958. 1. szám.

Schaffnak és Ajdukiewicznek egyébként figyelemre méltó elődei voltak a mozgásban rejlő ellentmondás engelsi felfogásának tagadása terén. Ezek közül érdemes megemlíteni *Csernovot*, aki „Filozófiai és szociológiai tanulmányok” c. művében (Moszkva 1907) vitába szállt Engelsszel, és akit Lenin ezért a „Filozófiai füzetek”-ben metafizikusnak bélyegez, miközben ismételten kiáll a mozgás engelsi meghatározása mellett. (I. m. 176. és 246—7. o.)

A másik — még az előbbinél is figyelemre méltóbb — előd *K. Kautsky* volt, aki „Die materialistische Geschichtsauffassung” c. művében szintén azt hangsúlyozza, hogy a mozgást nem úgy kell felfogni, mint „a test egy időben való létezését (Dasein) két helyen”, mert ez ellentmondás. A helyes felfogás az, hogy a test „elhagyta A-t, mielőtt elérte volna B-t. Ebben az elképzelésben nincsen semmi ellentmondó.” — *Igy Kautsky*. (Berlin 1927. I. köt. 147. o.)

Ha a mozgást olyan értelemben fogjuk fel, hogy „a mozgó test a mozgás minden pillanatában *érint* egy meghatározott helyet, de *nem időzik* ott ... akkor nem találunk benne támaszt ahhoz a megállapításhoz, hogy a mozgás magában foglalja az ellentmondást.” — *Igy Ajdukiewicz*. (Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 1956. No. 3. Idézi Erdei László: *A mozgás dialektikája*. Magyar Filozófiai Szemle, I. évf. 2—4. szám, 344—345. o.)

tozott, de még mindig sokan vannak, akik *a logikában* nem akarnak e változások következményeiről tudni!"¹⁴

Ugyanakkor azonban, amikor Fogarasi Béla helyesen bírálta e nyílt metafizikusokat — véleményem szerint — ő maga is helytelenül fogta fel az ellentmondásmentességi elv értelmét Arisztotelésznél és helyét a dialektikus logikában. Abból indul ki, hogy az ellentmondásmentességi elvben meg kell különböztetni „a maradandó jelentőségű és elavult elemet.”¹⁵ E különbségtételt mi — Engels nyomán — abban látjuk, hogy az arisztotelészi elv maradandó, amennyiben kifejezi a dolgok állandóságát, de elavult, amennyiben abszolutizálja ezt az állandóságot, és nem látja viszonylagosságát, nem érti azt, hogy az állandóság tulajdonképpen maga is lényegileg azonosan ismétlődő *mozgás*. Fogarasi Béla előljáróban maga is utal erre, amikor azt írja, hogy az ellenmondásmentességi elv „a valóság viszonylag állandó mozzanatainak gondolati visszatükrözését fejezi ki”, és ezért feltétlenül érvényesül „az ügynevezett közönséges, mindennapi gondolkodásban, amely a valóság elemi összefüggéseinek korlátai között mozog.”¹⁶ A továbbiakban azonban letér e helyes állásponttól, amikor ezen túlmenő szerepet tulajdonít az ellentmondásmentességi elvnek és azt állítja, hogy Arisztotelésznél ez kétféle értelemben szerepel.

A „metafizikus” megfogalmazás szerinte az, amikor Arisztotelész *csak ennyit mond*: „...lehetetlen, hogy egyugyanaz a dolog egy időben létezzék is, meg ne is létezzék.”¹⁷

Vagy: „...az egymásnak ellentmondó állítások nem lehetnek egyszerre igazak...”¹⁸

A „dialektikus” (bár pusztán negatív) megfogalmazás viszont a következő: „...lehetetlen, hogy egy és ugyanaz az állítmány egy és ugyanazon alanyhoz egyszerre és ugyanazon vonatkozásban... hozzá is tartozhassék, meg ne is.”¹⁹

Miért metafizikus az egyik és miért dialektikus a másik megfogalmazás? Azért, mert — Fogarasi szerint — az első egyszerűen tagadja az objektív ellentmondásokat, a másik viszont csak a logikai ellentmondást tagadja, és a dialektikus ellentmondást megengedi. Arisztotelész eszerint „ingadozott” a két felfogás között, s bár végső soron a metafizikus formula mellett döntött, a dialektikus logikának meg kell őriznie az azonos vonatkozásban levő ellentmondás kizárásának „bámulatosan szabatos és precíz” elvét.²⁰ Hogyan lehet ezt egybeolvasztani a pozitív értelemben vett dialektikus ellentmondással? Ime, Fogarasi Béla programatikus válasza, mely azóta is alapvető álláspontja a marxista filozófusok jórészen, s amelyet Molnár Erik is teljesen az alábbi értelemben vett át könyvében:

„A dialektikus felfogás abból indul ki, hogy a valóságban a dolgok nem egy és ugyanazon vonatkozásban állnak egymással, hanem ellenkezőleg, egyidőben és különböző időkben is, egyszerre is és nem is, sokféle különböző, sőt ellentmondó vonatkozásokban állnak egymással. Arisztotelész negatív tétele tehát helyes, de az objektív valóság gazdaságát nem veszi tekintetbe,

¹⁴ Fogarasi Béla: *Logika*. IV. kiad. Akadémiai Kiadó. 1958. 68—69. o.

¹⁵ Uo. 68. o.

¹⁶ Uo. 73. o.

¹⁷ *Metafizika*. 1061. b

¹⁸ Uo. 1011 b.

¹⁹ Uo. 1005 b.

²⁰ Fogarasi Béla: *Logika*. Id. kiad. 68. o.

és nem képes a gondolkodás előtt álló tényleges feladatok konkrét megoldásában útmutatást, vezérfonalat nyújtani, csak a téves, hamis gondolkodástól, téves tételektől óv meg. A dialektika problémája azonban éppen abban áll, hogyan tükrözheti vissza a gondolkodás — habár csak megközelítőleg is — a valóságot, az élet ellentmondásoktól telített gazdagságát.

Ha a valóságban a dolgok különböző, sőt ellentmondásos viszonyban állanak egymással, úgy ezt a gondolkodásnak is kifejezésére kell juttatnia. Ezt jelenti a dialektikának az a tétele, hogy a gondolkodás is ellentmondást fejez ki, nem ellentmondásmentes.

Azt jelenti-e ez, hogy a nem-ellentmondási elvet el kell vetni? Nem, mert ez „egy és ugyanazon vonatkozásban” egymással szemben álló tételekre vonatkozik!

A dialektika kapcsolatba hozza a dolgok egymáshoz való viszonyát az ellentmondással, s ezzel megmagyarázza azt a paradoxnak látszó tételt, hogy valamely *A A* is és nem is.”²¹

Majd később negatív formában is megfogalmazza a fenti gondolatot: „Nem szabad ellentmondásba keverednünk, *vagyis egy és ugyanazon vonatkozásban egymásnak ellentmondó tételeket felállítanunk.*”²² S ennek pozitív formája: „*Két egymásnak ellentmondó tétel együtt igaz lehet, ha a két tétel a valóság különböző (időbeli, történeti stb.) vonatkozásain alapuló ellentmondásait fejezi ki.*”²³

A dialektikus és logikai ellentmondás különbségét tehát eszerint az ellentétes tételek azonos vagy nem azonos vonatkozása határozza meg. Szándékosan idéztük Fogarasi Béla koncepcióját teljes részletességgel, nehogy további fejtegetéseink során az a vád érhesen bennünket, hogy meghamisítjuk álláspontját. E koncepcióval szemben két alapvető ellenvetésünk van:

1. *Tévesen értelmezi az ellentmondásmentességi elv arisztotelészi felfogását.*

2. *Az általa dialektikus ellentmondásnak nevezett fogalomra pontosan ráillik Engelsnek az a jellemzése, melyet — mint már idéztük — a metafizika által megengedett „ellentmondásról” adott: „Találunk itt bizonyos tulajdonságokat, melyek részben közösek, részben különbözők, sőt egymásnak ellentmondók, de ebben az utóbbi esetben különböző dolgokra vannak elosztva úgy, hogy semmi ellentmondást nem tartalmaznak magukban.” (Az én kiemeléseim. Sz. A.)*

Nézzük az első problémát. Fogarasi elvtárs álláspontjával szemben, a Metafizika alapkonceptiója világosan mutatja, hogy Arisztotelésznél *nem lehet beszélni az ellentmondásmentességi elv kétféle értelmezéséről.* Maga Fogarasi Béla is utal arra, hogy a kétféle megfogalmazás Arisztotelésznél felváltva, sőt közvetlenül egymás után is előfordul, ami csak akkor elképzelhető, ha e két megfogalmazást azonos értelemben használja. Akkoriban a filozófiai terminológia még távol állt mai egzaktságától, úgy hogy egy ilyen megfogalmazásbeli különbségből csak akkor lehet alapvető tartalmi differenciára következtetni, ha ez az illető filozófus gondolatmenetében kétséget kizáróan kimutatható. Arisztotelész *alapkoncepciója* azonban éppen ennek *ellenkezőjét* mutatja! Láttuk, hogy a jelenségek *lényegének* ellentmondásmentes felfogása egyenes következménye volt az egyes és általános idealista alapról történő

²¹ Uo. 74—75. o.

²² Uo. 77. o.

²³ Uo. 78. o.

egyesítésének. Ezért magának az ellentmondásmentességi elvnek ilyen értelmű tartalmát tekintve, Arisztotelésznel nem lehet beszélni ingadozásról. Arisztotelész ingadozása e kérdésben nem az ellentmondásmentességi elv tartalmában jelentkezett, hanem abban, hogy azok, a dialektikus „igények” és kérdésfelvetések — melyekre Lenin utal a *Metafizikához* írt konspektusában — helyenként — anélkül hogy észrevenné — elvezetik az ellentmondásmentességi elv *tagadásához!* Ilyen — természetesen ritka kivételt jelentő — hely például éppen a *mozgás* elemzése, ahol Arisztotelész dialektikus vénája áttöri a maga elé állított korlátokat és — megszegyenítve azokat, akik őrá hivatkozva *vonatkozásban* a mozgás ellentmondásosságát.

A *Metafizika* XI. könyvének IX. fejezetében úgy határozza meg a mozgást, mint „a lehetőnek mint ilyennek megvalósulását”, a „valóság felé mozdulás” értelmében. Rámutat, hogy a mozgást sokan valami „határozatlannak” tartják, mert nem sorolható „sem a lehető, sem a valóságos létezők közé.” Ámde Arisztotelész itt ahelyett, hogy egyetértene azzal a metafizikus felfogással, mely szerint a mozgás „vagy csak ez”, „vagy csak az” lehet, — anélkül, hogy észrevenné „bűnbeesését” — kimondja, hogy a mozgás ez is és az ellenkezője is, méghozzá egy és ugyanazon vonatkozásban:

„S éppen ezért oly nehéz megérteni, hogy micsoda a mozgás. Mert vagy a hiány, vagy a lehetőség, vagy a feltétlen valóság alá kell sorolnunk, s úgy látszik, ezek egyike alá sem tartozik. Tehát nem marad más hátra, minthogy nekünk legyen igazunk, mert a mozgás a mondott formában *valóság és mégse valóság*, amit ugyan megérteni nehéz, de létele elképzelhető.” (Az én kiemelésem. Sz. A.)

Fogarasi Béla tehát rosszul védelmezi Arisztotelészt a metafizikus interpretátorok ellen, amikor az ellentmondásmentességi elven *belül* jelöli meg felfogásának dialektikus voltát, és nem látja, hogy ezt éppen ezen *kívül* kell keresni, vagyis ott, ahol Arisztotelész szembehelyezkedik alapkoncepciójával, és implicite tagadja az ellentmondásmentességi elvet. Fogarasi elvtárs tévedése abban gyökerezik, hogy az *arisztotelészi ellentmondásmentességi elvet a létre és nem a lényegre vonatkoztatja*. Arisztotelész metafizikai felfogását bírálva azt mondja, hogy ez „a lét változatlanságát, állandóságát tételezi.”²⁴ „Arisztotelész alapelve a *létezés* állandóságán alapul, tagadja a *létezésben* az ellentmondást...”²⁵ — hangsúlyozza másutt is. (Az én kiemelésim. Sz. A.) A valóság ezzel szemben az, hogy Arisztotelész elfogadta a *lét* mozgását, változását, de ezt szembeállította a *lényeg* változatlanságával, önmagával való ellentmondásmentes azonosságával. Amikor Arisztotelész alapkoncepcióját vázoltuk, részletesen szóltunk arról, hogy felfogásában a dolog egyediségét megtestesítő anyaghoz hozzátartozik a mozgás, keletkezés, pusztulás és „csupán” a benne levő fogalmi természetű szellemi szubsztanciát tekintette változatlannak. Kifejezetten hangsúlyozza: „nincs ugyan semmi akadálya, hogy ugyanaz ember is legyen, meg fehér is és ezer más” de „*ha ugyanaz a dolog ezerszer ember is, meg nem-ember is, ha azt kérdezik tőlünk róla, hogy ember-e, nem felelhetünk azzal, hogy ember, de nem-ember is...*” (Az én kiemelésem. Sz. A.) Láttuk, hogy ezt a szubsztancia és akcidencia megkülönböztetésével indokolja, vagyis azzal, hogy a dolog *létére* vonatkozó

²⁴ Uo. 68. o.

²⁵ Uo. 69. o.

„akcideniális tulajdonságok” bármennyire is különbözők és változók lehetnek, maga az ezekben kifejeződő *lényeg* állandó. Az ember lehet ugyan fehér, kicsi, nagy stb., de miután az ember „nem maga a fehérség”, lényegét illetően nem lehet azt mondani, hogy ember is és nem-ember is.²⁶ Vagyis *léte* szerint tartalmazhat a jelenség „ellentmondást”, de *lényege* szerint nem. Fogarasi elvtárs éppen ezért esett tévedésbe, mert a lét és lényeg, az akcideniális és szubsztanciális tulajdonságok arisztotelészi szembeállítását *felcserélte az azonos vagy nem-azonos vonatkozású ellentmondás problémájával*. Azt gondolta: amikor Arisztotelész csak annyit mond, hogy például az ember nem lehet ember és nem-ember, akkor itt a „metafizikus Arisztotelész” nyilvánul meg, mert tagadja a lét ellentmondását. Amikor viszont azt mondja, hogy „ugyanaz a dolog ezerszer ember is, meg nem-ember is”, de „különböző vonatkozásokban” (azaz a *lényegi* és a *járvulékos* tulajdonságok egymáshoz való viszonyában), akkor itt a „dialektikus Arisztotelész” nyilvánul meg, mert megengedi az ellentmondás létezését. Valójában a két megfogalmazás tartalmilag semmiben sem különbözik, hiszen kiindulópontjuk a *lényeg ellentmondásmentessége*. Felfogásának értelmét ez határozza meg és nem a vonatkozások azonossága vagy különbözősége. Akkor is a lényeg ellentmondásmentességét állítja, amikor elismeri, hogy járulékos tulajdonságaiban különböző állítmányok tartozhatnak ugyanahhoz az alanyhoz. Tehát akkor sem engedi meg az ellentmondást, amikor különböző vonatkozásokban állítja szembe egymással a jelenségek meghatározottságát, pontosabban éppen azért zárja ki felfogása a dialektikus ellentmondás elismerését, mert tagadja, hogy egy dolog lényege szerint önmaga is lehet és nem is, a változást csak a lényeghez képest esetleges tulajdonságokra korlátozza, ami aztán a felszínen úgy jelentkezik, hogy egy és ugyanazon vonatkozásban tagadja az ellentmondást, de különböző vonatkozásokban nem zárja ki. Ez azonban semmiképp sem jelenthet dialektikus felfogást, hiszen — hogy Lenin klasszikus tömörségű szavaira utaljunk —: „A tulajdonképpeni dialektika annak az ellentmondásnak a tanulmányozása, amely *magában a tárgyak lényegében rejlik*: nemcsak a jelenségek múlnak el, vannak mozgásban, folynak, hanem a dolgok *lényegei* is, ezeket is csak feltételes határok választják el egymástól éppúgy, mint a jelenségeket.”²⁷

Arisztotelész viszont éppen a „tárgyak lényegében” tagadta az ellentmondást, és ez az, ami meghatározza az ellentmondásmentességi elv tartalmát. Kétségtelen tény, hogy mondjuk Parmenidészhez képest még az ellentmondásmentességi elv ilyen felfogása is dialektikus volt. Ha azonban a marxista dialektikus logika előzményei szempontjából vizsgáljuk előremutató vonásait, akkor azt — mint már kifejtettük — nem az ellentmondásmenteségi elvben, hanem ennek helyenkénti ignorálásában kell keresni.

Fogarasi Béla koncepciójával szemben másodikként említett ellenvetésünk szorosban kapcsolódik az eddigiekhez. Az e felfogás nyomán elterjedt nézet ugyanis azért véli felfedezni az ellentmondásmentességi elv „dialektikus” tartalmának pozitív kifejtésében a dialektikus ellentmondást, mert *magas külső vonatkozásaira korlátozza azt és nem a dolgok lényegén belül keresi*. Eszerint — mint Fogarasi Béla „Logiká”-jának idézett részéből kiderül — *azért van a jelenségekben ellentmondás, mert a valóságban nemcsak egyféle,*

²⁶ Metafizika. 1007 a.

²⁷ Filozófiai füzetek. 241. o.

hanem a legkülönbözőbb kapcsolat áll fenn köztük. Vagyis szerintük annyiban igaz a volt Arisztotelésznek, hogy egy és ugyanazon vonatkozásban tagadta az ellentmondást, de miután a dolgok nemcsak egy és ugyanazon vonatkozásban állnak kapcsolatban egymással, mégis igaz lehet, hogy „valamely A A is és nem is”, de csak a valóság *különböző vonatkozásaiban*.²⁸

Ha felbontjuk e gondolatmenet rejtett zárójelait, világossá válik, hogy itt a metafizika és dialektika eklektikus egyesítésének kísérletével állunk szemben, és ezért már a legegyszerűbb analízis is polarizált formájában tárja elénk a metafizikus és dialektikus megoldást, mint egymással összeférhetetleneket. *Mindössze azt a kérdést kell feltenni, hogy valamely „A” jelenség, azokban a vonatkozásokban, melyekben „nem-A” is lehet — „A” vagy „nem-A”?*

Ha ugyanis a vonatkozás megváltoztatása magát „A” jelenséget is megváltoztatja, vagyis ha a második vagy harmadik stb. vonatkozásban „A”-ból „nem-A” lesz — akkor a fenti tétel azt mondja ki, hogy „nem-A” lehet „nem-A”. Ez tehát nyilvánvalóan színtiszta metafizika, hiszen e felfogásban az ellentmondás teljesen eltűnik.

Ha viszont „A” jelenség összes vonatkozásaiban „A” marad, akkor ismét csak egy és ugyanazon vonatkozásban lépnek fel az ellentmondások, mert ez esetben *ugyanarról* az „A” jelenségről, mely a kiinduló összefüggésben csak „A” lehetett, azt állítják, hogy *minden más vonatkozásban lehet „A” is és „nem-A” is*. E dilemmát az leplezi el, hogy a kiemelt vonatkozással nem egyenként, hanem egybeolvasztva állítják szembe a többi vonatkozást. Így aztán rejtve marad, hogy ezek a „más” vonatkozások ugyanolyan konkrét, egyes vonatkozások, mint a kiinduló összefüggés és — amennyiben ezekben is „A”-ról van szó — itt mégis megengedik azt, amit a kiinduló tételben lehetetlennek tartottak; nevezetesen, hogy „A” egy és ugyanazon összefüggésben (tehát pl. a másodikban) „A” is és „nem-A” is legyen.

E dilemma világosan kifejezésre juttatja az ellentmondásmentességi elv és a dialektikus ellentmondás összeegyeztethetetlenségét. Ha be akarják tartani az ellentmondásmentességi elvet, akkor csak annyit mondhatnak, hogy „A” = „A” és „nem-A” = „nem A”, vagyis tagadniuk kell az ellentmondást. Ha viszont bizonyítani akarják az ellentmondás objektív létezését, akkor tagadniuk kell az ellentmondásmentességi elvet, és el kell ismerniük, hogy „A” egy és ugyanazon vonatkozásban „A” is és „nem-A” is.

²⁸ Hasonló álláspontot foglalt el e kérdésben — az 1955–57. évi vitában — a lengyel filozófusok jelentős része. Lásd például Rolbiecki: „A formális logika egyes kérdései a marxista–leninista elmélet fényében”. (Mysl filozoficzna. 1955. No 2.) Eilstein: „A logika problémája a marxista ismeretelmélet fényében.” (Mysl filozoficzna. 1956. No 5.)

Ebből a szempontból különös képet mutat az a heves vita, amelyet Georg Klaus folytatott Fogarasi Béla ellen. Klaus kijelenti, hogy az ellentmondás kizárásának tétele „nem támadható azzal, hogy kijelentjük: a tétel csak meghatározott feltételek között érvényes, s a dialektikus ellentmondásról szóló tanítás meghaladja és megoldja azt.” („Jezsuiták, isten, anyag.” Kossuth 1960. 356. o.) S azt írja, hogy ennél fogva Fogarasi helytelenül használja az ellentmondás fogalmát, s ráadásul „hamis állítását” a marxizmus klasszikusaival akarja bizonyítani. (Uo. 357. o.)

Végző soron azonban kiderül, hogy Klaus teljesen ugyanolyan értelemben használja az ellentmondás fogalmát, mint Fogarasi: „A formális logika azt állapítja meg: lehetetlen, hogy egyvalamely dolgot egyvalamely tulajdonság *egyazon* időben és *egyazon* vonatkozásban megjellessen és ne illessen meg. A dialektikus logika „továbbmegye”, s ezzel nem éri be. Megállapítja, hogy minden dolgot *különböző* vonatkozásokban és *különböző* időben ellentétes tulajdonságok illetnek meg.” Bármily meglepő is a mondottak után; ez az idézet nem Fogarasitól, hanem Klausitól ered. (Uo. 359. o.)

Tartalmilag e koncepció alapvető hibája az — mint erre előljáróban utaltunk —, hogy az ellentmondást *nem magában a dolgok lényegében* keresi, hanem — ahogy Engels jellemezte a metafizikát — „különböző dolgokra elosztva”, vagyis a jelenségek külső kapcsolatában, „különböző vonatkozásaiban”. E felfogás alapgyengeségére már Hegel is rámutatott: „... az értelem azt a *magá* reflexióját, hogy az önmagával azonos eszme önmagának *negatívumát*, az ellentmondást, tartalmazza, *külsőleges* reflexiónak tartja, amely nem esik magába az eszmébe.”²⁹ Valójában viszont nyilvánvaló, hogy a jelenségek közötti ellentmondásban csupán a jelenségeken belüli ellentmondás fejeződik ki, azért állnak a jelenségek egymással „sokféle különböző, sőt ellentmondó vonatkozásokban”, mert *belső lényegük szerint* különböznek egymástól. Szigeti József — aki az elsők között mutatott rá a Fogarasi-féle felfogás belső gyengeségeire — konkrét példán keresztül bizonyította, hogy a különböző vonatkozásokban való vizsgálat éppen a jelenségek lényegében levő ellentmondást tünteti el. Az ismert példára hivatkozva: azt az ellentmondást, mely a XIX. századi Oroszország fejlődésének jellegzetes sajátosságát fejezte ki, a bírált felfogás hívei különböző vonatkozásokra szakították, és ezzel éppen a fejlődés sajátosságát kifejező *ellentmondást* negligálták. Az a körülmény, hogy a feudálkapitalista Oroszország kelet felé civilizatorikus szerepet töltött be, míg nyugat felé a reakciót támogatta, csak akkor válik érthetővé, ha a fenti ellentétet nem két önálló vonatkozásnak, *hanem az orosz feudálkapitalista fejlődés belső ellentmondásai* külső megnyilvánulásának fogjuk fel, vagyis ha egy és ugyanazon vonatkozásban: Oroszország fejlődésének és ebből adódó világtörténelmi szerepének szempontjából nyúlunk a kérdéshez.

E konkrét példa egyben igen jól kifejezi a kétféle felfogás elvi különbségét. Azt lehet mondani, hogy a különböző vonatkozásokra szakított „ellentmondás” a *reformista illúzióknak* ad filozófiai alapot, míg a jelenségek lényegét alkotó ellentmondás azonos vonatkozásban való felfogása, a *forradalmi gyakorlat* filozófiai alapja. A reformista elképzelések ugyanis éppen abból indulnak ki, hogy meg lehet szüntetni valamely jelenség negatív sajátosságait az adott összefüggés lényegének, alapvető ellentmondásának megszüntetése nélkül. Ez tehát feltételezi, hogy a negatív és pozitív vonások különböző önálló vonatkozásokként állnak szemben egymással. A forradalmi dialektika viszont éppen abból indul ki, hogy az ellentétes oldalak *egy ellentmondást* alkotnak, ezért elválaszthatatlanok egymástól, s csak az *ellentmondás* megszüntetése útján szüntethetők meg. Erre az álláspontra azonban csak akkor lehet eljutni, ha az ellentétes oldalakat egy és ugyanazon vonatkozásban: *a bennük kifejeződő ellentmondásos lényeg szempontjából* vizsgáljuk. Véleményem szerint éppen ez jellemzi a kérdés marxista felfogását. Ennek megszületéséhez azonban Hegelen keresztül vezetett az út, úgyhogy — hacsak vázlatosan is — ismertetünk kell a hegeli koncepciót. Felfogásom itt ismét ellentétben áll Fogarasi Bélának és követőinek álláspontjával. Szerintük ugyanis a „döntő különbség” a marxi és hegeli felfogás között e téren az, hogy míg Hegel egy és ugyanazon vonatkozásban, addig Marx „különböző vonatkozásokban” fogta fel az ellentétek egységét.³⁰

²⁹ Hegel: Enciklopédia. I. 302. o. (Akadémiai Kiadó, 1950.)

³⁰ Lásd Fogarasi Béla: Az ellentmondás felfogása Hegel „Logiká”-jában. I. m. 517. o.

Véleményem szerint viszont — mint bizonyítani fogom — a marxi és hegeli felfogás éppen abban egyezik, hogy mindkettő egy és ugyanazon vonatkozásban fogja fel az ellentétek egységét. A különbség ennek az egységnek *tartalmában*, idealista, illetve materialista alaphoz kötöttségében van, tehát éppen abban, amelytől Fogarasi Béla az adott kérdés vizsgálatában elvonatkoztat: „Hegel felfogása az ellentétről és az ellentmondásról nincs szerves kapcsolatban idealizmusával és a gyakorta használt kifejezéssel élve, dialektikájának racionális magvához tartozik”³¹ — írja. Bizonyítani kívánom tehát, hogy a hegeli ellentmondás-felfogás, annak ellenére, hogy e filozófia „racionális magvához” tartozik, szerves kapcsolatban van a hegeli idealizmussal, és éppen ez határozza meg a marxi koncepciótól való különbségét.

Hegel számára világos volt, hogy az ellentmondás csak azért lehet „minden mozgás és elevenség gyökere”, mert „*minden dolog önmagában ellentmondó*”, vagyis mert az ellentmondás a dolgok „lényegét fejezi ki”.³² Gúnyolja azt a felfogást, mely az ellentmondást „esetlegességnek”, „rendellenességnek” tartja, és rámutat, hogy az ellentmondás az „elvé minden önmozgásnak... Maga a külső érzéki mozgás az ellentmondás közvetlen létezése. Hogy valami mozog, nem azt jelenti, hogy ebben a pillanatban itt van s a másik pillanatban amott, hanem azt, hogy egyazon pillanatban itt van és nincs itt, hogy egyazon helyen egyszerre van és nincs.”³³ (Láttuk, hogy Engels csaknem szószerint átvette Hegeltől a mozgás e meghatározását. Különös, hogy egyesek mégis azt állítják: Marx és Engels nem ismerték el az ellentmondás azonos vonatkozásában való felfogását, sőt ez volt a „döntő különbség” Marx és Hegel ellentmondás-felfogása között!)

Majd mindjárt ezután általánosságban is megfogalmazza ezt: „Ugyanígy a belső, a tulajdonképpeni önmozgás, a *törekvés* általában... nem más, mint-hogy valami *önmaga és önmagának* hiánya, *negatívuma* egy és ugyanabban a tekintetben.”³⁴ Tehát szemben Arisztotelésszel itt az ellentmondásmentességi elv *tagadása* válik törvénné. Hegel rendkívül szemléletesen bírálja azt a felfogást, mely az ellentmondást különböző vonatkozásokra szakítja szét:

„Pozitív és negatív tehát lényegileg egymás által feltételezettek s csak egymásra való vonatkozásukban vannak. A mágnes északi sarka nem lehet el a déli sark nélkül s a déli sark nem az északi sark nélkül. Ha egy mágnest kettévágunk, akkor nem úgy van, hogy az egyik darabon van az északi sark, a másikon meg a déli. Éppígy az elektromosságnál is a pozitív és negatív elektromosság nem két különböző, magában álló fluidum. Az ellentétességben általában a különbözővel nemcsak *egy* más, hanem az *ő* mása áll szemben. A közönséges tudat a különbözőket egymással szemben közömbösöknek tekinti... Itt minden széjjelcsök. A filozófia célja viszont a közömböség száműzése és a dolgok szükségszerűségének megismerése, úgyhogy a más mint a *maga* másával szembenálló jelenik meg... az egyik a kettő közül csak annyiban van, amennyiben a másikat kizárja magából és épp ezáltal vonatkozik reá.”³⁵ Majd tételes formában is kimondja: „Ahelyett, hogy a kizárt harmadiknak tétele szerint beszéljünk... inkább azt kellene mondani: Minden ellentétes. Valójában sehol sincs, sem az égben, sem a földön, sem a szellemi,

³¹ Fogarasi Béla: Az ellentmondás felfogása Hegel „Logiká”-jában. i. m. 511. o.

³² Hegel: A logika tudománya. II. Akadémiai Kiadó, 1957. 51. o.

³³ Uo. 52. o.

³⁴ Hegel: A logika tudománya. II. 52. o.

³⁵ Enciklopédia. I. 197—198. o.

sem a természeti világban olyan elvont vagy-vagy, mint ahogy az értelem állítja.”³⁶

Hegel ezen gondolatai — mint Lenin a „Filozófiai füzetekben” több ízben is utal rá — filozófiájának legpozitívabb vonásait jelentik, és mégis a legvilágosabban fejezik ki e dialektika idealista kiindulópontját. Lenini reminiscenciával szólva, erről is elmondható: „Ellentmondó, de tény!”

Az ellentétek egységének idealista felfogása Hegelnél, az *egység abszolutizálásában*, a fejlődés „kezdetének” és „végének” konstituálásában nyilvánul meg. Ennek ismeretelméleti gyökereit Szigeti József tárta fel Hegel-jegyzetében. Fogarasi Bélával szemben éppen abból indul ki, hogy az ismeretes lenini formula (mely kihangsúlyozza, hogy szemben Hegellel, a marxista felfogásban az ellentétek *harca abszolút és egysége relatív*) — „a hegeli dialektika alapvető kategóriáján mutatja meg az idealista dialektika gyengeségét.” Kifejti, hogy mindez az objektum és szubjektum hegeli egybeolvasztásából következik; az objektum szubjektívizálásából és a szubjektum objektívizálásából, melynek folytán a gondolkodási törvények ontológiai törvényekké válnak. Felmerülhet a kérdés, hogy ez miért olyan nagy baj, ha egyszer a gondolkodás törvényei az objektív törvényeket fejezik ki? Szigeti József válaszából fény derül arra is, hogy a valóságos viszony fejetetejére állítása Hegelnél, nem korrigálható annak pusztá megfordításával, mint egyesek az erre vonatkozó engelsi megjegyzés vulgáris értelmezése alapján hiszik. Arról van ugyanis szó, hogy a *gondolkodás* dialektikájában valóban az egység dominál az ellentéteken, hiszen azok a tények, melyekből valamely gondolkodási folyamat kiindul, végesek, és ezért e folyamat néhány „lépés” után megáll valamely abszolútnak vélt igazság kimondásával, mely legjobb esetben is csak az ismert tények vonatkozásában abszolút. A gondolkodás feloldja egymásban a fogalomban rögzített ellentéteket, és ezzel megakad, hiszen ahhoz, hogy feltárhassa az egység továbbfejlődését, kettéhasadását, és egy magasabbrendű ellentmondás kialakulását, *új, még nem ismert tényekre van szüksége*. A gondolkodás ezért csak *végtelenül közeledik* az objektív valóság dialektikájának abszolút tükrözése felé, önmagában véve — éppen azért mert befejezettségre, végleges megfogalmazásokra törekszik — bizonyos fokig mindig megmerevíti a valóság eleven dialektikáját. „A mozgás gondolati ábrázolása mindig durvítás, mindig megmerevítés, — és ez nemcsak a gondolatra áll, hanem az érzetre is, és nemcsak a mozgás, hanem *minden* fogalom ábrázolásánál is így van” — írja Lenin.³⁷ A gondolkodási folyamat sajátos ellentmondása éppen abban rejlik, hogy ennek ellenére az adott tények lehető legvéglegesebb megismerésére kell törekednünk, bár tudjuk, hogy azt soha el nem érhetjük, mert az abszolút végleges megismerés csak a végtelen folyamatban valósul meg. *Miután Hegelnél az objektum és szubjektum azonossága elfedi a gondolkodás anyagi valóságra utaltságát, visszatükrözéses jellegét, végső soron nem tud kitérni a szuverén gondolkodásban rejlő metafizikus tendencia búvóköréből*. Ez a magyarázata az ellentétek egysége hegeli abszolutizálásának és ettől elválaszthatatlanul a „kezdet” és „vég” konstituálásának. A marxi és hegeli dialektika viszonya e kérdésben lényegében megfelel általános viszonyuknak. Szó sem lehet arról, hogy Marx kész formában vehetett volna át bármit is Hegeltől. Amikor Engels a „Feuerbach”-ban vázolja a hegeli dialektika forradalmi

³⁶ Hegel: Enciklopédia. I. 198. o.

³⁷ Lenin: Filozófiai füzetek. 247. o.

jelleget (a „racionális magot”), a következőket írja utána: „De amit valóban ki kell jelentenünk, az a következő: a fent vázolt fejlődésmenet ebben az éles-ségben nem található meg Hegelnél. Ez Hegel módszerének szükségszerű következménye ugyan, de ő maga sohasem vonta le ezt a következményt ilyen határozottsággal. Éspedig azért nem, mert kénytelen volt rendszert csinálni... kénytelen ennek a folyamatnak végét elismerni, mert rendszerét valahol be kell végeznie.”³⁸ Amikor Marx vagy Engels a hegeli dialektika *forradalmi jellegét* vázolják, *akkor már saját dialektikájukat ismertetik*, mely ebben a formában csupán következett a hegeli dialektikából, de nem volt benne kész formában. Mindezt azért hangsúlyozzuk, mert előfordul az is, hogy egyes teoretikusaink a *hegeli ellentmondás-felfogást* akarják az arisztotelészivel szembeállítani, azt gondolván; a marxi és hegeli koncepció között e téren csak annyi a különbség, hogy amit Hegel a szellem fejlődéséről írt, azt az anyag fejlődésére kell vonatkoztatni. Valójában azonban a gondolkodási törvények ontológiai törvényekké változtatása nemcsak kezdő és végpontjában, hanem egyes kategóriáinak tartalmában is eltorzította a hegeli dialektikát. Vonatkozik ez az ellentmondás értelmezésére is. Hegel épp azt tartotta alapvető pozitívumának, ami — mint mondottuk — alapvető negatívuma volt, nevezetesen hogy koncepciója tagadja a gondolkodásnak anyagi valóságra utaltságát. Láttuk, hogy éppen ez vezetett az egység abszolutizálásához. Hegel maga így ír erről, amikor a dialektikus „ész”, szembehelyezi a metafizikus „értelemmel”: „... az értelem meghatározásai *szükségszerű ellentmondásban* vannak önmagukkal. — A már említett reflexió az, hogy *túlmege* a konkrét közvetlen adottságon, s ezt *meghatározza és szétválasztja*. De *éppannyira túl* kell *mennie* e *szétválasztó* meghatározásain is, s mindenekelőtt *vonatkoztatni* kell őket. E vonatkoztatás álláspontján jelentkezik ellentmondásuk. A reflexió e vonatkoztatása magában az ész sajátja... nagy negatív lépés az ész igazi fogalma felé. De a keresztül nem vitt belátás abba a tévedésbe esik, mintha az ész jutna önmagával ellentmondásba; nem ismeri fel, hogy az ellentmondás épp az ész felemelkedése az értelem korlátozásai fölé és ezek feloldása. Ahelyett, hogy innen az utolsó lépést tette volna meg e magasságba, a megismerés attól, ami nem elégítette ki az értelmi meghatározásokban, visszamenekült az érzéki egzisztenciához, abban a hitben, hogy benne találja meg a szilárdat és egységet.”³⁹ E gondolatmenet világosan mutatja, hogy hol válik el a marxizmus útja (a kiindulópont ellentétességétől most eltekintve) Hegelétől. Egyetértünk abban, hogy túl kell lépni azon a fokon, melyen az értelem szétválasztva határozza meg a dolog lényegét alkotó ellentmondást, s ezeket *vonatkoztatni* kell egymásra. Innen azonban elválnak az útunk. Hegel egyre jobban „eltávolodik” az „érzéki egzisztenciától” és a „tisza” szellemi fogalomban oldja fel az ellentéteket, végső soron éppen ellentétes jellegüket megsemmisítve: „A filozófiában ősidőktől fogva egyedül csak az eszmének gondolkodó megismeréséről volt szó, s mindennek, ami a filozófia nevére érdemes, mindenkor az a tudat volt az alapja, hogy amit az értelem csak szétválasztottságában fog föl, abszolút egységet alkot... Az eszme e folyamat eredménye...”⁴⁰

A kezdet és vég tehát egyaránt a szellem s vele az önmagába visszatért *abszolút egység*. Mi azonban, miután feloldottuk egymásban a metafizikus

³⁸ Marx — Engels: Válogatott művek. II. Szikra, 1949. 358. o.

³⁹ Hegel: A logika tudománya. I. 22. o.

⁴⁰ Hegel: Enciklopédia. I. 301. o.

értelem által szétszakított pólusokat, nem ütjük rá az egységre a szellemi üdvösség pecsétjét, hanem *igenis visszatérünk az „érzéki egzisztenciához”* — melytől elszakadva az idealizmus megfojthat bennünket, mint Heraklesz a levegőbe emelt Anteuszt — *de nem azért, hogy vele a metafizikus szétszakított-sághoz térjünk vissza, hanem azért, hogy bizonyosságot nyerjünk az egység tovább-fejlődésének objektív valóságáról, vagyis a (gondolati szétszakítottság és gondolati azonosság helyében levő) azonosságon belüli objektív szembenállásról, az ellentétek harcáról, mely konkrét formában oldja meg az ellentmondást, anélkül hogy megszüntetné az ellentétes oldalak szembenállását, mindaddig míg az ellentmondás túrhetetlenné válik, és ezért szét nem feszíti magát az egységet, hogy egy új magasabbrendű egység lépjen a helyébe. Ahogy Marx írta: a fejlődés „az ellentmondásokat nem szünteti meg, de megteremti azt a formát, amelyben mozoghatnak. Ez általában az a módszer, amellyel a valóságos ellentmondások megoldódnak. Így például ellentmondás az, hogy egy test állandóan egy másikba esik és éppoly állandóan elrepül tőle. Az ellipszis egyike azoknak a mozgási formáknak, amelyekben ez az ellentmondás éppúgy megvalósul, mint megoldódik.”⁴¹*

A metafizikus koncepció úgy szünteti meg az ellentéteket, hogy tagadja azonos lényegüket, egy töről fakadt jellegüket, azonos vonatkozásukat, vagyis ellentmondó voltukat. A hegeli koncepció úgy szünteti meg az ellentéteket, hogy csak azonos lényegüket, csak egy töről fakadt jellegüket, csak azonos vonatkozásukat mutatja ki, vagyis szintén tagadja ellentmondó voltukat. Méltán írja Marx: „Hegel fő hibája abban áll, hogy a jelenség ellentmondását mint a lényegben, az eszmében való egységet fogja fel, holott persze valami mélyebb a lényege, tudniillik egy lényegi ellentmondás...”⁴²

A marxi koncepció — mindkét felfogással szemben — az ellentétek harcából indul ki, amely azonos lényegükön belüli szembenállásukból következik, amely éppen egy töről fakadt mivoltukban állítja szembe egymással az ellentétes oldalakat és amely az ellentmondáson belül a különböző vonatkozások azonosságát mutatja ki. A marxizmus tehát csak metafizikus különváltságuk és idealista azonosításuk minőségében szünteti meg az ellentéteket, de megtartja őket ellentmondásos viszonyukban, mint az anyag önmozgása kezdet- és végnélküli folyamatának forrását, amelyben a konkrét ellentétek időlegesen mindig egy konkrét mozgásformába kényszerülnek, de amely mozgásforma éppen ellentmondásos jellege folytán sohasem lehet végleges, mert a fejlődés folyamán a benne uralkodó feszítő erők egyre túrhetetlenebbé válnak, és előbb-utóbb egy új minőségű egység kialakulására vezetnek, amelyben a folyamat tovább folytatódik.

Az a körülmény, hogy a dialektikus materializmus az anyagi valóságban tárja fel az ellentmondásokat, nemcsak a hegeli dialektikával való ellentétét határozza meg, hanem egyben értelmet ad a *dialektikus és logikai ellentmondás igazi megkülönböztetésének is*. A gondolkodás ugyanis — viszonylagos önállósága folytán — „összekapcsolhat” olyan fogalmakat is, melyek a valóságban nincsenek összekapcsolva, olyan végleteket is egyesíthet, melyek a valóságban nem alkotnak ellentmondást. Az ilyen típusú ellentmondást nevezték a marxizmus klasszikusai *logikai ellentmondásnak*. A klasszikusok, amikor a dialektikus és logikai ellentmondást megkülönböztették, *mindig a valóságos*

⁴¹ Marx: A tőke. I. Szikra, 1949. 114—115. o.

⁴² Marx: A hegeli államjog kritikája. Művei. I. 297. o.

viszonyok tartalmi elemzéséből indultak ki, és sohasem ismerték el a logikai ellentmondás kritériumának az azonos vonatkozásokban fennálló ellentmondást, mint azt Fogarasi Béla és követői állítják. Ez ugyanakkor azt is magában foglalja, hogy az azonos vonatkozásban fennálló ellentmondás önmagában véve nem lehet kritériuma a dialektikus ellentmondásnak sem, mint azt Hegel és egyes mai követői gondolják.

Rendkívül jelentősek ezzel kapcsolatban Marx azon gondolatai, melyeket „A hegeli államjog kritikája”-ban fejtett ki. Itt genezisében láthatjuk a hegeli felfogással való szakítás folyamatát, azt a — sokszor figyelmen kívül hagyott — társadalmi, osztályszempontot mely elsődlegesen állította szembe a forradalmi demokrata Marxot a reakciós porosz viszonyokat idealista fogalomkonstrukciókkal szentesíteni akaró Hegellel. Kérdésünk szempontjából itt az a döntő különbség Hegel és Marx közt, hogy míg Hegel a polgári társadalom és a porosz állam konfliktusát világosan látja, de ugyanakkor ki akarja mutatni — teljesen spekulatív, a valóságot meghamisító logikai konstrukciók segítségével — „egységüket”, „közvetítettségüket” — addig Marx éppen ennek az ellentétnek kibékíthetetlenségét, a különböző látszatzmegoldások tarthatatlanságát húzza alá: „A mélyebb mozzanat Hegelnél abban van, hogy a polgári társadalom és a politikai társadalom elválásztottságát *ellentmondásnak* érzi. A hamis mozzanat pedig az, hogy e *feloldás látszatával* beéri, és azt magának a dolognak tünteti fel, amivel szemben az általa megvetett „*ügynevezett elméletek*” a polgári és a politikai rendek „*elválásztottságát*” követelik, és joggal, hiszen a modern társadalom egy *konzekvenciáját* mondják ki, amennyiben itt a *politikai-rendi* elem éppenséggel nem más, mint az állam és polgári társadalom valóságos viszonyának tényszerű kifejezése, *elválásztottságuk*”⁴³ — írja.

Hegel tehát a porosz rendszer különböző reakciós intézményeit akarja eszmeileg, logikailag igazolni. Felfogásában az „általánosnak” megfelel a nép vagy a polgári társadalom, az „egyesnek” a fejedelem vagy a kormányzat, míg a közvetítő „közép” a törvényhozó hatalom. Marx metsző gúnnyal szedi ízekre ezt az ösztövért idealista tákolmányt és megjegyzi: „Hegel egyáltalában a *következtetést* mint középet, mint *mixtum compositumot* fogja fel. Mondhatnók, hogy abban, ahogy az észkövetkeztetést kifejleszti, megjelenik rendszerének egész transzcendenciája és misztikus dualizmusa. *A közép a fából vaskarika, az általánosság és egyediség közti eltussolt ellentét.*”⁴⁴ (Az én kiemelésem. Sz. A.) Majd Hegel ilyen és ehhez hasonló logikai vesszőfutásaiból levonja most már pozitív értelemben is a következtetéseket:

„Valóságos végleteket nem lehet egymással közvetíteni, éppen mert valóságos végletek. De nem is szorulnak közvetítésre, hiszen lényegük szerint ellentettek. Nincs semmi közösségük egymással, nem kívánják egymást, nem egészítik ki egymást. Az egyiknek kebelében nincsen meg a másik iránti vágy, szükséglet, a másik anticipációja...

Ezzel szemben látszik állni: Les extrêmes se touchent. Északi-sark és Déli-sark vonzzák egymást: a női nem és a férfi nem szintén vonzzák egymást, és csak végtelen különbségeik egyesülése révén lesz az ember...

Ami az elsőt illeti, Északi-sark és Déli-sark mindkettő *sark*; *lényegük* azonos; éppígy a *női* és a *férfi* nem (Geschlecht) mindkettő *egy nem* (Gattung), *lényeg*, emberi lényeg. Észak és Dél *egy* lényeg ellentett meghatározásai;

⁴³ Marx: A hegeli államjog kritikája. Művei. 1. 281. o.

⁴⁴ Marx: A hegeli államjog kritikája. Művei. 1. 290. o.

egy lényeg különbsége kifejlődésének legmagasabb fokán. Ő a differenciált lényeg. Csak mint a lényegnek egy megkülönböztetett meghatározása, mégpedig mint ez a megkülönböztetett meghatározása azok, amik. Igazi valóságos végletek sark és nem-sark, emberi és nem-emberi nem volnának. A különbség itt az *exisztencia különbsége*, ott a *lényegeket, két lényeg különbsége*.⁴⁵ Majd rámutat, hogy éppen az vezet a helytelen következtetésekhez, ha „az egy lényeg egzisztenciáján belüli differenciát” összecserélik „az egymást kölcsönösen kizáró lényegeknél a valóságos ellentétével.”⁴⁶

Az idézett marxi gondolatok világosan kifejezik a dialektikus és logikai ellentmondás megkülönböztetésének igazi tartalmát. Az *objektív valóság* azon ellentmondásait, (és ezeknek gondolati tükrözését), melyek valamely jelenség lényegének „ellentett meghatározásait”, egy lényeg bensőleg szükségszerű differenciáltságát, az ellentétes oldalak kölcsönös feltételezettségén belüli szembenállását és szembenállásukon belüli feltételezettségét fejezik ki — *dialektikus ellentmondásnak* nevezzük. Ezekkel szemben az olyan ellenmondást, amely az objektív valóságban *nem egy lényeg*et alkotó és ezért egymást *nem feltételező* fogalmakat kapcsol egybe, *logikai ellentmondásnak* nevezzük, mert ez az „egység” csak az illető szubjektum tudatában létezik, vagyis a valóságos ellentét ez esetben az objektív valóság és a hamis tudat között áll fenn. (Amikor Marx a „valóságos” tehát összeegyeztethetetlen végletek példaként a sark és nem-sark, emberi és nem-emberi ellentétét említi, ez *annyiban* igaz — mint utána írja is — *amennyiben* ezek „egymást kizáró lényegeket”, tehát *nem egy* lényegen belüli ellentétek. Természetesen ez *csak kifejtett formájukra* vonatkozik, amikor már valóban mint önálló lényegeket állnak szemben egymással, de — mint látni fogjuk — *nem érvényes genezisükre*.)

A fentiekből az is következik, hogy miután a dialektikus ellentmondás az objektív valóság valamely lényegének belső differenciáltságát fejezi ki, *már eleve magában foglalja az azonos vonatkozást; a z ellentétes pólusoknak közös lényegükre való vonatkozását. A dialektikus ellentmondás tehát feltétlenül azonos vonatkozásban áll fenn, de attól hogy valamely ellentmondás azonos vonatkozást fejez ki, még logikai ellentmondás is lehet.* Ennek eldöntése ezért csak *tartalmi* elemzés útján lehetséges. Az a felfogás, mely *a priori* logikai ellentmondásnak nevezi, ha egy és ugyanazon vonatkozásban egymásnak ellentmondó tételeket állítunk fel, szintén azt véli, hogy ez azért igaz, mert az *objektív valóságban* nem lehet ilyen viszony. Lényegileg tehát itt is arról van szó, hogy a logikai és dialektikus ellentmondás különbségét *valóságtartalmuk* határozza meg, abban az értelemben, hogy az egyik visszatükrözi, a másik viszont meghamisítja az objektív viszonyokat.⁴⁷ Az általunk adott meghatározások éppen ezt a *tartalmi különbséget* fejezik ki. A Fogarasi-féle interpretáció ott követi el az alapvető hibát, hogy e *tartalmi* különbséget a *valóságnak nem megfelelő formai különbséggé* változtatja.

Arisztotelésznek kedvenc példája volt, hogy az ember, lényegi mivoltában, nem lehet ugyanazon vonatkozásban ember és nem-ember. A Fogarasi elvtárs-féle korrekció, mely szerint ezt ki kell egészíteni azzal, hogy *különböző* vonatkozásokban lehet ember és nem-ember, és ezzel a logikai ellentmondás

⁴⁵ Marx: A hegeli államjog kritikája. Művei. I. 294—295. o.

⁴⁶ Uo. 295. o.

⁴⁷ Maga Fogarasi Béla is hangsúlyozza: „A marxizmus klasszikusai megkülönböztetik a „logikai” ellentmondásokat és az élet, a valóság ellentmondásait gondolatilag visszatükröző dialektikus ellentmondásokat.” (Logika. Akadémia Kiadó, 74. o.)

tagadását kiegészítettük a dialektikus ellentmondás igenlésével — kettős szempontból sem helytálló. Egyrészt az ember, ha valóban *lényegi* mivoltában tételezzük — és Arisztotelésznél (a fogalom biológiai értelmében) erről van szó — éppen „különböző vonatkozásokban” *nem lehet ember és nem-ember egyszerre*. A „különböző vonatkozásokra” való hivatkozás itt *eleve értelmetlen*, hiszen a vonatkozás *csak egy lehet*, az ember, mint lényegének egzisztenciája. Ha „más” vonatkozásban állítok róla valamit, akkor ezt nem az ember fenti fogalmáról állítottam, tehát *nem arról beszélek amiről szó van*, és ebből sohasem lesz egység, még kevésbé ellentmondás. Dialektikus ellentmondás csak akkor jöhet létre, ha az ember lényegén belül, tehát egy és ugyanazon összefüggésben mutatjuk ki, hogy az ember igenis lehet „ember nem” és nem-ember” egyszerre. Amikor az ember és nem-ember viszonya két ellentétes lényeg kapcsolatát fejezi ki — mint Marx utalt rá — valóban „valódi” végleteket jelentenek és egyesítésük logikai ellentmondást adna. Ha azonban *egy* lényegen belül egyesülnek, — és genezisükben éppen ez történik — az objektív valóság dialektikus ellentmondását fejezik ki.

Akár az ember filogenezisére, akár ontogenezisére utalunk, mindkét esetben világos, hogy az „emberréválás” folyamata éppen az ember és nem-ember egy és ugyanazon vonatkozásban levő ellentmondásának objektív létezése, amennyiben például az embrióról fejlődésének egyetlen pillanatában sem állítható, hogy nem ember, de az sem állítható, hogy ember, kizárólag az állítható, hogy ember és nem-ember, egy és ugyanazon vonatkozásban — éppen ez fejezi ki sajátos lényegét. Példánkra tehát ugyanaz vonatkozik, mint a mozgás engelsi meghatározására, hacsak valaki nem vállalkozik arra, hogy itt is megmutassa: hol az a pont az emberréválás folyamatában, ameddig csak állatról és amelytől kezdve csak emberről beszélhetünk. De ez esetben el kellene ismernünk, hogy „emberréválásról”, tehát fejlődési folyamatról, szó sem lehet, hiszen „itt” az állat és „ott” az ember, s ha a kettő között nincs átmenet, nincs meg a két pólus ellentmondásos egysége, akkor — Cuvier nyomán — valóban csak a „teremtő aktus” elfogadása marad meg számunkra. Ebből is látható, hogy mennyire naív az a fel fogás, mely a mozgás engelsi meghatározásában valamiféle sajnálatos kivételt lát, amely legfeljebb a mechanikai mozgásban igaz, de másra nem vonatkozik.⁴⁸ Könnyű belátni, hogy *bármilyen mozgási-fejlődési folyamatot* veszünk is vizsgálat alá, a nem-létből a létbe való átmenet mindig feltételezi a lét és nem-lét ellentmondásos egységét, amelyben a kialakulóban levő jelenség már nem a régi, de még nem az új, tehát az új is és a régi is, régi mivoltának megszűnése *egyben* új mivoltának kialakulása. Nem véletlenül írja Engels közvetlenül a mozgás általa adott meghatározása után (tehát nyilvánvalóan szintúgy „egy és ugyanazon vonatkozásban” értve): „Ha már az egyszerű mechanikai helyváltoztatás ellentmondást tartalmaz, még nagyobb fokban tartalmazza ezt az anyag magasabb mozgási formái. . . az élet mindenekelőtt éppen abban áll, hogy egy lény minden pillanatban ugyanaz és mégis más. Az élet tehát szintén magukban a dolgokban és folyamatokban jelenlevő, önmagát folytonosan létesítő és megoldó ellentmondás. . .”⁴⁹ Látható, hogy Engels az élet ellentmondásáról is *ugyanolyan* értelemben beszél, mint a mechanikai mozgás

⁴⁸ Molnár Erik idézett könyve 137. lapján maga is abban reménykedik: „Feltehető azonban, hogy a fizika a jövőben, az idő és a tér elméletének továbbfejlesztésével ezt a logikai ellenmondást is ki fogja küszöbölni.”

⁴⁹ Engels: Anti-Dühring. Id. kiad. 116. o.

ellentmondásáról. És ugyanez áll többi példájára is. Ezt hangsúlyozza az azonossági tétel bírálatakor is: „Az *elvont azonosság* ($a = a$; és negatív formában: a nem lehet egyidőben egyenlő és nem egyenlő a -val) szintén nem alkalmazható a szerves természetben. A növény, az állat, minden egyes sejt életének minden egyes pillanatában azonos önmagával, és mégis különbözik önmagától... Minél jobban fejlődik a fiziológia, annál fontosabbak lesznek számára ezek a szakadatlan, végtelenül kis változások, annál fontosabb lesz tehát számára az azonosságon *bélül* való különbözőség vizsgálata is, és a régi, elvont formális azonossági álláspont, hogy egy szerves lény önmagával egy szerűen azonosnak, állandónak tekinthető, elavul. Mégis az erre alapozott gondolkodásmód, kategóriáival együtt, továbbra is fennáll. Holott már a szerves természetben az azonosság mint ilyen valójában nem létezik. Minden test állandóan mechanikai, fizikai, vegyi hatásoknak van kitéve, amelyek folyton változtatják, azonosságát módosítják... A régi metafizikai értelemben vett *azonossági tétel*... elméletileg azonban még tartja magát, és a régi hívei még mindig szembe szegeznek az újjal: „valami nem lehet egy időben önmaga és valami más is”... Az elvont azonosság, mint valamennyi metafizikai kategória, megfelel *házi* használatra, mikor kis arányokról vagy rövid időközökről van szó... De az összefoglaló természettudomány számára, sőt annak minden egyes ágában is, az elvont azonosság teljességgel elégtelen, és noha gyakorlatilag nagyjában és egészében ma már kiküszöbölték, elméletileg még mindig uralkodik a fejekben, és a legtöbb természetbúvár azt gondolja, hogy az azonosság és különbözőség kiengesztelhetetlen ellentétek, nem pedig egyoldalú pólusok, melyek csak kölcsönhatásukban, a különbözőségnek az azonosságba *való* belefoglalásában fejeznek ki igazságot.”⁵⁰

Tehát nota bene: az azonossági elv és negatív formája; az ellentmondásmentességi elv, — mint általános principium — *már száz évvel ezelőtt is elavult volt!*

A zavart az szokta okozni, hogy *a lét és nem-lét, az állandóság és változás egységének azonos vonatkozása nem minden esetben olyan nyilvánvaló, mint a mozgás meghatározásában*. A komplikáltabb esetekben az első pillanatban úgy tűnik, mintha „más” vonatkozásban volna valami állandó, mint amelyben változó, mintha például valamely tárgy használata közbeni kopása és adott határon belüli minőségi állandósága különböző vonatkozásokban állna fenn. Valójában e két ellentétes mozzanat *egy és ugyanazon* folyamatban valósul meg, a tárgy állandóan *kopik*, tehát sohasem azonos önmagával, és mert csak *kopik*, adott határig mégis azonos önmagával. A „különböző vonatkozások” hívei erre azt mondják, hogy ez nem ugyanazon összefüggésben áll fenn, mert más vonatkozás az, hogy a tárgy *tömege* csökkent (kopott), mint az, hogy *minősége* azonos maradt. Az *objektív valóságban* azonban ez egy és ugyanazon folyamat, mely csak *gondolatilag* választható szét. A tárgy *minőségének* megfelelő léte, használata, ugyanis egyben szüntelen *koptatás*át is jelenti. Ugyanabban az összefüggésben, melyben tollamat írásra — tehát minőségének megfelelően — használom, egyben koptatom is, *kopásában tehát sajátos minősége jut kifejezésre*. (Másként kopik egy toll, mint egy szék). S végül az összefüggés azonosságának legdöntőbb bizonyítéka az, hogy *maga a „toll-minőségből” következő koptatás vezet el a „toll-minőség” megszűnéséhez*, ahol tehát a minőségi állandóságtól látszólag független „tömegcsökkenés” csattanósan bebizonyítja a minőségtől való

⁵⁰ Engels: A természet dialektikája. Szikra, 1952. 224—226. o.

elválaszthatatlanságát, s miután a „két” összefüggésről a gyakorlatban bebizonyosodott, hogy *egy* összefüggés — kénytelen vagyok új tollat vásárolni. Általánosságban is nyilvánvaló, hogy a mennyiségi változások minőségi változásokba való átcsapása csak akkor érthető meg, ha a jelenségek állandóságát és változását nem különböző vonatkozásokban, hanem egy- és ugyanazon folyamat szempontjából vizsgáljuk.

Ez az egyszerű példa is világosan mutatja, hogy a „különböző vonatkozások” hívei a szembenálló pólusokat (esetünkben a kopást és a minőségi állandóságot) a maguk *önálló, elvont* tartalmában veszik csak figyelembe. Elvontan nézve a dolgot, persze hogy „mást” jelent az „állandóság” és a „változás”, *önmagukban* ezek valóban a valóság „különböző vonatkozásait” fejezik ki. A hegelianus szemlélet viszont ellenkező végéről kapaszkodik bele a problémába, amikor *szintén elvontan* nyúl a kérdéshez, de az előbbi állásponttal szemben, az ellentétes oldalak *elvont azonosságából* indul ki, számára tehát a szembenálló pólusok *éppen önmagukban azonosak*, hiszen — mint Marx utal erre „A hegeli államjog kritikája”-ban — a „nem-A” náluk egyszerűen az „A”-tól való „elvonatkoztatás” útján jön létre, s éppígy az „A” a „nem-A”-tól való „elvonatkoztatás” útján. Mint Marx írja: „...itt a fő meghatározás abban van, hogy egy *fogalmat* (létezés, stb.) *elvontan* fognak fel, hogy nem mint önállóan, hanem mint egy másiktól való *elvonatkoztatásnak* és csak mint ennek az *elvonatkoztatásnak* van jelentése...”⁵¹

A marxizmus — mindkét végelettel szemben — *konkrét realitásában* nyúl az ellentmondáshoz. Elismeri azt, hogy *önmagában véve* mást jelent az állandóság és változás, az élet, és halál, a lét és nemlét stb, s hogy ezek a valóság különböző, ellentétes vonatkozásait fejezik ki. Ennek tagadása éppúgy az ellentmondás tagadását jelentené, mint az a szemlélet, amely viszont megelégszik a különböző vonatkozások elvont szembeállításával. A valóságos, létező ellentmondás, éppen a *különböző vonatkozások azonos vonatkozása, vagyis az „önmagukban” ellentétes vonatkozásokat kifejező jelenségeknek e g y folyamatba, e g y mozgásformába való egyesülése*, melyben az ellentétes vonatkozások már csak közös lényegük belső ellentétét fejezik ki, és ezért csak egy- és ugyanazon vonatkozásban, közös lényegükre vonatkoztatva válnak érthetővé és a folyamat jellemzőivé. Ha *önmagukban vett tartalmuk szerint, vagyis különböző vonatkozásokban, vizsgáljuk őket, éppen ellentmondásos jellegük válik érthetlenné, tehát az, amit Engels úgy fejezett ki, hogy „minden poláris ellentétet a két ellentétes pólus egymásra gyakorolt hatása idéz elő, hogy e pólusok elválása és szembenállása csak összetartozásukon és egyesülésükön belül áll fenn, és megfordítva, egyesülésük csak elválásukban, összetartozásuk csak szembenállásukban...”*⁵²

Ezért nem tartotta Marx — az „Ökonómiai-filozófiai Kéziratok”-ban — kielégítőnek azt a szempontot, amely például az elidegenedés folyamatát kizárólag a munkásnak munkája termékéhez való külsődleges viszonyában vizsgálja, ezért hangsúlyozza, hogy a munkás azért kerül idegenként szembe tevékenysége produktumával, mert a termelés aktusában *önmagától* is elidegenedik; emberi funkcióiban állatnak és állati funkcióiban embernek érzi magát. Az embernek *önmagától* való elidegenedése jelenik meg az egyik embernek egy másik emberhez, azaz a munkásnak a tőkéshez való viszonyában.

⁵¹ Marx: A hegeli államjog kritikája. Művei. I. 295. o.

⁵² Engels: A természet dialektikája. Szikra, 1952. 82. o.

A munkás és tőkés *önmagukban véve* ismét a valóság „különböző” vonatkozásait ”fejezik ki, de valójában csak akkor válik érthetővé viszonyuk, ha egy és ugyanazon vonatkozásban, a tőkés termelés folyamatában vizsgáljuk szerepüket, melyben egyik sem létezhet a másik nélkül, de ugyanazért amiért feltételezik egymást, egyben engesztelhetetlenül szemben is állnak egymással. A munkásnak, ahhoz hogy mint munkás élhessen, el kell adnia munkaerejét. A tőkésnek, ahhoz hogy mint tőkés élhessen, meg kell azt vásárolnia. De ugyanez a viszony teszi egyiküket kizsákmányolóvá, a másikat kizsákmányoltta, tehát engesztelhetetlen ellenségekké.⁵³

Hasonló a helyzet az áruban rejlő — használati érték és érték közti — ellentmondás esetében is. A „különböző vonatkozások” hívei előszeretettel hivatkoznak a következő marxi formulára: „Minden áru *nem használati érték tulajdonosa számára, használati érték a nem tulajdonos számára.*”⁵⁴ Valóban igaza van E. V. Iljenkovnak, amikor „Az absztrakt és a konkrét dialektikája Marx ’Tőkéjében’ c. könyvében azt írja, hogy a metafizikus örül, mikor ezt a tételt olvassa, mert ebből arra következtet, hogy két egymást kölcsönösen kizáró meghatározás nem férhet meg az áruban (legalábbis egy és ugyanazon vonatkozásban nem). Valójában azonban ebben az esetben is arról van szó, hogy az áruban rejlő belső ellentétek *csupán megnyilvánulnak* két áru külső ellentétében. Marx ezt egyértelműen leszögezi:

„Az az érték kifejezés, amelyre *A* áru szert tesz, ha *B* áruval érték viszonyba lép, közelebbi vizsgálatnál azt mutatta, hogy ezen az érték kifejezésen belül *A* áru természetes alakja csak használati értékalaknak, míg *B* áru természetes alakja csak értékformának vagy értékalaknak számít. *Az áruba burkolt belső ellentét* — a használati érték és érték ellentéte — *tehát most külső ellentétként jelenik meg*, (Az én kiemelésem. Sz. A.), vagyis mint két áru viszonya, amelyben az az áru, *amelynek* értékét ki kell fejezni, *közvetlenül* (Az én kiemelésem. Sz. A.) csak használati értéknek, a másik áru ellenben, *amelyben* értéket fejezünk ki, *közvetlenül* (Az én kiemelésem. Sz. A.) csak csereértéknek számít. *Egy áru egyszerű értékformája tehát az áruban rejlő ellentétnek, a használati érték és érték ellentétének egyszerű megjelenési formája.*”⁵⁵ (Az én kiemelésem. Sz. A.)

Iljenkov rámutat, hogy objektíve itt *csak egy viszony van*, az árúnak *önmagához* való viszonya, és ez csupán megnyilvánul két áru „különböző vonatkozású” viszonyában, hiszen az áru csak úgy vonatkozik egy másik árura, mint önmaga mására. Méltán írja, hogy éppen ez a kulcsa „A tőke” logikája megértésének. Túl messzire vezetne, ha végigkövetnénk Iljenkov valóban mélyenszántó okfejtését. Csupán arra a döntő érvre szeretnénk még gondolatmenetéből hivatkozni, hogy a csere éppen azért jöhet egyáltalán létre, mert *mindkét* áru *kölcsönösen* leméri egymásban saját *értékét*, és éppígy *kölcsönösen* olyan *anyagul szolgálnak egymásnak*, amelyben az érték lemérhető. Más szavakkal, kölcsönösen feltételezik egymást az érték kifejezésének ugyanabban a formájában, amiben nem lehetnek, éppen azért mert már a másikban vannak. A *reális* csere tehát az érték kifejezés azon két formájának egybeesése

⁵³ Molnár Erik elvtárs — aki pedig a politikai gazdaságtan alapos ismerője — a fenti esetben is csak különböző vonatkozásokban látja az ellentmondást, s tagadja, hogy a burzsoázia és a proletariátus ugyanabban a vonatkozásban állnak szemben egymással, mint amelyben feltételezik egymást (lásd i. m. 136—137. o.).

⁵⁴ A tőke. I. Szikra, 1949. 96. o.

⁵⁵ A tőke. I. Id. kiad. 71. o.

mindkét áruban, amely formák az adott vonatkozásban állítólag csak kizárhatják egymást. Ez azonban egyáltalán nem szünteti meg belső ellentétüket, sőt maga ez az ellentmondás mutatja meg, hogy a közvetlen cseré nem képes kifejezni a társadalmilag szükséges munkaráfordítások mértékét, és az ellentmondás új mozgási formát teremt magának, amelyben meg is marad és fel is oldódik; létrejön a pénz és vele a pénz-áru viszony.⁵⁶

Az elemzés tehát itt is világossá teszi, hogy a használati érték és érték, bár *önmagukban véve* kétségkívül a valóság különböző vonatkozásait fejezik ki, mihelyst *áru* formában egyesülnek, megszűnnek különböző vonatkozásokban létezni és összefüggésük csak egy és ugyanazon vonatkozásban, ellentmondásos egységükben vizsgálható.

Igen tanulságos ebből a szempontból Leninnek „Az orosz szociáldemokrácia agrárprogramja” c. cikke is. Lenin itt kifejti, hogy a hűbériséggel, a földesurakkal szemben „a parasztság továbbra is *osztály* marad, mégpedig nem a kapitalista társadalom osztálya, hanem a hűbéri társadalom osztálya, vagyis rend-osztály.”⁵⁷ Ugyanakkor azt is leszögezi: „a mai társadalomban a parasztság természetesen már nem egységes osztály. De akit ez az ellentmondás megzavar, az elfelejti, hogy ez nem a fejtegetés, nem a doktrína ellentmondása, hanem magának az életnek az ellentmondása. Ez nem költött, hanem eleven dialektikus ellentmondás.”⁵⁸ *Amennyiben* falvainkban a „modern” (polgári) társadalom kiszorítja a hűbéri társadalmat, *annyiban* a parasztság nem osztály többé, s falusi proletariátusra és falusi burzsoáziára... bomlik fel. *Amennyiben* még fennmaradnak a hűbéri viszonyok, *annyiban* a „parasztság” még továbbra is osztály, vagyis, ismétlem, nem a polgári, hanem a hűbéri társadalom osztálya marad. Ez az „amennyiben-annyiban” a valóságban a mai orosz falu hűbéri és polgári viszonyainak *rendkívül bonyolult* egybefonódása formájában van meg. Marx kifejezésével élve, nálunk a legkülönösebb módon egybefonódik a munkajáradék, a természetbeni járadék, a pénzjáradék és a tőkés járadék.”⁵⁹

A bírált felfogás hívei minden bizonnyal itt is örömmel fognak rámutatni, hogy Lenin a *hűbériség* vonatkozásában osztálynak, a *kapitalizmus* vonatkozásában nem-osztálynak nevezi a parasztságot, „tehát” ellentmondását „különböző vonatkozásokban” jelöli meg. Talán mondanunk sem kell, hogy ezúttal is tévednek. Lenin először is hangsúlyozza a feudális és kapitalista viszonyok *egybefonódását*, vagyis azt, hogy nincs Oroszországban *két* parasztság (egy feudális és egy kapitalista) tehát eleve csak *egy* vonatkozásból: a feudális és kapitalista viszonyok bonyolult, ellentmondásos egységét megtestesítő parasztság szempontjából lehet vizsgálni a kérdést.

Miért mondja Lenin, hogy ez a parasztság a feudalizmussal szemben osztály és a kapitalizmussal szemben nem-osztály? Azért, mert mint *bomló osztály*, a feudalizmusból a kapitalizmusba, az osztálylétből a nem-osztályléthe való átmenet állapotában volt. Vagyis — mutatis mutandis — itt is ugyanaz az ellentmondás áll előttünk, mint amelyet az emberréválás folya-

⁵⁶ Lásd E. V. Iljenkov: Az absztrakt és a konkrét dialektikája Marx „Tőkéjé”-ben. (A Szovjetunió Tudományos Akadémiájának kiadása 1960.) Különös tekintettel az 5. fejelet utolsó pontjára („Az ellentmondás mint az elmélet fejlődésének principiuma”).

⁵⁷ Lenin Művei. 6. köt. 107. o.

⁵⁸ Látható, hogy Lenin is *valóságtartalma* alapján különbözteti meg a dialektikus és logikai ellentmondást! Lásd még Művei 4. köt. 79. o., 15. köt. 415. o., 17. köt. 84. o.

⁵⁹ Lenin Művei. 6. köt. 108. o.

matában láttunk. A parasztság már nem volt feudális osztály, de még nem volt a tőkés társadalom ellentétes osztályokra szakadt parasztsága sem, tehát magán hordta az osztály és nem-osztály ellentéteit. Itt is a különböző vonatkozások azonos vonatkozásával, az átmeneti állapot lényegét kifejező egységével állunk szemben. Mint ahogy az emberréválás folyamatában sem lehetett ezt az ellentmondást kettéhasítani, úgy itt sem lehet. Nem lehet megmondani, hogy hol az a pont, ameddig a bomló parasztság még osztály, és ahonnan kezdve már nem-osztály. Osztálylétének megszűnése *egyben* nem-osztály létének létrejötté, tehát bomlási folyamatának minden pillanatában *lényegét tekintve mint parasztság* (vagyis egy és ugyanazon vonatkozásban) osztály és nem osztály. Ez a belső ellentmondás jelentkezik azután a felszínen — attól függően, hogy feudális vagy tőkés viszonyokkal kerül szembe — ellentétes vonatkozásokban, melyben éppúgy csak a belső ellentmondás jut kifejezésre, mint két áru csereviszonyában. Példánkról is elmondható, hogy amikor a parasztság a feudalizmussal mint osztály áll szemben, akkor is *ugyanarról* a parasztságról van szó, mint amely a kapitalizmussal mint nem-osztály áll szemben. Épp ebben nyilvánul meg ellentmondásos lényege, hiszen ez csak akkor lehetséges, ha *önmagán belül* az osztály és nem-osztály bonyolult, ellentmondásos egysége.

*

Befejezésül még csak egy terminológiai problémát kívánok tisztázni. Az ellentmondás *valóban dialektikus* felfogásának szovjet úttörői, sok esetben az objektív valóság ellentmondásainak gondolati tükröződését általánosságban *logikai* ellentmondásnak nevezik, és csak *ezen belül* különböztetik meg a valóságot tükröző és a valóságot meghamisító ellentmondásokat. Ez az álláspontja például a már említett E. V. Iljenkovnak vagy például D. V. Pletnyevnek, aki „A logikai ellentmondás objektivitása” c. cikkében „objektív logikai ellentmondásokat” és „nem-objektív logikai ellentmondásokat” különböztet meg.⁶⁰

Azt hiszem, hogy az általam használt terminológia helyesebb, egyrészt azért, mert a „logikai ellentmondás” terminus (legalábbis tartalmilag) évszázadok óta a valóságot meghamisító, hibás gondolkodásból fakadó ellentmondás értelmében nyert polgárjogot, és kár volna egy sor félreértésre, felesleges magyarázkodásra alkalmat adni azzal, hogy e terminusnak más tartalmat adunk. Másrészt, ha az objektív ellentmondás helyes gondolati tükrözését éppúgy *dialektikus ellentmondásnak* nevezzük, mint magát az objektív folyamatot, ezzel éppen az objektív valósággal való megegyezését, tehát realitását, igaz voltát emeljük ki. Miután csaknem minden filozófiai kategória *egy* szóval fejezi ki az objektív valóság viszonyait és azok gondolati képmását (mennyiség, minőség, mérték, ugrás, okság, szükségszerű, véletlen, tér, idő stb.), semmi sem indokolja, hogy éppen az ellentmondás fogalmával tegyünk kivételt. Amikor a megkülönböztetés valóban fontos, ezt a megfelelő jelzők segítségével pontosan ki lehet fejezni.

A marxizmus klasszikusai egyébként az általunk javasolt értelemben különböztették meg a dialektikus és logikai ellentmondást. Mint utaltunk rá, Lenin a valóság, az élet ellentmondásait dialektikusnak, míg a gondolkodás hibájából (tehát egymást kizáró lényegű fogalmak önkényes összekapcsolásá-

⁶⁰ Filozofszkije Nauki, 1959. 4. szám.

ból) fakadókat, logikai ellentmondásnak nevezte. *Ebben az értelemben hangsúlyozta: „Logikai ellentmondásnak” — persze helyes logikus gondolkodás esetén — sem a gazdasági, sem a politikai elemzésben nem szabad lennie.*⁶¹ S ugyanitt Kijevszkij-jel szemben — aki minden ellentmondást „logikainak” tartott — leszögezi: „Az emberi gondolkodásban észlelhető minden ’ellentmondás’ — logikai ellentmondás; ez üres tautológia.”⁶² S a továbbiakban is minden esetben idézőjelbe teszi a logikai ellentmondást, amikor a valóság ellentmondásainak *helyes* gondolati tükrözéséről beszél.⁶³

O РАЗЛИЧИИ МЕЖДУ ДИАЛЕКТИЧЕСКИМ И ЛОГИЧЕСКИМ ПРОТИВОРЕЧИЯМИ

Андраш Дьёрдь Сабо

Новая постановка вопроса о различии между диалектическим и логическим противоречиями оправдывается тем, что на дискуссиях по данному вопросу эта проблема до настоящего времени еще не была решена успокаивающим образом.

Автор статьи выступает против взглядам, которые направлены на разграничение друг от друга формальными средствами диалектического и логического противоречий. В связи с тем он критикует такое понимание вопроса, которое считает критерием наличия логического противоречия — существование протоворечия *в одном и том же* отношении а критерием диалектического противоречия — существование противоречия *в различных* отношениях. В то же время автор критикует и взгляд, по которому критерием диалектического противоречия является тождественное отношение противоречия.

В своей статье автор раскрывает позицию классиков марксизма насчет концепции Аристотеля и Гегеля и приходит к выводу о том, что Маркс, Энгельс и Ленин всегда исходили из анализа содержания действительных отношений, они считали *диалектическим противоречием* те противоречия *объективной* действительности (и их мысленные отражения), которые выражают «противопоставленные определения» сущности какого-нибудь явления, внутренне необходимую дифференцированность *одной и той же* сущности, противоположность противоречивых сторон внутри их взаимной обусловленности и их обусловленность внутри их противоположности. И, наоборот, *логическим противоречием* они называли то противоречие, в котором произвольно связываются понятия, не составляющие в объективной действительности *одну сущность*, и не обуславливающие друг друга. Из вышесказанного следует, что, — поскольку диалектическое противоречие выражает внутреннюю дифференцированность определенной сущности объективной действительности, оно уже заранее содержит в себе отношение тождественности, т. е. отношение противоположных полюсов к своей общей сущности. Таким образом, диалектическое противоречие безусловно является противоречием в одном и том же отношении но противоречие, выражающее такое отношение тождественности, может быть и логическим противоречием. Решение этого вопроса, поэтому, возможно только путем анализа *содержания* противоречия.

⁶¹ Lenin: A marxizmus karikatúrájáról... Művei. 23. k. 33. o.

⁶² Уо. 38. о.

⁶³ Egyébként érdemes még megemlíteni, hogy Lenin itt sem az ugyanazon vonatkozásban levő ellentmondást nevezte logikai ellentmondásnak, amint azok hiszik, akik úgy szokták idézni e cikkből a logikai ellentmondás kizárását, mintha Lenin ezzel az ugyanazon vonatkozásban levő ellentmondást akarta volna kizárni. Kérdésünk szempontjából itt éppen arról van szó, hogy Kijevszkij azért követett el logikai ellentmondást (miközben a marxistákat vádolta ezzel), mert a valóságos ellentmondás helyébe egy képzelt, objektíve nem létező ellentmondást állított: az imperializmus gazdasági lényege és a politikai demokrácia ellentmondását (mint *egy* jelenségen belüli ellentmondó viszonyt) felcserélte, az annexiók külpolitikaként meghatározott imperializmus és a nemzetek önrendelkezési joga közti ellentmondással. Ez utóbbi valóban logikai ellentmondás, de nem azért, mert ugyanazon vonatkozásban áll fenn, hanem azért, mert a valóság meghamisítása, mely az egy lényegen belüli objektív ellentmondás helyébe két, egymást kizáró lényegű fogalom szubjektív ellentmondását állítja.

ABOUT THE DIFFERENCE BETWEEN THE DIALECTIC AND LOGICAL CONTRADICTION

by András György Szabó

The reason for raising the problem of the difference between the dialectic and logical contradiction is that discussions to this effect, have not yet settled the problem in a satisfactory way. The article argued with the conception which tried to draw a border between dialectical and logical contradictions with formalistic means. And in this context it criticized the idea which regarded the *identical* relation of the contradictory statements as the criterion of the logical contradiction. While on the other hand, it said that the existence of the contradiction in *different* relations was the criterion of the dialectical contradiction. At the same time it criticizes the view, which holds that the *criterion* of the dialectical contradiction was the identical relation of the contradiction.

The author of the article compared the attitude of the founders of Marxism with Aristotle's and Hegel's conceptions and drew the conclusion that Marx, Engels and Lenin always started with an analysis of the *contents* of real relations. As *dialectical* contradiction is meant by them such contradiction of the objective reality (and their mental reflection) which express the "contradictory determinations" in the essence of some phenomenon, and express too the opposition of contradictory tendencies within their mutual supposition and a supposition within their opposition. On the contrary as *logical* contradiction is meant by them such contradictions, which are *not supposing* each other and which are *not* constituting *one essence* in the objective reality and by which the different notions are in subjectiv manner connected.

From the above mentioned it follows that since dialectical contradiction expresses the inner differentiation of some essence of objective reality, *it naturally includes the identical* relation that the opposing poles have a common substance. Dialectical contradiction between them thus stands in an identical relation but the fact that some contradiction expresses identical relations, can well be a logical contradiction as well. To correctly decide about it can only be done as a result of an analysis of the *contents* of it.

Albert Einstein ismeretelméleti koncepciójáról és a relativitáselmélet filozófiai tartalmáról

ELEK TIBOR

Bevezetés

A modern fizika fejlődése a Lenin által feltárt objektív szükségszerűséggel szüli és fejleszti tovább a dialektikus materialista világnézetet. A fizika fejlődésének káros melléktermékeiként azonban újratermelődnek a fizikai idealizmus torz nézetei is, amelyek társadalmilag egyik fő támaszpontját szolgáltatják a burzsoá ideológiának, ismeretelméletileg pedig fékezik a tudomány fejlődését. Sok esetben kiváló fizikusok sem értik meg, hogy honnan származnak és mit fejeznek ki az általuk elért és matematikailag megformulázott elméleti eredmények és ezért ezek továbbfejlesztését nem mindig a helyes irányban és nem mindig a valóban célravezető módszerrel kísérik meg.

Hosszú időn keresztül inkább a szubjektív idealizmus jellemezte a fizikához kapcsolódó hamis filozófiai nézeteket, újabbban azonban az objektív idealizmus és a vele szoros rokoni kapcsolatokat tartó nyílt fideizmus hangja vált erősebbé. Ma már *Heisenberg* is távolodóban van a machizmustól és platoni ideákat keres a fizikai folyamatok, mint ezeknek az ideáknak a megjelenítői mögött. Erősen aktivizálódnak a jezsuita „természetfilozófusok” és más neotomisták is. Ennek az objektív idealista — fideista támadásnak *Einstein* ismeretelméleti koncepciója és a relativitáselmélet filozófiai mondanivalója jelenti az egyik legfőbb bázisát. Leküzdéséhez elengedhetetlenül szükség van a marxista filozófusoknak és a materialista fizikusoknak arra a szoros harci szövetségére, amelyet Lenin már 1922-ben sürgetett „A harcok materializmus jelentőségéről” írott cikkében.

Einstein ismeretelméleti koncepciójáról

Einstein filozófiai és ezen belül ismeretelméleti koncepciója kezdettől fogva nagy vitákat váltott ki és vált ki ma is a nemzetközi filozófiai irodalomban. Általában két vélettel találkozhatunk ezekben a vitákban: az egyik véglet szerint Einstein lényegében machista, szubjektív idealista gondolkodó, a másik véglet szerint pedig lényegében materialista, bár ez a materializmus nem egészen következetes, inkább naiv, ösztönös jellegű. Einstein életművének beható tanulmányozása alapján azt a következtetést lehet levonni, hogy mindkét álláspont téves: Einstein nem machista, de nem is naiv materialista gondolkodó. Einstein a filozófiában döntően Descartes, Spinoza és Leibniz követője, bár Hume és Mach nézetei is hatottak rá és nem is kis mértékben. Koncepciójára a „*panteisztikus racionalizmus*” kifejezés a legtalálhatóbb, ami egy elég következetesen érvényesített objektív idealista felfogást, helyenként a valláshoz igen közel jutó misztifikációt jelent.

Einstein ismeretelméleti koncepciójának valóban sok machista vonása van, és ezért egyáltalán nem megalapozatlan vele szemben a machizmus vádja. A fizikai testeket élménykomplexumoknak nevezi, és az elmélet kritériumát egyrészt a logikai egyszerűség elvének érvényesülésében (vagyis az ökonomikus gondolkodásban), másrészt a belőle levezetett tételeknek az érzéki élményekkel való összhangjában látja. Ennek megfelelően azonos valóságtartalmat tulajdonít az érzékiileg egymástól közvetlenül meg nem különböztethető élményeknek. Pl. annak az állításnak, hogy egymáshoz való viszonylatukban a töltés mozog és a vasúti kocsni nyugszik, szerinte ugyanúgy megvan a jogsultsága, mint az ellenkező állításnak. A közvetlen megfigyelhetőség és mérhetőség követelménye egyébként is túlzott hangsúlyt kap Einstein elméletében, bár ebben végső fokon nem marad következetes.

A felsorolt machista vonások ellenére meg kell állapítani, hogy *lényegét tekintve, Einstein ismeretelméleti koncepciója nem machista jellegű.* Einstein elismeri a „fizikai világ” objektív, vagyis minden megfigyelő egyéni tudatától független létét és azt is, hogy mind érzéki élményeink, mind elméleteink kapcsolatban vannak ezzel az objektíve létező fizikai realitással. Ismételten fel is lép Kant, Mach és a koppenhágai iskola szubjektív idealizmusa, ezen belül főleg apriorizmusa és indeterminizmusa ellen. Elismeri továbbá, hogy a fizikai valóságnak van tartalmi és formai oldala, mind a kettő objektív és egymástól elválaszthatatlan. Elismeri ennek folytán a tér és az idő objektivitását, továbbá egymástól és a fizikai jelenségektől való elválaszthatatlanságát, nem tartja őket apriorisztikus szubjektív élményformáknak vagy érzetsorok rendszereinek. Elismeri azt is, hogy a fizikai valóság, ezen belül a tér és az idő megismerése a jelenségtől a lényeg és a még mélyebben fekvő lényeg felé tendáló folyamat keretében megy végbe.

Azok, akik Einsteint ösztönös materialistának tartják, az előbb felsorolt tényekre szoktak hivatkozni. Ezt az álláspontot azonban nem lehet elfogadni, mert *mindezek együttvéve is csak szükséges, de nem elégséges feltételét nyújtják a filozófiai materializmusnak!* Ezek az álláspontok kivétel nélkül elfogadhatók az objektív idealizmus és a fideizmus számára is. A vízvonalzó — mint mindig, amikor egy filozófiai koncepció *lényegét* kell elbírálni — az, hogy milyen választ ad a filozófia *alapvető* kérdésére és a vele *szorosan* összefüggő egyéb fontos filozófiai kérdésekre. Ettől mint *döntő* kritériumtól eltekinteni annyit jelentene, hogy elmoszuk a materializmus és az idealizmus közötti alapvető ellentétet, vagyis azt a megengedhetetlen hibát követjük el, amelyet Lenin leleplezett és súlyosan elítélt a „Materializmus és empiriokriticizmus” c. művében. Az einsteini koncepció beható vizsgálata a következő megállapításokat eredményezi:

1. *Einsteinnél a „fizikai valóság” csak másodlagos megjelenítője a változó számhalmazoknak és a változásukat megszabó differenciálegyenleteknek, vagyis elsődleges szellemi lényeknek.* Ismételten és nyomatékosan aláhúzza, hogy az elméleti fizika matematikai apparátusa nem úgy viszonylik a fizikai jelenségekhez, mint a tükörkép a visszatükrözött tárgyhoz, hanem éppen megfordítva. Einstein szavaival: nem a fizikai realitás uralkodik a differenciálegyenletek fölött, hanem megfordítva. Az általános relativitáselméletben — ahol már feladja a közvetlen megfigyelhetőség és mérhetőség elvét — leszögezi, hogy *bármely* (x_1, x_2, x_3, x_4) számnégyes folytonos változása, vagyis pillanatnyi koincidenciája előre megadott (a_1, a_2, a_3, a_4) , (b_1, b_2, b_3, b_4) ... számnégyesekkel *fizikai* folyamatot jelent, még akkor is, ha a koordinátákról

és a változásait leíró függvényekről semmi konkrétumot sem tudunk. Minden észlelhető fizikai folyamat csak megjelenítője ezeknek a koordináta-változásoknak.

2. A „fizikai valóság” egymástól elválaszthatatlan tartalmi és formai oldala közötti viszony Einsteinnél szintén a feje tetején áll: a *téridő-kontinuum az észmei lényeggel bíró tartalom és a fizikai jelenségek, amelyeknek szintén észmei lényegük van, csak megjelenési formái ennek a tartalomnak.* (Erre a későbbiekben még részletesen visszatérünk.)

3. A *fizikai megismerés lényegét* és fejlődési tendenciáját Einstein, a fentieknél megfelelően, szintén objektív idealista módon, a panteisztikus racionalizmus alapján értelmezi. Szerinte az észleletektől semmiféle *logikai* út nem vezet az elmélet alaptételeihez, a kettő között csak teljesen bizonytalan jellegű, intuitív, pszichológiai kapcsolat van. A logikai indukció módszerét, amely arra hivatott, hogy a megfigyelések, kísérletek és mérések által szolgáltatott nyersanyagot elméletileg feldolgozva juttassa el bizonyos alaptételekig, Einstein nem ismeri el tudományos módszernek. Ismételtlen hangsúlyozza, hogy az „induktív fizika” nem képes felemelkedni arra a szintre, hogy komoly segítséget nyújtson a „deduktív fizika” számára a magasabb absztrakciók felé vezető úton. Azt a körülményt, hogy az elmélet mégis összhangban van az észleletekkel, a misztikus, Leibniz-féle „előre megállapított harmóniával” magyarázza. A fizikai elméletnek objektív tartalma van, de ez az objektív tartalom szellemi eredetű és szellemi lényegét fejez ki. Feltárásához elsődlegesen az axiómarendszer és az egész matematikai apparátus intuitív megalkotására van szükség; a megfigyelés, a kísérlet és a mérés csak másodlagos szerepet játszik: igazolnia kell, hogy az elméleti fizikus a maga axiómáival és dedukcióival jól ragadta-e meg a „világész” harmóniát teremtő tevékenységének lényegét. Einstein felfogásában a megfigyelő olyan epizodista, aki legtöbbször csak az elméleti fizikus gondolataiban létezik és gondolati kísérleteket végez. A fizikai elmélet fejlődésének tendenciája a jelenségtől a lényeg és a még mélyebb lényeg felé Einstein szerint nem az elmélet és a gyakorlat állandó kölcsönhatásának folyamatában bontakozik ki, hanem a kiinduló hipotézisek egyre fokozódó elvontságában, az észleletektől egyre nagymértvű eltávolodásában és „szubtilizálódásában”. Nem az objektív valóság törvényeinek egyre hívebb megismerése és az emberiség szolgálatába állítása a „legnemesebb tudományos cél”, hanem: a hipotézisek vagy axiómák *minimumával* logikai dedukció útján az élménytartalmak *maximumát* átfogni. Ennek megfelelően a modern fizikusnak nem a megfigyelési eszközök, mérőműszerek és kísérleti berendezések fejlesztésén kell fáradoznia, nem az alacsonyrendű „mérnöki fizika” kollektív tapasztalataira kell támaszkodnia, hanem azon kell fáradoznia, hogy a matematikai formalizmust előre posztulált irányban, egyre absztraktabb feladatok megoldása érdekében fejlessze tovább. Az Einstein által a fizikai folyamatok *lényegének* deklarált összefüggések ezzel a módszerrel azonban nem a materiális valósághoz, hanem „az ideák világához” kapcsolódnak, és fizikai tartalom nélküli misztifikációkká válnak. A dialektikus materializmus álláspontjáról élesen vissza kell utasítani ezt az ismeretelméleti koncepciót és a materiális valóságtól messze távolodó üres matematikai spekulációk Einstein által követett módszerét, amely 35 éven keresztül hiábavaló erőfeszítések sorozatára ösztökölte az „egységes mező-elmélet” fikciójának kergetése közben, és amely jelentős károkat okozott és okoz a fizika fejlődésének.

A térfogalom fejlődését Einstein — a maga ismeretelméleti koncepciójának megfelelően — a következőképpen értelmezi:

A tapasztalat csak a térfogalom intuitív megközelítésére ad lehetőséget a fizikai testek kiterjedésének és mozgásjelenségeinek érzéki megfigyelése útján.

Euklides kialakítja a *tételemelek*: pontok, egyenesek, síkok — mint „idealizált testi objektumok” fogalmi absztrakcióját és a rájuk vonatkozó axiómák, valamint az ezekből dedukálható geometriai tételek rendszerét.

Descartes kialakítja a *térnek mint önálló létezőnek*: a változó (x, y, z) számhármas elsődleges eszmei lényegét megjelenítő *háromdimenziós kontinuumnak* a fogalmát. Ez a kontinuum euklidesi struktúrával és metrikával rendelkezik. Intervallumai, amelyek két pont között a legrövidebb utat adják meg, a koordinátakülönbségek négyzetösszegéből vont négyzetgyökkel egyenlők.

Newtonnál a tér szintén szellemi lényeggel bíró egységes, háromdimenziós kontinuum, „isten érzékszerve”. *Ez a kontinuum azonban fizikai funkciókat is végez*: ellenállásra készíti a testeket a gyorsító vagy lassító hatásokkal szemben, miáltal meghatározza azok tehetetlenségét. Továbbá: szabályozza a gravitációs hatásokat és előírja a mozgásegyenleteket. *A tér „befolyásolhatatlan befolyásoló”, vagyis olyan abszolútum, amely befolyásolja a fizikai jelenségek lefolyását, de őt magát nem befolyásolja semmi.* Az idő mint egydimenziós kontinuum szintén abszolút és önálló jellegű. Hangsúlyozni kell, hogy *Einstein elfogadja* ennek a koncepciónak a következő elemeit: a kontinuumnak szellemi lényege van és fizikai funkciói vannak. *Nem fogadja el* ellenben azt, hogy a tér és az idő abszolút jellegűek, amelyek egymástól és a fizikai jelenségektől függetlenek. Ebben a kérdésben *Leibniz* álláspontját fogadja el, aki szerint a mozgásjelenségek elválaszthatatlan egységet alkotnak a térrel és az idővel, mint egy és ugyanazon szellemi tartalom egymással összhangban levő megjelenési formái.

Faraday, Maxwell, Hertz és Lorentz Einstein szerint döntően olyan tekintetben fejlesztik tovább a kontinuum fogalmát, hogy annak fizikai funkcióit kiterjesztik a fény, a mágnesség és az elektromosság jelenségeire is. Az elektromágneses mezőt e felfogás Einstein-féle tolmácsolása szerint *materiális hordozó nélkül fizikai realitásnak* kell tekinteni, amely a Maxwell-egyenletekben foglalt eszmei lényegét jeleníti meg, és amely gravitációmentes térben megőrzi az euklidesi struktúrát és metrikát, állapotváltozásai nagyság és irány szerint is változatlan sebességgel, izotróp módon terjednek tovább, miközben két pont között mindig a térben és időben legrövidebb utat teszik meg.

A speciális relativitáselmélet egyik alapvető forrásaként Einstein ismételt és hangsúlyozottan a Maxwell—Lorentz-*elméletet* jelöli meg. Az elektrodinamika és optika *kísérleti* tapasztalatai, a Michelson—Morley-kísérlet is beleértve, Einsteinnál alárendelt szerepet játszanak, nem nagyobb a szerepük mint a kísérletek általában: serkentőleg hatnak az elméleti fizikus *intuíciónak*, de nem nyújtanak *logikai* segítséget az elmélet axiomatikus megalapozásához és deduktív felépítéséhez. Az elektrodinamika és optika kísérleti tapasztalatai arra inspirálják Einsteint, hogy az *azonnali távolhatás lehetetlenségét*

mint elméleti posztulátumot mondja ki, és ebből a posztulátumból dedukálja az abszolút egyidejűség tagadását.

Ez azonban hamis dedukció, amely megsérti az elégséges alap logikai elvét, és észrevétlenül a közvetlen megfigyelhetőség machista követelményét csempészi be az elméletbe. A fizikai kölcsönhatások véges sebességű terjedésének tétele és az abszolút egyidejűség feltételezése között ugyanis semmiféle *logikai* ellentmondás nincsen. Csak ha a fény véges sebességű terjedésének *objektív és materiális* törvényét azzal a hamis *szubjektív idealista* tétellel cseréljük fel, hogy „létezni annyi, mint észlelteni”, akkor dedukálhatunk belőle olyan nem kevésbé hamis tételt, hogy „a különböző helyű események abszolút egyidejűsége nem létezik”. Amit azonban a különböző mozgásállapotú megfigyelők mérései különböző idejűnek mutatnak, ettől még nem válik a *valóságban* is különböző idejűvé.

Ugyanazon kísérleti tapasztalatokból és az őket matematikailag leíró Lorentz-féle transzformációs egyenletekből maga Lorentz és Fitzgerald nem az abszolút egyidejűség tagadását vonta le következtetésként, hanem azt, hogy a mozgó rúd hosszmérete *materiális hatások* következtében valóban megrövidül, a mozgó óra periodikus mozgása pedig *materiális hatások* következtében valóban lelassul. Ugyanez a felfogása Jánossy Lajosnak, de még Max von Laue és Wolfgang Pauli is azon az állásponton van, hogy szükség van ezeknek a jelenségeknek dinamikus, ill. atomisztikus jellegű magyarázatára. Einstein azonban — ismeretelméleti koncepciójához híven — nem ezt az utat járja, hanem az axiómarendszert tovább távolítja az élményektől a „magasabb absztrakciók” birodalmába, miközben a fizikai jelenségek lényegként feltüntetett geometriai összefüggéseket magukat is egyre jobban misztifikálja. *Minkowskihoz* kapcsolódva az időbeli dimenziót összeolvasztja a három térbeli dimenzióval, miáltal megalkotja a négydimenziós téridő-kontinuum absztrakcióját. A kontinuum elemei többé nem térbeli pontok és időpontok, hanem a két fogalmat összeolvasztó „*elemi események*”, amelyek *lényegüket tekintve változó számnégyesek*. Ugyanígy: a kontinuum intervallumai többé nem térközök és időközök, hanem a két fogalmat összeolvasztó „*téridő-intervallumok*”, amelyek lényegüket tekintve két számnégyes koordinátakülönbségeinek meghatározott módon definiált homogén másodfokú függvényeiből vont négyzetgyökökkel egyenlők.

A speciális relativitáselmélet a gravitációmentes kontinuum geometriáját tárgyalja, amelyben érvényes a tehetetlenségi törvény, és ezért koordinátarendszerei egymáshoz képest egyenesvonalú egyenletes mozgást végző „inerciarendszerek” (K-rendszerek). Ezeket a K-rendszereket számunkra az ugyanilyen mozgást végző fizikai testek jelenítik meg, amelyeken megfigyelők is tartózkodhatnak. Ez a négydimenziós téridő-kontinuum megőrzi az euklidesi struktúrárt és metrikát, és éppen olyan abszolút jellegű, éppen olyan „befolyásolhatatlan befolyásoló”, mint Newton háromdimenziós tere. Az egyes K-rendszerekben még megmarad az időkoordináta különállása a térbeli koordinátáktól. Ennek következtében az egyes K-rendszereknek „saját” háromdimenziós térkontinuumuk és „saját” egydimenziós időkontinuumuk van. Ezek a három-, ill. egydimenziós kontinuumok együtt mozognak a K-rendszerrel a mozdulatlan, abszolút jellegű négydimenziós téridő-kontinuumban. Abszolút nyugalomban levő K_0 -rendszer azonban nincs és ennek következtében abszolút nyugalomban levő háromdimenziós tér és egydimenziós idő sincsen.

A K -rendszerben (x_1, y_1, z_1, t_1) és (x_2, y_2, z_2, t_2) számnégyesekkel megadott elemi események téridő-intervallumát definiáló képlet:

$$s = \sqrt{(x_2 - x_1)^2 + (y_2 - y_1)^2 + (z_2 - z_1)^2 - c^2(t_2 - t_1)^2}, \quad (1)$$

ahol c a vákuumbeli fénysebesség értéke. Áttérve egy másik, K' inerciarendszerre, a Lorentz-transzformáció szerint mindkét elemi esemény koordinátái megváltoznak, megváltozik a közöttük levő térköz és időköz nagysága is, de a téridő-intervallum nagysága változatlan marad. Azok az erősen pozitivisták külön-külön megad, igen alárendelt szerepet töltenek be a speciális relativitás-elméletben: lényegében csak arra valók, hogy azt bizonygassák, hogy az abszolút jellegű téridő-intervallum absztrakciója összhangban van a térközök és időközök változó, relatív mérési eredményeivel. Nem kétséges, hogy Einstein *objektív* jellegűnek tartja az abszolút téridő-kontinuumot és a benne mozgó relatív tereket és időket, valamint mindezek intervallumait is.

A téridő-intervallum fogalmának elemzése azonban arra az eredményre vezet, hogy ez a fogalom minden pozitív fizikai tartalmat nélkülöző geometriai absztrakció. Szerkesztés-technikailag a K -rendszerbeli $P_1(x_1, y_1, z_1, t_1)$ és $P_2(x_2, y_2, z_2, t_2)$ események téridő-intervalluma a következőképpen állítható elő (l. az 1. ábrát): Legyen P_1 a korábbi esemény a K -rendszerben, akkor a vele azonos helyről és azonos időpontban kibocsátott fényjel a későbbi P_2 esemény időpontjáig eltelt időben olyan $G(t_2)$ gömbhullámfelületet ér el, amelynek sugara:

$$r_K = c(t_2 - t_1) \quad (2)$$

A P_1 és P_2 közötti térköz a K -rendszerben :

$$d_K = \sqrt{(x_2 - x_1)^2 + (y_2 - y_1)^2 + (z_2 - z_1)^2}. \quad (3)$$

A téridő-intervallum nagysága tehát a K -rendszerben az 1. képlet szerint:

$$s = \sqrt{d_K^2 - r_K^2}. \quad (4)$$

Ezt geometriailag a P_2 pontból a P_1 pontot körülvevő $G(t_2)$ gömbfelülethez húzott bármelyik érintő reprezentálhatja. A téridő-intervallumot reprezentáló $\overline{P_2 R_2}$ térköz eszerint a következőképpen jön létre:

a) A P_1 pontból t_1 időpontban kiindul egy fénysugár, mely a $P_1 P_2$ egyenessel a

$$\cos \alpha_K = \frac{r_K}{d_K} \quad (5)$$

képlettel meghatározott α_K szöget zárja be.

b) Ez a fénysugár a t_2 időpontban eléri azt az R_2 pontot, amely rajta van a $G(t_2)$ gömb felületén és egyben a P_2 pontnak e gömbre vonatkozó $S(t_2)$ polársíkján. Az $S(t_2)$ polársík merőleges a $P_1 P_2$ egyenesre és a P_1 ponttól

$$p_K = \frac{r_K^2}{d_K} \quad (6)$$

távolságban van.

c) Az így létrejött R_2 pontot P_2 -vel összekötve megkapjuk P_1 és P_2 téridő-intervallumát:

$$s = \overline{P_2 R_2}. \quad (7)$$

Ha egy másik K' inerciarendszerhez viszonyítjuk a két elemi eseményt, akkor más lesz $d_{K'}$, $r_{K'}$, $a_{K'}$ és $p_{K'}$ értéke, de s értéke ugyanakkora marad. A mozgó-rúd megrövidülésének és a mozgó óra lelassulásának tétele ebben a koncepcióban a következő tétellel lényegül át: a gravitációmentes négydimenziós euklidesi téridő—kontinuumban két elemi esemény közt változatlan nagyságú téridő-intervallum van, amely azonban más és más inerciarendszerre más és más nagyságú térközöket és időközöket projiciál.

A két elemi esemény közt elvileg háromféle viszony lehetséges (l. az 1—3. ábrát):

1. A két esemény nem gyakorolhat egymásra fizikai hatást. Ez akkor következik be, amikor $d_K > r_K$, vagyis a 4. képlet szerint s valós értékű intervallum. Ilyenkor az 5—7. képletek szerint a_K valós szög és $p_K < r_K$, R_2 pedig valós pont. Mivel azonban R_2 és P_2 között nincsen elektromágneses kapcsolat, hiszen a P_1 -ből t_1 időpontban kisugárzott hullám a t_2 időpontban R_2 -t már elérte, P_2 -t viszont még nem, ebben az esetben a téridő-intervallum állandóságáról és a külön-külön vett térközök és időközök általa kiváltott változékonyságáról szóló tétel nem fejez ki semmiféle materiális tartalmat. Más szavakkal: *a téridő-intervallum ebben az esetben semmiképpen sem jelentheti a két esemény materiális kapcsolatának a megnyilvánulási formáját.* Meg kell még jegyezni, hogy ebben az esetben a K -rendszerben $t_1 < t_2$, de van olyan K' és K'' -rendszer is, amelyekben $t'_1 = t'_2$, ill. $t''_1 > t''_2$. Ilyenkor tehát a két esemény relatíve egyidejű is lehet egymással, de relatíve mindegyik lehet múlt is és jövő is a másikhoz képest. Ennek az esetnek a speciális példája a hosszirányában v sebességgel mozgó (vasúti kocsiban elhelyezett) méterrúd megrövidülése, amikor a két elemi eseménynek, vagyis a méterrúd kezdő- és végpontja által visszavert fényjel kibocsátásának koordinátái a Lorentz-transzformáció szerint:

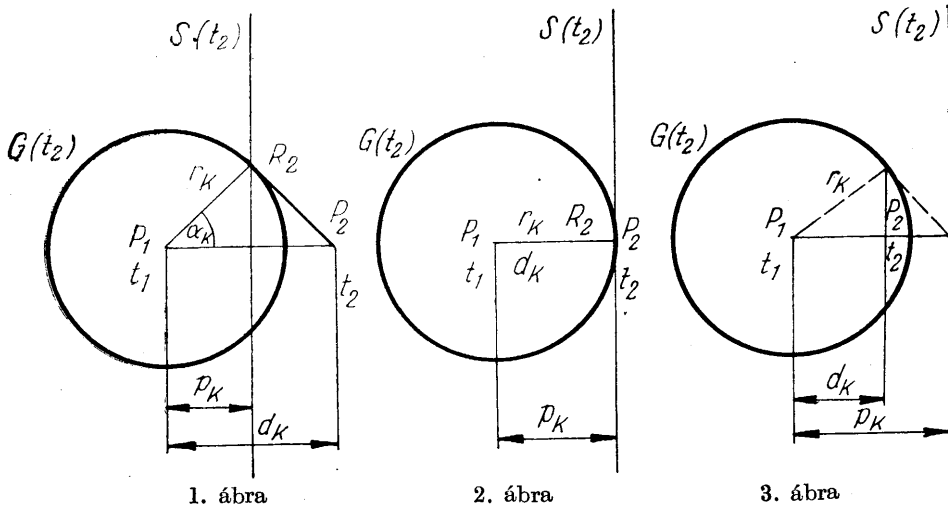
$$\text{a töltésről mérve: } P_1(0, 0, 0, 0) \text{ és } P_2\left(\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}, 0, 0, 0\right),$$

$$\text{a vonatban mérve: } P_1(0, 0, 0, 0) \text{ és } P_2\left(1, 0, 0, -\frac{v}{c^2}\right).$$

A különböző mérési eredményeket Einstein tehát *objektív*, de nem *anyag*i okok által kiváltott hatások különbözőségével magyarázza. Az abszolútum szerepét játszó euklidesi téridő-kontinuum, amely a Maxwell és Lorentz egyenleteiben foglalt eszmei lényegét fejezi ki, másként hat a töltés terére és idejére, mint a vonat terére és idejére. A téridő-intervallum rövidebb térközt projiciál a töltésre, mint a vonatra. A vonatra projiciált térköz ebben az esetben együtt mozog a „saját” koordinátarendszerével és a „saját terével”, tehát ez a „nyugvó térköz.” A töltésre projiciált térköz ellenben a „saját teréhez” képest v sebességgel mozog, vagyis ez a „mozgó térköz”. A h hosszúságú nyugvó térköz mozgó állapotban csak $h \sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}$ hosszúságú lesz, és ez a h hosszúság lehet nukleáris vagy kozmikus nagyságrendű, az abszolútum ugyan-

olyan arányban nyomja össze az egyiket, mint a másikat — tehát magát a háromdimenziós teret nyomja össze minden porcikájában, ha mozog. A fizikai test hosszmeretének csökkenése csak megjelenítője a tér összenyomódásának.

2. A második lehetséges viszony a két elemi esemény között az, amikor a korábbi esemény a lehető legrövidebb idő alatt érvényesülő (vagyis elektromágneses) hatást gyakorolja a későbbi eseményre. Ez akkor következik be, amikor $d_K = r_K$. Ebben az esetben a 4–7 képletek szerint: $s = 0$, $a_K = 0$, $p_K = r_K$, $R_2 \equiv P_2$. A két elemi esemény közötti téridő-intervallum tehát most



eltűnik, vagyis ez lényegében nem két, hanem egy és ugyanazon elemi esemény. Más szavakkal ez annyit jelent, hogy az elektromágneses hullám terjedése az euklidesi téridő-kontinuumban változásnélküliséget, az önmagával való azonoság háborítatlan fennmaradását jelenti. Ha P_1 egy földi fényforrás fényjelének kisugárzását, P_2 pedig a Földről mért t másodperces útjának befejezését jelenti, akkor a két elemi esemény koordinátái a Lorentz-transzformáció szerint:

a Földről mérve: $P_1 (0, 0, 0, 0)$ és $P_2 (ct, 0, 0, t)$,
 a „fotonrakétában” mérve: $P_1 (0, 0, 0, 0)$ és $P_2 (0, 0, 0, 0)$.

(A Lorentz-transzformáció alkalmazásánál itt $\frac{0}{0}$ alakú törteket kapunk, de l'Hospital szabályát és a $c = \lim v$ összefüggést alkalmazva, a fenti értékek adódnak.) A zérus nagyságú euklidesi téridő-intervallum tehát a fotonrakétára most 0 másodperces időköz, a Földre pedig t másodperces időköz projiciál; előbbi a nyugvó, utóbbi a mozgó időköz. Ebben az esetben tehát az abszolútum azt a varázslatot követi el, hogy a nyugvó állapotban egyetlen pillanattól álló (vagyis zérus nagyságú) időköz bármekkora t időközzé szét tudja húzni, ha „fénysebességgel mozgó pillanatról” van szó. Nem kétséges, hogy a téridő-

intervallum ebben az esetben sem fejezi ki a két elemi esemény materiális kapcsolatának valamiféle formai oldalát.

3. A harmadik lehetséges viszony a két elemi esemény között az, amikor a korábbi esemény valamilyen elektromágneses hatásnál lassabban érvényesülő hatást gyakorol a későbbi eseményre. Ez akkor következik be, amikor $d_K < r_K$. Ebben az esetben a 4–7. képletek s és a_K értéke imaginárius, $p_K > r_K$, az R_2 pont pedig szintén imaginárius pontja a valós $S(t_2)$ síknak. Mivel a P_1 pontból t_1 időpontban kisugárzott elektromágneses hullám a t_2 időpontban a P_2 pontot már elhagyta, az $S(t_2)$ síkot viszont még nem érte el, azért a téridő-intervallumot reprezentáló térköz két végpontja között ebben az esetben sem létesülhet elektromágneses kapcsolat, vagyis a *téridő-intervallum most sem fejezi ki a két esemény tényleges materiális kapcsolatának valamilyen megnyilvánulási formáját*. Meg kell jegyezni, hogy ebben az esetben nemcsak a K -rendszerben lesz $t_1 < t_2$, hanem minden más K' -rendszerben is $t'_1 < t'_2$ és nincs olyan rendszer, amelyben a két esemény egyidejű lehetne egymással. Olyan rendszer ellenben van, ahol a két esemény *egyhelyű*; ez a koord ináta-rendszer tehát együtt mozog azzal az anyagi rendszerrel, amely a szóban forgó hatást közvetíti. Más szavakkal: *ilyenkor a P_1, P_2 elemi események egy és ugyanazon mozgásjelenség két egymás utáni állapotát jelentik*. A 2. pont alatt tárgyalt eset is ennek a speciális példája, amikor a fény terjedésének két egymásutáni állapotáról van szó. A most tárgyalt eset felel meg a mozgó óra lelassulásának, amikor is a két elemi esemény a következő: P_1 a vonatban elhelyezett óra, illetve bármely periodikus mozgást végző anyagi objektum periódusának kezdő állapota, P_2 pedig ugyanazon periódus végső állapota. Egyszerűség kedvéért vegyük a periódus hosszát a töltésről mérve 1 másodpercnek. Ekkor a két elemi esemény koordinátái a Lorentz-transzformáció szerint:

$$\text{a töltésről mérve: } P_1(0, 0, 0, 0) \text{ és } P_2(v, 0, 0, 1),$$

$$\text{a vonatban mérve: } P_1(0, 0, 0, 0) \text{ és } P_2\left(0, 0, 0, \sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}\right).$$

Ebben a koncepcióban arról van tehát szó, hogy az imaginárius téridő-intervallum imaginárius szög alatt valós, de egymástól különböző időközöket projiciál a töltésre és a vonatra. A töltésre projiciált, vagyis a „mozgó időköz” hosszabb, mint a vonatra projiciált, vagyis a saját időkontinuumához képest „nyugvó időköz”. A t nagyságú nyugvó időköz mozgó állapotban széthúzódik

$$\frac{t}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}}$$

nagyságú időközzé és ez a t időköz nagyságrendileg lehet mikro-

fizikai vagy kozmikus folyamat időtartama, az abszolútum ugyanolyan arányban tágitja ki az egyiket, mint a másikat. Megint arról van tehát szó, hogy az *abszolútum magát az egydimenziós időt tágitja ki minden porcikájában, ha mozog*. Az óra járásának lelassulása csak megjelenítője az „idő mint olyan” kitágulásának.

A speciális relativitáselmélet tehát bevezeti az egyenletes egyenesvonalú mozgást végző terek és idők fogalmát, amelyeket a mozdulatlan, változatlan abszolútum: a gravitációmentes euklidesi téridő-kontinuum foglal egységbe. Az abszolútum fizikai funkciójaként az egyenletesen mozgó terek és idők metrikus tulajdonságai megváltoznak: a mozgó tereknek a mozgás irányáva

párhuzamos egyenes vonalai minden porcikájukban összenyomódnak, a mozgó idők pedig minden porcikájukban kitágulnak. Ez az egész koncepció kiáltó példája a kísérleti tapasztalatok materialista értelmezésének igényét elutasító misztifikációnak!

A tér és az idő ugyanis nem önálló fizikai objektumok, amelyek különböző mozgási állapotokban lehetnek, különböző fizikai változásokat okozhatnak és szenvedhetnek el.

A „*tér mint olyan*” a maga térközeivel és térbeli pontjaival, továbbá: az „*idő mint olyan*” a maga időközeivel és időpontjaival semmivel sem jelent többet, mint a mozgó, változó fizikai testek és fizikai mezők térbeli, ill. időbeli tulajdonságainak (egymásmellettségének és egymásutániségának) *közös lényegét*. Ennek megfelelően: *a tér és az idő fogalmát* a fizikai objektumok mozgásjelenségeiből absztraháljuk éppen ennek az az objektíve meglevő közös lényegnek a *gondolatbeli* megragadásával. A dialektikus materializmusnak az a tétele, hogy az anyagi világ sehol és semmikor nem létezhetik, nem mozoghat és változhatik másképpen, mint térben és időben, logikus következménye ennek a fogalomalkotásnak. Einstein, amikor magát a teret és az időt deklarálja mozgóknak, rövidülőknek és tágulónak, hogy ezzel magyarázhatta a mozgó méterrúd megrövidülését és a mozgó óra járásának lelassulását, ugyanazt teszi, mint az, aki a „gyümölcsöt mint olyant” akarja gondolatban felruházni olyan konkrét tulajdonságokkal, amelyekkel pl. csak az alma rendelkezik — azután ebből a posztulátumból dedukálja az alma ténylegesen észlelhető tulajdonságát.

A speciális relativitáselméletben szereplő egydimenziós kontinuumok, nevezetesen a mozgási iránnyal párhuzamos euklidesi egyenes vonalak, valamint az idő a valóságban ugyanis nem mozognak és nem rendelkeznek semmiféle konkrét metrikus tulajdonsággal. *A vonat a benne elhelyezett méterrúddal és órával együtt térben és időben mozog, de a tér és az idő nem mozog együtt a vonattal. A felgyorsított méterrúd hossza megrövidül és a felgyorsított óra járása lelassul, de ezek a hatások nem abból származnak, mintha a téridő-kontinuum nyomta volna össze az egyenletesen mozgó térközt és tágította volna ki az egyenletesen mozgó időközt.*

Szóvá kell tenni azt is, hogy az „egyenletesség” fogalma Einsteinnél észrevétlenül módon az egydimenziós tér- és időbeli kontinuumok tulajdonságává alakul át, mintha az egyenes vonalnak valamiféle alapvető sajátossága lenne az, hogy egyenlő nagyságú térközökből áll, amelyek mozgó állapotban mind egyenlő mértékben húzódnak össze, és mintha az időnek is alapvető sajátossága lenne az, hogy „egyenletes ritmusban folyik” és mozgó állapotban „lelassítja a ritmusát”. Ezek azonban értelmetlen absztrakciók, amelyek semmiféle materiális tartalmat nem fejeznek ki. Az értelmes absztrakciót az jellemzi, hogy csak a vizsgált konkrét jelenségek *közös és lényeges* vonásait emeli ki, de elvonatkoztat minden *egyedi és lényegtelen* vonástól. Az egyenes vonal általános fogalmát azonban érintetlenül hagyja az a körülmény, hogy mekkora mérőléceket rakosgatnak rá egymásután. Ugyanígy: az idő általános fogalmát érintetlenül hagyja az a körülmény, hogy egyik színképvonal periódusa más, mint a másiké. Az „időbeli ritmus” és az „egyenletes beosztású egyenes vonal” fogalmait tehát vonatkozhatnak konkrét mozgásjelenségekre, de logikailag értelmetlenné válnak, ha az időre és a térre „mint olyanra” akarjuk őket vonatkoztatni. A mérőrúd mint szilárd test (mint anyagi rendszer) rövidül meg a felgyorsított rakétában, nem pedig az „egy méteres térköz”.

Ugyanígy: a színeképvonal periódusa nő meg a felgyorsított rakétában, nem pedig az „egy másodperces időköz”. Ami egy év a Földön, az egy év a rakétában is, de a rakétában egy év alatt kevesebb rezgést végez ugyanaz a rezgő rendszer, mint a Földön. A rakéta „lassabban folyó idejét” és a fotonrakéta „megállított idejét” oda kell utalni, ahová való: a mesék országába.

Az egydimenziós térbeli vagy időbeli kontinuum intervallumai tehát függetlenek a koordinátarendszer megválasztásától: nagyságuk a kezdő- és végpont (ill. időpont) koordinátakülönbségével egyenlő. *Ilyen értelemben a tér és az idő abszolút jellegűek.* Amikor Engels a *mechanikai mozgás lényegét* úgy fogalmazza meg, hogy az adott test egy és ugyanazon időpontban egy helyen (térbeli pontban) és egy másik helyen is van, az időpont és a hely fogalmát mint a mozgás abszolút jellemvonásainak tükröképét használja. *A tér és az idő ugyanakkor relatív jellegűek is* — olyan értelemben, hogy az egyes konkrét anyagi folyamatok tér- és időbeli tulajdonságai változóak azok miatt a kölcsönhatások miatt, amelyek az adott folyamat és más anyagi folyamatok között játszódnak le.

A jelenségek egyetemes összefüggése objektíve azt eredményezi, hogy minden fizikai test végtelen sok kölcsönhatás következtében végtelenül sokféle mechanikai mozgást végez, amelyek közül számunkra csak véges számú mozgás válik közvetlenül észlelhetővé és a tudomány fejlődésének adott szakaszán mindig legfeljebb még néhány mozgás válik elméletileg megismerhetővé. A vonatban leejtett kőnek pl. észlelhetjük a vonathoz és a töltéshez viszonyított mozgását, mely utóbbi a kőnek a vonathoz viszonyított és a vonatnak a Földhöz viszonyított mozgásaiból vektorálisan tevődik össze. Ehhez azonban nyilván hozzáadódik még a Földnek a Naprendszeren belüli, a Naprendszernek a tejútrendszeren belüli mozgása és így tovább. Ez azt jelenti, hogy a vonatban leejtett kő pályagörbéje a végtelen sok mozgás eredőjeként objektíve megvalósítja az abszolút és relatív oldalak dialektikáját. Az abszolút pályagörbe megismerése természetesen csak aszimptotikusan válik lehetségessé a fizikai megismerés végtelen folyamatában — ez azonban nem ok arra, hogy objektív létét ne ismerjük el. Az abszolút pályagörbe úgy viszonylik a viszonyított pályagörbékhez, mint az eredő az összetevőkhöz, mint az általános az egyeshez. Éppen ezeknek az abszolút pályagörbéknek, illetve tér és időbeli tulajdonságaiknak az összességéből alkotjuk meg az abszolút tér és idő fogalmát. Aki — mint Einstein — ennek tagadja a jogosságát, és csak a relatív pályagörbét, a relatív teret és időt ismeri el (az abszolútot a magasabb dimenziókba utalva), az ugyanazt teszi, mint aki pl. csak az egyes emberek létezését ismeri el, de nem ismeri el, hogy létezik „az ember általában”, az „ember mint olyan” —, illetve csak az „ideák világában” ismeri el a létezését.

A konkrét, mozgó objektumokhoz rögzített koordinátarendszer elméleti-fizikai absztrakciója mellett mindezek miatt teljesen indokolt fenntartani az „abszolút nyugalomban levő” K_0 -rendszer matematikai absztrakcióját is, amely persze egyetlen konkrét objektumhoz sincs „rögzítve”, csak a térhez „mint olyanhoz”. A K_0 -rendszer bármely fizikai folyamat matematikai leírására alkalmas, annál inkább, mert nem maguknak a koordinátáknak, hanem csak változásaiknak a mérhetőségét kell posztulálnunk. A K_0 -rendszert éppen úgy nem lehet „megfogni”, mint ahogyan nem lehet „az időt látni és a teret szagolni”. Ettől azonban objektív létében éppen úgy nem indokolt kételkedni, mint a tér és az idő „mint olyan” objektív létében. Jánossy Lajosnak az a javaslata, hogy az állócsillagok által a Naprendszer környezeté-

ben létrehozott, közelítőleg stacionárius gravitációs mezőhöz kössük a K_0 -rendszert, *gyakorlatilag* azért látszik indokoltnak, mert a jelek szerint lehetővé teszi a *számunkra jelentőséggel bíró fizikai folyamatok* tér- és időbeli lefolyásának viszonylag egyszerű leírását. Nem szabad azonban azt képzelni, hogy maga ez a gravitációs mező valóban abszolút nyugalomban van és rajta keresztül „a teret mint olyant is megfogtuk”.

Einstein nem ismeri el a tér és az idő abszolút és relatív oldalainak az előbbieken vázolt dialektikus egységét és az abszolút oldal teljes kiküszöbölésére törekszik, ami a speciális relativitáselméletben még nem sikerül, hiszen a négydimenziós téridő-kontinuum itt még abszolút, befolyásolhatatlan jellegű. *Az általános relativitáselméletben, amely a gravitációs kontinuum geometriáját tárgyalja*, el akarja tüntetni ezt a szépséghibát, miközben az axiómarendszert erőteljesen még tovább távolítja a materiális valóságtól. Feladva a közvetlen megfigyelhetőség és mérhetőség követelményét, a kontinuum elemeinek új definíciójaként bevezeti az általános, Gauss-féle (x_1, x_2, x_3, x_4) koordinátákat, amelyek valójában semmiféle fizikai tartalmat nem fejeznek ki, csak az elemi események „megszámozására” való szimbólumok, és mindössze annyit árulnak el, hogy ez a kontinuum egy négydimenziós sokaság. Ebben a koncepcióban már az időkoordináta különállásának utolsó maradványa is eltűnik.

A gravitációs kontinuum már nem euklidesi, hanem *Riemann-metrikájú*, ami azt jelenti, hogy az intervallumait definiáló képletben, eltérően az 1. sz. képlettől, nemcsak a koordinátakülönbségek négyzetösszege szerepel, hanem a következő általánosabb képlet érvényesül:

$$s^2 = \sum_{i,k} g_{i,k} (x'_i - x''_i) (x'_k - x''_k), \quad (8)$$

ahol (x'_1, x'_2, x'_3, x'_4) és $(x''_1, x''_2, x''_3, x''_4)$ jelenti magát a két elemi eseményt, vagyis

$$i = 1, 2, 3, 4,$$

$$k = 1, 2, 3, 4.$$

Itt azonban a $g_{11}, g_{12}, \dots, g_{44}$ együtthatók nem állandó számok, hanem maguk is függvényei a Gauss-féle koordinátáknak, és együttesen fejezik ki a gravitációs mező elsődleges, eszmei lényegét. Einstein ismételten aláhúzza, hogy nála a *gravitáció problémája matematikai problémává lényegül át*. Posztulátumként előírja, hogy a Riemann-metrikájú négydimenziós kontinuumnak határesetként kettős értelemben is euklidesi kontinuumba kell átmennie: egyrészt infinitezimális tartományokban, másrészt igen kis térintenzitású tartományokban meg kell őriznie az euklidesi metrikát, vagyis a 8. sz. képletnek ebbe kell átmennie:

$$s^2 = (x'_1 - x''_1)^2 + (x'_2 - x''_2)^2 + (x'_3 - x''_3)^2 + (x'_4 - x''_4)^2. \quad (9)$$

Einstein oly módon akarja tehát általánosítani a speciális relativitáselmélet euklidesi téridő-kontinuumának a fogalmát, hogy a kontinuumnak a fizikai testekre gyakorolt *inerciális* hatását úgy kaphassa meg, mint a kontinuum reájuk gyakorolt *gravitációs* hatásának határesetét az elhanyagolható térintenzitású tartományokban. A gravitációmentes mezőben egy magára hagyott anyagi pont vagy fényjel létezését Einstein fogalmazása szerint a

kontinuum idő szerinti extrémális (legrövidebb idő alatt megtehető) vonala jelképezi, amely itt még az euklidesi egyenes vonallal, vagyis a legrövidebb térbeli úttal azonos.

A gravitációs mező (pontosabban: a tömegpontokra bármilyen, a hellyel változó mértékű mechanikai erőhatást kifejtő fizikai mező) lényege azonban már a négydimenziós, Riemann-metrikájú kontinuum, amelyben eltűnik a tér és idő viszonylagos különállása. Ez a kontinuum tulajdonképpen nem-euklidesi négydimenziós tér, amelynek az idő szerinti extrémális vonalai már nem egyenes, hanem görbe vonalak. Helyi görbületük mértékét a gravitációs potenciál, vagyis végső fokon a gravitációs mezőt gerjesztő tömegek nagysága és eloszlása határozza meg. Ezért ez a kontinuum már nem játsza a változatlan abszolútum szerepét, hiszen metrikáját befolyásolják a tömegek és azok mozgásjelenségei. Ugyanakkor megmarad az a szerepe, hogy ő maga is befolyást gyakorol a természet jelenségeire: a gravitációs mezőbe adott sebességgel bekerülő, „magára hagyott” anyagi pont vagy fényjel számára most is meghatározott pályát: saját elgörbült extrémális vonalait írja elő és a gravitációs potenciál függvényében változó sebességet, ami a fényjelre is vonatkozik.

Einstein fejtegetései világossá teszik, hogy gravitációs mezőben nemcsak a négydimenziós kontinuumot, hanem a háromdimenziós teret is Riemann-metrikájú és nem-euklidesi struktúrájú, görbült kontinuumnak tekinti, illetve csak infinitezimális tartományában tekinti euklidesi térnek. Ugyanakkor a „lokális Descartes-féle koordináta-rendszerek”, vagyis az *euklidesi egyenes vonalak, továbbá az általuk képviselt irányviszonylatok és szög-elhajlások fogalmának használata nélkül képtelen struktúrát tulajdonítani a görbült térnek.* Ezzel közvetve elismeri, hogy az euklidesi egyenes vonal a Riemann-féle tér meggörbülése ellenére is „életben marad”, de csak infinitezimális elemei maradnak benne érintőlegesen ebben a görbült háromdimenziós térben. *A maga teljes egészében megmaradó euklidesi egyenes vonal tehát legjobb esetben a negyedik térbeli dimenzióba kerül, és csak ezáltal nyerhet bármiféle értelmet a háromdimenziós tér meggörbülése.* Persze Einstein a gravitációs mező elgondolt négydimenziós kontinuumát is görbült struktúrájának minősíti, de ez viszont az ötdimenziós kontinuum eszmei létezését és *euklidesi struktúráját* vonja logikai szükségszerűséggel maga után.

Általában is: magának Einsteinnek a fejtegetései teszik világossá, hogy *ha gondolatban az első n dimenziójú kontinuumok mindegyikének görbült struktúrát tulajdonítunk, akkor az euklidesi struktúra diadalmasan megjelenik az $(n + 1)$ -ik dimenzióban.* Ezzel le is hullik a lepel minden olyan misztifikációs kísérletről, amely a fizikai mezőnek mint materiális tartalommal bíró objektumnak a fizikai törvényeit a mező valóságos állapotváltozásaihoz csak a *formai* keretet szolgáltató tér állítólagos *geometriai* változásainak a törvényeivel akarja helyettesíteni. A fénysugár a megváltozott gravitációs potenciál okozta sebességváltozás következtében változtat irányt a háromdimenziós euklidesi térben, és nem maga a tér görbül meg a gravitációs mezőben, hogy eleve kirajzolja a fénysugár számára „egyedül megengedett” pályagörbéket. A változó sebességű fénysugár a P_1 és P_2 pontok között a háromdimenziós euklidesi térben a *legrövidebb idejű* görbe vonalat írja le, de ettől a $P_1 P_2$ egyenesdarab még nem szűnik meg a két pont között *térbelileg legrövidebb út* szerepét játszani, és nem ugrik ki egy nem létező „magasabb dimenzióba”. A görbevonalt pályán haladó fénysugár az *irányát* pontról pontra változtató fénysugarat

jelenti, már pedig a pillanatnyi mozgási irány mindig egyenesvonalú a szó euklidesi értelmében.

Einstein elméletének ebben a részében a fénysebesség függése a gravitációs potenciáltól és a fénysugár ebből eredő irányváltozása a gravitációs mezőben materiális tartalommal bíró *fizikai törvény*. A háromdimenziós tér megörbülése a negyedik dimenzióban és önmagába záródása, a „véges, de határtalan világ” feltételezése azonban már nem tudomány, nem fizika, hanem tömény objektív idealista filozófia, tudománytalan misztifikáció, amely a tömjénfüst szagát árasztja. Aki a véges, de határtalan világ létezését hirdeti, az elvesztette azt a jogát, hogy a tudomány szószólójának tekintsék, abból már a „kozmosz vallás” felkent papja beszél, és amikor ezt mondja: „kontinuum”, a jezsuiták joggal hallják ki belőle „isten” nevét, amit azután természetesen úgy adnak tovább, hogy „a tudomány is bizonyítja isten és a másvilág létét”.

Einstein ismételtén és félreérthetetlenül úgy fogalmazza meg a világ térbeli végességét, kvázi-szférikus szerkezetét, mint az általános relativitáselmélet szükségszerű következményét. (L. pl. „A különleges és az általános relativitás elmélete a nagyközönség számára”, Pantheon kiadás, Budapest 1921, 77. o.; továbbá: „Mein Weltbild”, Querido Verlag, Amsterdam 1934. 220. o.; „Grundzüge der Relativitätstheorie”, Vieweg Verlag, Braunschweig 1956, 69–70. és 87. o.) Nem lehet tehát azon csodálkozni, hogy ezt a fideizmus apológétái örömmel felhasználják, és nem vethetünk olyasvalamit a szemükre, hogy Einstein „alapvetően materialista” *fizikai* elméletéből vonnak le elferdített, idealista *filozófiai* következtetéseket. Nem, az idealista koncepció mélyen benne van magában az einsteini elméletben, maga Einstein von le ilyen filozófiai következtetéseket, sőt — ahogyan láttuk — már eleve posztulálja az elmélet idealista alapjait, a matematikai absztrakciót kiáltva ki a fizikai világ elsődleges szellemi lényegének és „fizikai realitást” tulajdonítva nemcsak a négydimenziós téridő-kontinuumnak, hanem magának a *négydimenziós térnek* is.

Éppen ezért nem lehet egyetérteni pl. azzal a módszerrel, amellyel Georg Klaus próbálja visszautasítani G. A. Wetternek Einsteinbe kapaszkodó jezsuita ravaszkodásait. Klaus úgy próbálja megcáfolni Wettert, hogy közben igazat adhasson Einsteinnek, a filozófusnak.

A térfogalom Gauss—Riemann—Einstein-féle fejlődési vonalát Klaus úgy állítja be, mintha ez a kontinuum absztrakciójának a konkrétumhoz: a valóságos fizikai testek és fizikai mezők állapotváltozásainak tér- és időbeli tulajdonságaihoz való egyre jobb közelítését valósítaná meg. A valóságban azonban — amint az előzőkben bebizonyítottuk — ez a „fejlődési vonal” a kontinuum absztrakcióját nemhogy közelítené, hanem éppen ellenkezőleg: messze röptí a materiális valóság konkrét viszonyaitól az „ideák világa” felé! Gauss még nagyon jól látta, hogy a nem-euklidesi geometriának kizárólag a *görbe felületen* mint a materiális valóság egyes konkrét objektumainak formai viszonyait visszatükröző *kétdimenziós kontinuumon* kell felváltania az euklidesi geometriát, mert a görbe felület geodétikus (két pont között a legrövidebb *felületi* utat szolgáltató) vonalai *görbe* vonalak a harmadik dimenziót áthidaló euklidesi *egyenes* vonalhoz képest.

Amit ehhez Riemann tett hozzá, az lényegében a következő: a *kétdimenziós görbült* kontinuum és a *háromdimenziós euklidesi* kontinuum közötti viszony *redlis absztrakcióját* a háromdimenziós „görbült” kontinuum és a négy-, ill. akárhány dimenziós kontinuumok közötti viszony *irredlis absztrak-*

ciójává extrapolálta. A többdimenziós kontinuumok is lehetnek természetesen reális absztrakciók, ha meghatározott számú materiális létező mozgásjelenségeinek kölcsönös összefüggéseit tükrözik vissza. A szó szoros értelmében vett „négy- és többdimenziós tér” és ezen belül a „háromdimenziós görbült tér” Riemann—Einstein-féle fogalma azonban már nem reális absztrakció, hanem *misztifikáció*, amely semmiképpen sem fejezi ki semmiféle materiális tartalom létezésének semmiféle formai oldalát. Amit tehát Klaus úgy nevez, hogy „*Gauss korlátozottsága*” — az a görbe felületek materiális tartalmat visszatükröző, nem-euklidesi geometriája, amit viszont Riemannál a *korlátozottság túlhaladásaként* dicsér meg, az a tudományos fogalmat fantazmagóriává átalakító misztifikáció: a zárt felület belső oldalának azonosítása külső oldalával, a fájdalommentes szülés az anya testén való áthatolás nélkül, és végső fokon a „nálunk magasabbrendű lények élettere”.

Ami Einsteinnek a fizikai jelenségek tartalmi és formai oldala közötti viszony jellegéről az általános relativitáselméletben vallott nézeteit illeti, le lehet szögezni tehát a következőket: a mezőegyenlet fejezi ki a gravitációs mező *elsődleges* eszmei lényegét (ha jobban tetszik: „geometriáját”), ezt tükrözi vissza maga a négydimenziós kontinuum mint *másodlagos* szellemi létező, utóbbi viszont *harmadlagosan* többek között a háromdimenziós görbült térben és a gravitációs potenciál függvényében pontról pontra változó „ritmusú” időben mint szellemi lényekben jut kifejezésre. Csak *negyediziglen* találkozunk *anyagi* jelenségekkel: a fénysugár görbevonalú pályájával, a Merkúr perihélium-elfordulásával, illetve a színképvonalaknak erős gravitációs mezőben a vörös felé való eltolódásával, amely jelenségek a téregyenletben foglalt elsődleges szellemi lényeket végre a mi számunkra is megjelentik. Nem kétséges, hogy itt:

1. az anyag tükrözi vissza a szellemet,

2. a kontinuum metrikájának és struktúrájának matematikai változásai jelentik a természeti jelenségek *tartalmi* oldalát, a fizikai testek és fizikai mezők állapotváltozásai pedig az előbbi tartalmat megjelenítő *formai* oldalt.

A speciális és általános relativitáselmélet koncepcióját összefoglalva, megállapíthatjuk, hogy Einstein szerint két elemi esemény közt elvileg kétféle viszony lehet:

Ha nem hathatnak egymásra, akkor *mindenképpen van közöttük térköz*, de nincs feltétlenül közöttük időköz.

Ez a térköz:

- gravitációmentes térben egyenes marad, de mozgó állapotban rövidebb, mint nyugvó állapotban,
- gravitációs térben meggörbül,
- mindkét esetben az őt megjelenítő anyagi rendszertől függetlenül változik meg, sőt ő okozza az anyagi rendszer térbeli tulajdonságainak megváltozását.

Ha hatnak egymásra, akkor *mindenképpen van közöttük időköz*, de nincs feltétlenül közöttük térköz.

Ez az időköz:

- gravitációmentes térben mozgó állapotban hosszabb, mint nyugvó állapotban,
- gravitációs térben hosszabb, mint gravitációmentes térben,
- mindkét esetben az őt megjelenítő periódikus mozgás anyagi folyamatától függetlenül változik meg, sőt ő okozza az anyagi folyamat időbeli periódusának megváltozását.

Ismételten hangsúlyozni kell, hogy ez a koncepció összeegyeztethetetlen a dialektikus materializmus álláspontjával!

A dialektikus materializmus felfogásában az anyag, valamint a tér és az idő kölcsönhatásán belül a mozgó anyag (mint tartalmi oldal) a meghatározó elem, a tér és az idő (vagyis a formai oldal) pedig csak visszahat az anyagra. Pl. a gravitációs mező meghatározza a fizikai testek mozgásának tér- és időbeli lefolyását: meghatározott módon változtatja meg sebességük nagyságát és irányát. Az a tér- és időbeli konfiguráció viszont, amely e hatások következtében jön létre, megváltoztatja magának az adott gravitációs mezőnek az eredeti állapotát is. A gravitációs mező megváltoztatja továbbá az elektromágneses mező (pl. a fénysugár) terjedésének tér- és időbeli tulajdonságait is, amit Einstein úgy interpretál, hogy a gravitációs mező és vele együtt a tér maga vesz fel görbült formát. Itt azonban nem egy görbült kontinuum fizikai hatásáról, hanem két anyagi tartalommal bíró objektum: a gravitációs és elektromágneses mező kölcsönhatásának *formai* oldaláról, vagyis ismét a *tartalom* meghatározó szerepéről van szó!

A tér- és az időfogalom fejlődésének betetőzéseként Einstein meg akarta alkotni az „egységes mezőelméletet”. A „rendszeresen gondolkodó teoretikus szellem” számára elviselhetetlennek minősítette egyrészt a fizikai test és a fizikai mező dualizmusát, másrészt az elektromágneses mező és a gravitációs mező dualizmusát, és ezért posztulálta az „egységes térelmélet” kidolgozásának szükségességét. Nem hitte el, hogy a fizikai világ objektíve és materiálisan ellentmondásos természetű: nem hitte el, hogy *ténylegesen* megvan a fizikai test és a fizikai mező ellentmondásossága, az elektromágneses mező és a gravitációs mező ellentmondásossága, a kontinuitás és diszkontinuitás ellentmondásossága, a fizikai jelenségek és a nekik megfelelő differenciálegyenletek ellentmondásossága és így tovább. Mindez elviselhetetlennek látszott a „harmonia praestabilita” rajongója számára. Ezért nem vette tudomásul, hogy az elméleti fizikának éppen ellentmondásosságukban kell visszatükröznie az anyagi világ objektív folyamatait, hanem *posztulálta számukra az ellentmondásmentességet*, aminek persze makacsul ellentáltak. Hiába akarta Einstein matematikailag eltüntetni az anyagi pontot mint a mezőegyenletben foglalt eszmei lényegyet megjelenítő kontinuum „zavaró szingularitását”, ez nem sikerült neki.

Einsteinnek a koppenhágai iskola ellen folytatott vitája sem több, mint a kontinuitás és a mechanikus determinizmus egyoldalú szemléletét tükröző „egységes mezőelmélet” racionalista apostolának fellépése a szőröstől-bőröstől irracionalistának tartott kvantum-elmélet ellen, amiből a mikrofizika fejlődésének és materialista értelmezésének vajmi kevés haszna származott.

Összefoglalás

A szovjet tudomány fényes sikerei, amelyek a kozmikus térség és a mikrokozmosz megismerésében egyaránt hatalmas erővel bizonyítják a szocialista társadalmi rend magasabbrendűségét, vitathatatlanul a dialektikus materializmus ismeretelméletén alapulnak. A szocialista tudomány embereinek úgy kell vigyázniuk ezekre az ismeretelméleti alapokra, mint a szemük fényére!

Véleményem szerint éppen ezért Einstein filozófiai hovátartozása kérdésében is tiszta vizet kell önteni a pohárba, és ebben az esetben sem szabad megengedni a materializmus és az idealizmus közötti áthidalhatatlan ellentét

elhomályosítását. Ha Einstein kijelenti, hogy „*a fizikai realitás objektíve létezik*”, ezt a tételt ne akarjuk azzal a tétellel azonosítani, hogy „*az anyag az elsődleges, a tudat a másodlagos*” —, mert Einstein ennek az ellenkezőjét vallja! Továbbá: ha Einstein kijelenti, hogy „*az anyag, a tér és az idő elválaszthatatlanok egymástól*” ezt ne azonosítsuk azzal a tétellel, hogy „*a tér és az idő az anyag létezésének objektív formái*”, mert Einstein ennek is pontosan az ellenkezőjét vallja. Ha Einstein kijelenti, hogy „*az elméleti fizika matematikai apparátusa összhangban van érzéki élményeinkkel*”, ezt hiába próbálnánk azzal a másik tétellel azonosítani, hogy „*a matematikai apparátus az objektív valóság anyagi jelenségeit tükrözi vissza*”, hiszen Einstein ebben a kérdésben is pontosan a materializmussal ellentétesen foglal állást! Tudomásul kell tehát vennünk, hogy nem Einstein elmélete igazolja a dialektikus materializmust, hanem csak a feje tetejéről a talpára állított einsteini elmélet. Nem Einsteint *védelmezve*, hanem Einstein idealista nézeteit *cáfolva* tudjuk csak elhárítani a relativitáselméletbe csimpaszkodó fideista támadásokat.

Világosan el kell határolnunk magunkat Einstein *ismeretelméleti* koncepciójától is, amely mélységesen lebecsüli az anyagi jelenségek megfigyelésének, mérésének, kísérleti előállításának jelentőségét, és mértéktelenül eltúlozza az axiómatika és a dedukció szerepét a fizikai megismerésben.

Einstein ismeretelméleti koncepciója a maga misztikus spekulációit mérhetetlenül magasabbrendűeknek tartja, mint a „mérnöki fizika” lenézett produktumait. Hogy azonban melyik koncepció érdemli meg *valóban* a „földhözragadt” jelzöt és melyik visz fel *valóban* a magasabb régiókba, azt éppen a dialektikus materializmus ismeretelméleti koncepcióját érvényesítő diadalmas szovjet tudomány és technika világraszóló sikerei bizonyítják a legjobban. Einstein koncepciójának világosan megfogalmazott elutasítása éppen ezért — úgy érzem — szerves része kell hogy legyen a modern tudomány dialektikus materialista értelmezésének!

О ГНОСЕОЛОГИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ А. ЭЙНШТЕЙНА И ФИЛОСОФСКОМ СОДЕРЖАНИИ ТЕОРИИ ОТНОСИТЕЛЬНОСТИ

Тибор Элек

Изучая творчество Эйнштейна, можно вывести заключение о том, что он не махист и даже не наивный мыслитель-материалист, а настоящий последователь Декарта, Спинозы и Лейбница, хотя и взгляды Юма и Маха воздействовали на него в значительной мере. Самым подходящим названием его концепции может служить выражение «пантеистический рационализм», обозначающее довольно последовательно осуществляемую объективно-идеалистическую точку зрения и мистификацию, приближающуюся местами вплоть до религии. По его мнению нет никакого *логического* пути, ведущего от ощущения к основным положениям теории, а физическая теория все же располагает объективным содержанием, только что это содержание имеет духовное происхождение и выражает идейную сущность. Для раскрытия этого содержания необходимо прежде всего интуитивным путем создать систему аксиом и весь математический аппарат; наблюдение, эксперимент и измерение играют только второстепенную роль: при их помощи следует доказывать, правильно ли ухватил физик-теоретик со своими аксиомами и дедукциями сущность деятельности «мирового ума», создающей гармонию.

Вся структура и философское содержание теории относительности носит на себе отпечаток теории познания Эйнштейна. Это относится прежде всего к пониманию континуума пространства-времени. По его мнению между двумя событиями возможны соотношения принципиально двоякого рода:

Если они не воздействуют друг на друга, тогда во всяком случае есть между ними пространственный промежуток, но не обязательно имеется между ними промежуток времени.

Этот промежуток пространства:

- остается прямым в негравитационном поле, но в состоянии движения он короче, чем в состоянии покоя,
- искривляется в гравитационном поле,
- в обоих случаях изменяется независимо от материальной системы, проявляющей его, и, больше того, обуславливает изменение пространственных свойств материальной системы.

Если они воздействуют друг на друга, тогда во всяком случае есть между ними промежуток времени, но не обязательно имеется между ними промежуток пространства.

Этот промежуток времени:

- в негравитационном поле в состоянии движения длиннее, чем в состоянии покоя,
- длиннее в гравитационном, чем в негравитационном поле,
- в обоих случаях изменяется независимо от материального процесса периодического движения, проявляющего его, и, больше того, обуславливает изменение временного периода материального процесса.

Следует подчеркивать, что это понятие несовместимо с позицией диалектического материализма.

При решении вопроса, и какой философии отнести Эйнштейна, нельзя допустить смазывания непримиримого противоречия между материализмом и идеализмом. Когда Эйнштейн говорит, что «физическая действительность существует объективно», то это положение не следует отождествлять с положением, в котором говорится, что «материя первична и сознание вторичное», — поскольку Эйнштейн утверждает именно противное. Далее: когда Эйнштейн заявляет, что «материя, пространство и время неотделимы друг от друга», то это нельзя считать адекватным с положением, в котором говорится, что «пространство и время — объективные формы существования материи», — поскольку Эйнштейн проповедует как раз противное. Если Эйнштейн говорит, что «математический аппарат теоретической физики соответствует нашим чувственным переживаниям, то вряд ли можно это положение отождествлять с другим положением о том, что «математический аппарат отражает материальные явления объективной действительности», ведь же Эйнштейн и по этому вопросу занял позицию, противостоящую материализму! Значит, не теория Эйнштейна, а только его теория, поставленная с головы на ноги способна оправдать диалектический материализм. Не защищая Эйнштейна, а только опровергая его идеалистические взгляды, мы можем преодолеть наступления со стороны фидеизма, цепляющегося за теорию относительности.

ALBERT EINSTEIN'S THEORETICAL CONCEPTIONS AND THE PHILOSOPHICAL CONTENTS OF RELATIVITY

Tibor Elek

On the basis of a thorough examination of Einstein's life work one can draw the conclusion that he was neither a Machist, nor a materialist thinker, but very definitely the follower of Descartes, Spinoza and Leibniz, although the ideas of Hume and Mach also influenced him to a considerable extent. His conception can best be described and characterized as "*pantheistic rationalism*", which denotes a quite consistently held objective idealism and sometimes a mistification close to religion. According to him there is no logical road leading from perceptions to the basic principles of theory, nevertheless physical theory has objective contents, only that contents is of mental origin and expresses a mental substance. To discover it an intuitive construction of the axiom-system and a complete mathematical apparatus is necessary in the first place; observation, experiment (test) and measuring play only a secondary role: they have to prove whether the theoretical physicist, with his axioms and deductions, succeeded in grasping the essence of the activity of the "world brain" which creates harmony.

The whole construction and philosophical contents of relativist theory exhales this theoretical conception of Einstein. It especially refers to the interpretation of space

— time continuum. According to him, in principle, there can be two kinds of relations between two elementary events:

If they *cannot* affect on each other, then, *by all means, there is a space (a distance of place) between them*, but it does not necessarily mean, that there is a space of time between them.

This space (distance of place) :

- in gravitation-free field remains straight (direct), but in a moving position it is shorter, than in a motionless state.
- in gravitational space it gets bended,
- in both cases it changes, depending on the material system representing it; indeed it is this system, which causes the change in the space characteristics of the material system.

If they *can* affect on each other, *there by all means, be a space of time between them*, but not necessarily a space (a distance of place) between them.

This space of time:

- in gravitation-free field; it is longer in a moving position, than in a motionless state.
- in gravitational field it is longer than in gravitation-free field,
- in both cases it changes depending on the material process of the periodical movement representing it; — indeed it is this process, which causes the change of the time-period of the material progress.

It has to be pointed out that this conception is incompatible with the theory of dialectical materialism.

In defining Einstein's place in philosophy, no attempt should be allowed to try to gloss the irreconcilable contradiction between materialism and idealism. When Einstein points out that *physical reality exists objectively*, this theory should not be identified with the one, that "*matter is primary and consciousness is secondary*" —, because Einstein holds just the opposite. Further on: if Einstein states, that "*matter, space and time are inseparable*", — this theory should not be identified with the view that "*space and time are the objective forms of the existence of matter*", — because Einstein holds just the opposite about this, too. When Einstein states that "*the mathematical apparatus of theoretical physics is in harmony with our sensual experimences*", — it would be of no use of identifying this view with the one which holds that "*the mathematical apparatus reflects the material phenomena of objective reality*" — because in this field, too, Einstein's attitude was completely opposite to materialism!

Thus it is not Einstein's theory, which proves the correctness of dialectical materialism, but only the Einsteinian theory which stood on its head and was turned to stand on its feet. Any fideist attack using the armaments of relativism can only be repelled if we do not defend, but *deny* Einstein's idealistic views.

A burzsoá ideológia ellen vívott harc és filozófiai frontunk feladatai

NIKOLAJ IRIBADZSAKOV

Korunk alapvető tartalma a kapitalizmusból a szocializmusba való átmenet forradalmi folyamata. Ez az objektív és törvényszerű folyamat, amely a Nagy Októberi Szocialista Forradalommal kezdődött el, történelmi szükség-szerűséggel vezet el a szocializmus és a kommunizmus világméretű győzelméig. A világtörténelem az Októberi Forradalomtól napjainkig világosan és megcáfolhatatlanul bebizonyította, hogy a burzsoá reakció és az ellenforradalom gyenge ahhoz, hogy megakadályozza a szocializmus és a kommunizmus világméretű győzelmét. Az imperialista burzsoázia azonban mégsem tud beletnyugodni a történelmi tényekbe, és nem képes elfogadni a történelmi fejlődés objektív logikáját. „A kizsákmányoló osztályok — olvassuk a kommunista és munkáspártok moszkvai Nyilatkozatában — a szocializmus sikereire azzal válaszolnak, hogy egye aktívabban próbálják befolyásolni a tömegeket, a burzsoá ideológia szellemi rabságában akarják őket tartani”.

A kapitalizmusból a szocializmusba való átmenet folyamata a burzsoá és revizionista ideológia dühödt ellenállásába ütközik. Ezért a kommunista és munkáspártok moszkvai értekezlete megállapította, hogy „a jelenlegi feltételek között az ideológiai kérdések különleges jelentőségre tesznek szert”, s minden kommunistának feladatává tette, hogy „indítson erélyes támadást az ideológiai fronton, harcoljon azért, hogy a néptömegek kiszabaduljanak a burzsoá ideológia összes válfajainak és formáinak szellemi rabságából, beleértve a reformizmus bomlasztó befolyását is, hogy terjessze a tömegek között a társadalmi haladást biztosító progresszív eszméket, a szabadságszerető demokratikus eszméket, a tudományos szocializmus ideológiáját”.

A Bolgár Kommunista Párt Központi Bizottsága, kiindulva az értekezlet határozataiból, a nemzetközi kommunista mozgalommal szemben fennálló internacionalista kötelezettségeiből és a bolgár szocialista társadalom belső fejlődésének szükségleteiből, külön határozatot hozott a moszkvai értekezlet Nyilatkozatával kapcsolatban, s ebben megállapítja, hogy „a párt politikai és ideológiai tevékenységének még harcosabb jelleget kell öltenie, még aktívabban és támadóbban kell föllépnie a burzsoá ideológia ellen, a marxizmus—leninizmustól való revizionista és szektás-dogmatikus elhajlások ellen”.

Ez a feladat még jobban kiemeli marxista filozófiai frontunk szerepét és jelentőségét, új, megnövekedett követelményeket és feladatokat támaszt vele szemben.

Az egész burzsoá ideológiának, valamennyi ágazatának alapját a burzsoá filozófia alkotja. A burzsoá filozófia az alapja az antikommunizmusnak, melynek zászlaja alatt a tőkésosztály harcol a proletariátus, a kommunista mozgalom, a szocialista országok ellen. Éppen ezért a harc a burzsoá filozófia

ellen, a marxista filozófia fejlesztéséért és terjesztéséért ma elsőrendű feladata a bolgár marxista filozófusoknak, s ez a feladat nemcsak a jelenlegi történelmi helyzetből fakad, hanem legalább annyira pártunk dicsőséges elméleti tradíciójából is.

Pártunk különösen nagy jelentőséget tulajdonított és tulajdonít ma is a marxista filozófiának és a burzsoá filozófia elleni harcnak. A Bolgár Kommunista Párt vezetéi és tanítói, Dimitr Blagoev és Georgi Dimitrov a marxista filozófiában látták a párt egész elméleti és forradalmi-gyakorlati tevékenységének megingathatatlan módszertani alapját. Ugyancsak közismert, milyen engesztelhetetlen és következetes harcot vívtak a bolgár marxisták Dimitr Blagoevtól Todor Pavlovig a burzsoá filozófia ellen.

Pártunk e dicsőséges hagyományokat követve az utóbbi évek folyamán még fokozottabban gondoskodott filozófiai frontunk erősítéséről és aktivizálásáról.

A BKP Központi Bizottsága 1959 májusában kétnapos értekezletet tartott a párt ideológiai munkájának problémáiról, amikor is újabb feladatokat tűzött ideológiai frontunk különböző területei elé, így többek között a burzsoá filozófia, általában a burzsoá ideológia és a revizionizmus ellen viselt harc feladatát.

Néhány hónappal később, 1959 novemberében, ismét a BKP Központi Bizottságának kezdeményezésére, összeült hazánkban egy filozófiai értekezlet, ebben a nembn az első, amely megvitatta a bulgáriai filozófiai front helyzetét és feladatait, és igen nagy mértékben hozzájárult ahhoz, hogy hazánkban a marxista—leninista filozófiai gondolat még jobban aktivizálódott és erőteljesebb fejlődésnek indult.

Az 1959. novemberi filozófiai értekezleten egyidejűleg határozatot hoztak, hogy 1960-ban és 1961-ben újabb filozófiai értekezleteket tartanak, melyek közül az egyik a modern burzsoá filozófia és szociológia elleni harcra foglalkozni, a másik pedig a természettudományi filozófiai problémáival.

A mai burzsoá filozófia és szociológia elleni harcra foglalkozó értekezlet folyó év január 16—19 között zajlott le. A konferenciát a Bolgár Tudományos Akadémia Filozófiai Intézete szervezte, s azon Todor Pavlov akadémikus, a Bolgár Tudományos Akadémia elnöke, a Filozófiai Intézet igazgatója elnökölt. Pavlov elvtárs megnyitó és záróbeszédében válaszolt a konferencia feladatait, alapos és érvekkel alátámasztott bírálatát adta a modern burzsoá filozófiának, s kifejtette, hogy differenciáltan és a konkrét körülményeket figyelembe véve kell foglalkozni a burzsoá filozófia, szociológia és természettudomány képviselőivel.

A konferencián a következő beszámolók hangzottak el: N. Iribadzakov: „A mai burzsoá filozófia főbb áramlatai, problémái és jellemvonásai”; Zs. Osavkov: „A mai burzsoá szociológia és a szociológiai revizionizmus kritikája”; A. Polikarov: „A mai burzsoá filozófia és a fizika”; R. Karakolov és D. Joszifov: „A béke és a háború problémái s a mai burzsoá filozófia és szociológia”. Ezenkívül 22 terjedelmes felszólalás hangzott el, melyek a beszámolók által fölvetett problémákat fejtegették vagy a burzsoá filozófia, szociológia, etika és esztétika elleni harcnak különféle olyan lényegesebb problémáival foglalkoztak, amelyek a beszámolóknak nem szerepeltek.

A tanácskozás beszámolóit és felszólalásait marxista elemzésnek és kritikának vetették alá a mai burzsoá filozófia, szociológia, esztétika számos áramlatát, főképpen pedig a mai burzsoá filozófia főáramlatait, a neopozitivizmust,

az egzisztencializmust és a neotomizmust; rámutattak egy sor új és igen lényeges változásra, amely a burzsoá filozófiában Lenin óta végbement, ezeknek a változásoknak társadalmi-történelmi és gnoszeológiai okaira, valamint azokra a feladatokra, amelyeket ezek a változások s a kommunista mozgalom, a szocialista és kommunista építés érdekei a marxista filozófusokkal és szociológusokkal szemben támasztanak.

*

Lenin a „Materializmus és empiriokriticizmus”-ban és más munkáiban már századunk elején kimutatta, hogy az imperializmus korszakának burzsoá filozófiáját a szubjektívizmus fokozódása és a fideizmus körmönfont hirdetése jellemzi, számtalan olyan kísérletbe burkolva, hogy „új” álláspontot hozzanak létre a filozófiában.

A modern burzsoá filozófia elemzése megmutatta, hogy Leninnek ez az értékelése ma is helytálló. A burzsoá filozófiában van szubjektív idealista és objektív idealista áramlat. A legutóbbi évtizedek folyamán, különösen a második világháború óta, hangsúlyozottan érvényesül egy olyan tendencia, hogy visszatérjenek az objektív idealizmushoz, s az különösen a neotomizmus, a perszonalizmus stb. alakjában hódít tért. Ez a tendencia leginkább a neotomizmusnak az európai tőkés országokban érvényesülő befolyásában jelentkezik, így Nyugat-Németországban, Belgiumban, Franciaországban, Olaszországban, Ennek egyik legfontosabb oka az, hogy a neotomizmus a katolikus egyház Spanyolországban, Ausztriában, valamint a latin-amerikai országokban. Ennek egyik legfontosabb oka az, hogy a neotomizmus a katolikus egyház hivatalos filozófiája. Az egyház óriási propaganda-gépezettel rendelkezik, s a katolikus hívők tömege akkora hallgatóságot jelent a számára, amilyennel egyetlen más burzsoá filozófiai iskola sem rendelkezik. Ezenkívül az a körülmény, hogy több nagy kapitalista országban, mint például Nyugat-Németország, Olaszország, Belgium, Ausztria stb., a monopolista burzsoázia érdekeit főleg az uralmon levő keresztény-demokrata pártok képviselik, hogy itt és más országokban a katolikus szakszervezetek sokmillió munkást és egyéb dolgozót tömörítenek soraikban, szintén erőteljesen közrejátszik a neotomizmus nagymérvű terjedésében.

A modern burzsoázia abban a törekvésében, hogy feltartóztassa a szocializmus és a kommunizmus győzelmes világméretű előrehaladását, kétségbeesett erőfeszítéseket tesz a tömegek tudatának elködösítésére, és erre a célra az objektív idealizmus összehasonlíthatatlanul alkalmasabb, mint a szubjektív idealizmus, amely az átlagember „józan esze” számára, ma is, mint mindig, érthetetlen és elfogadhatatlan. Ezenkívül az a körülmény, hogy több burzsoá tudós helytelenül interpretálja a fizika, a kémia, az asztrofizika, a kibernetika, a matematika és az egyéb tudományágak terén tett legújabb tudományos felfedezéseket — ilyen hibás értelmezés például a mikrojelenségek indeterminált-sága, a világ végeessége, a „táguló mindenség” stb. — elméleti-gnoszeológiai lehetőséget jelent arra, hogy az ezekből a felfedezésekből ne csak szubjektív idealista, hanem objektív idealista következtetéseket is levonjanak.

De a burzsoá filozófiában az objektív idealizmus megerősödése ellenére ma is túlsúlyban van a szubjektív idealista tendencia. A Lenin óta eltelt időszakban a burzsoá filozófia még reakciósabbá vált, még inkább az irracionálizmusba, a misztikába és a teológiába torkollik. Még a burzsoá filozófusok is elismerik, hogy a mai burzsoá filozófiában az obskurantizmus és az irracio-

nalizmus uralkodik, s Bertrand Russell, a nagy angol burzsoá filozófus, a „Nyugati filozófia történetében” kijelentette, hogy „a szubjektivistá elme-ködösítés. . . jellemzi az egész mai filozófiát”¹, tudniillik a mai burzsoá filozófiát.

A burzsoá filozófiát ma is számtalan elnevezés alatt hirdetik, ugyanúgy, mint Lenin idején. Számos áramlat ugyanúgy azt igényli, hogy olybá tekintsék, mint amely „fordulatot” hozott a filozófiában, „új” elvet, módszert, tanítást vezetett be. Ám a neopozitivizmus, a neotomizmus, az egzisztencializmus és a többi burzsoá filozófiai áramlat elemzéséből kiderül, hogy az új elnevezések mögött a régi eszmei tartalom lappang, amelyet csak felfrissítettek a természet-tudományok, a matematika és a többi tudomány eredményei alapján.

Ezért nem elég, ha a mai burzsoá filozófia elleni harcban csak azokból az elemzésekből és következtetésekből indulunk ki, amelyeket Lenin végzett el, illetve amelyekre ő jutott több mint ötven évvel ezelőtt. Tovább kell menni, figyelembe kell venni azokat a változásokat, amelyek a burzsoá filozófiában a mélyreható történelmi változások, és a tudomány legkülönbözőbb területein elért vívmányok hatására mentek végbe, hiszen a tudomány is új korszakba lépett az Októberi Forradalom után. Fel kell használni a tudományak, magának a marxista—leninista filozófiának legújabb vívmányait, a szocialista forradalom, az egész nemzetközi kommunista mozgalom világraszóló sikereit, amelyek ragyogóan támasztják alá a marxista filozófia és ideológia helyességét.

A marxistáknak ugyanakkor differenciáltan, a konkrét körülményeket figyelembe véve kell foglalkozniuk a különböző burzsoá filozófiákkal. A burzsoá filozófia ellen vívott harcukban Leninnek az az útmutatása szolgáljon vezérelvül, hogy „a legújabb filozófia épp oly pártos, mint a kétezer évvel ezelőtti”, és hogy a pártok harca a filozófiában „végeredményben a mai társadalom ellenséges osztályainak tendenciáit és ideológiáját fejezi ki”².

A mai idealizmus és annak különböző válfajai világosan tükrözik vissza a burzsoázia osztályérdekeit a filozófia területén. De maga a burzsoázia sem egységes. Különböző rétegei és csoportjai vannak, melyeknek társadalmi helyzete és érdekei között reális és néha igen jelentős különbségek és ellentmondások mutatkoznak.

A burzsoázia különböző rétegei és csoportjai közötti különbségek és ellentmondások múlhatatlanul kifejezésre jutnak a burzsoá filozófiában is, és ez az egyik fő oka annak, hogy a burzsoá filozófián belül különböző áramlatokat látunk, amelyek között harc folyik. Vannak közöttük szélsőségesen reakciós áramlatok. Ezeknek képviselői nem rejtik véka alá a valláshoz fűződő szoros kapcsolataikat, miszticizmusukat, tudomány-ellenességüket, fanatikus kommunista-ellenességüket, azt a szerepüket, hogy az imperialista burzsoázia osztályérdekeit, annak reakciós, antikommunista, agresszív, militarista politikáját védik. Más áramlatoknál viszont demokratikus, antiimperialista, antimilitarista tendenciákat figyelhetünk meg, ezek hitet tesznek a szocialista és kapitalista államok békés egymásmellett élése mellett, a tudományos megismerést vallják a vallási népbútítással szemben, és egyéb progresszív jelzavakat hangoztatnak.

Mi több, egyes burzsoá filozófusok, azoknak a sikereknek a befolyása alatt, amelyeket a tudomány, a szocialista országok, a kommunista világmoz-

¹ *Bertrand Russell* : Philosophie des Abendlandes, Hole Verlag, Darmsadt, 1954. S. 676.

² *Lenin* művei, 14. köt., Szikra, 1954. 372. o.

galom, a marxista—leninista ideológia és annak növekvő hatása elértek, elfogadják a filozófiai materializmus eszméit, sőt egyesek közülük áttérnek a dialektikus materializmus álláspontjára.

Éppen ezért különös figyelmet kell fordítani azokra a burzsoá filozófusokra vagy tanokra, akik vagy amelyek nemcsak társadalmi-politikai kérdésekben foglalnak állást az imperialista reakció ellen, hanem kisebb vagy nagyobb mértékben, tudatosan vagy ösztönösen a maguk filozófiai, általános elméleti, világnézeti állásfoglalásában is materialista pozícióra helyezkednek. A marxistáknak segíteniük kell az ilyen filozófusokat, illetve tanokat abban, hogy végigjárják azt az utat, amely a dialektikus materialista filozófia teljes és tudatos elfogadásához vezet, s nem szabad szemet hunyniuk az ilyen filozófusok nézeteiben jelentkező materialista tendenciák előtt és egy kalap alá venni őket az idealizmus és a burzsoá reakció tudatos védelmezőivel.

Igen részletesen foglalkozott ezzel a kérdéssel felszólalásában több elvtárs, így T. Pavlov, Sz. Ganovszki, A. Sztojkov és mások. „Nyugaton — mondotta T. Pavlov elvtárs — vannak filozófusok, illetve tudományos szerzők, akik ösztönösen, illetve kisebb vagy nagyobb mértékben tudatosan materialista és dialektikus állásponton állnak, s erről az állásponttól harcot vívnak az egész mai burzsoá idealista filozófiai front ellen. Világos, hogy viszonyunknak az ilyen szerzőkhöz, iskolákhoz stb. gyökeresen különböznie kell a mai idealista szerzőkkel, iskolákkal stb. szemben fennálló viszonyunktól. Világos az is, hogy még akkor is, amikor a nyugati idealista filozófia filozófiai és általános elméleti nézeteit vizsgáljuk, különösen a békevilágmozgalom és a népek közötti békés egymás mellett élés szükségleteire és érdekeire való tekintettel feltétlenül figyelmet kell fordítanunk egyes olyan gondolatokra és vívmányokra, amelyek magukban véve tudományosan helyesek és haladók, bár általánosságban véve az illető filozófusok tanítása és álláspontja idealista és reakciós jellegű”.

Vannak olyanok, akik hajlamosak lebecsülni, sőt semmibe venni olyan burzsoá filozófusok demokratikus és antimilitarista társadalmi-politikai álláspontját, mint amilyen Sartre vagy Russell, valláskritikájukkal egyetemben stb. Elhangzott olyan vélemény, hogy a „főcsatorna”, melyen át az idealizmus a modern természettudományba, speciálisan a biológiába, behatol, a mechanizmus, következésképpen az idealizmus ellen irányuló kritikánk fő tüzét a mechanizmusra, azaz a mechanikus materializmusra kell összpontosítani. A mechanikus materializmust mechanizmusra miatt kell bírálni, amely számos esetben idealizmusra, az idealizmus előtti kapitulációra vezethet. De ennek ellenére nem szabad elfelejteni, hogy a mechanikus materializmus — materializmus, s Lenin világosan rámutatott arra, milyen viszonyban kell lennie a marxistának az ilyen materializmussal.

A természettudományos idealizmus nincs elszakítva a filozófiai idealizmustól, hanem annak folytatása és megnyilvánulása egy konkrét tudományos területen.

Mindezeknél fogva a természettudományos idealizmus elleni harc elválaszthatatlan részét kell, hogy alkossa a filozófiai idealizmus elleni harcnak, s ezért ezt sem azonosítani nem szabad a mechanizmus elleni harccal, sem olyan harcként feltüntetni, mint amely elsősorban a mechanizmus ellen irányul. Aki ezt a kettőt azonosítja, az nem érti a mechanizmus, illetve az idealizmus lényegét.

Ismeretes, hogy a metafizikus idealizmus mellett metafizikus materializmus is létezik a filozófiában. A világon végbemenő mennyiségi és minőségi

változások közötti dialektika meg nem értése, az egyiknek a másiktól való elszakítása alkotja az alapját minden metafizikának. Ám metafizika és metafizika között is különbség van. A metafizikus materializmusnak az a jellegzetessége, hogy ténylegesen tagad mindennemű minőségi különbséget a dolgok és a jelenségek között, és különbségeire vezet vissza. „A — tágabb vagy szűkebb értelemben vett — mechanika — írja Engels a „Természet dialektikájá”-ban — csak mennyiségeket ismer, sebességekkel és tömegekkel és legfeljebb térfogatokkal számol. Ahol testek minősége kerül útjába. . . nem tud boldogulni.”³

A metafizikus idealizmus ugyancsak a mechanizmusra támaszkodik, de az esetek többségében, hogy úgy mondjuk, az ellenkező irányból halad a metafizika útján. A természettudományban, és különösen a biológiában, elsősorban a minőségi különbségeket hangsúlyozza, például az élő és az élettelen természet, az ember és az állat közötti minőségi különbséget stb. A metafizikus idealizmus túlbecsüli a természeti jelenségek közötti valóságos minőségi különbségeket, és nem létező minőségi különbségeket kohol. A természettudományok területén azonban az idealizmus mindig metafizikus volt, ezért ugyancsak elszakítja a minőségi különbségeket és változásokat a mennyiségiéktől.

A mechanizmus két esetben vezethet és vezet idealizmusra: először, ha a mennyiségi viszonylatokat és változásokat elszakítja az anyagi dolgoktól és jelenségektől, s azokat önálló, az anyagi világtól független lényegekké változtatja; másodsor az idealizmus előtti kapitulációra és idealizmusra vezethet amiatt, hogy képtelen megérteni és megmagyarázni a világban észlelhető minőségi különbségeket és változásokat. Ez azonban egyáltalán nem jelenti azt, hogy a főcsatorna, melyen át az idealizmus a biológiába és általában a mai természettudományba behatol, a mechanizmus lenne, és hogy az idealizmus ellen irányuló kritikánk fő tüzét a mechanizmusra kellene összpontosítani. Todor Pavlov elvtárs a természettudományban jelentkező legújabb mechanizmusról szólva helyesen mutatott rá, hogy „nekünk marxista—leninista filozófusoknak és a biológia, a fizika és a többi tudomány teoretikusainak egyik legfontosabb feladatunk éppen az, hogy világosan számot adjunk magunknak a mechanizmusnak erről az új típusáról, s miközben nem tagadjuk azt, ami benne pozitív és általában az idealizmus ellen irányul, elvi alapon és következetesen végigvgyük bírálatát a dialektikus materializmus álláspontjáról, *anélkül azonban, hogy megfeledeznénk arról, hogy alapvető feladatunk változatlanul az, hogy harcoljunk az idealizmus minden válfaja ellen a filozófiában, a tudomány minden területén*”, mert „*a materializmus, még ha mechanikus is, mindenképpen materializmus, a visszatükrözési elmélet álláspontján és általában materialista filozófiai állásponton áll*” (kiemelés tőlem — N. I.).

*

A burzsoá filozófiára a század elején az volt a jellemző, hogy problematikájának középpontjában gnoszeológiai problémák álltak. Lenin a „Materializmus és empiriokriticismus”-ban rámutat arra, hogy abban a történelmi periódusban a „burzsoá filozófia különösen az ismeretelméletre specializálta magát”, hogy „főképp arra fordította figyelmét, hogy lent védelmezze meg,

³ Engels : A természet dialektikája. Szikra, 1952. 261—262. o.

illetve állítsa helyre az idealizmust, nempedig fent”, azaz a burzsoá filozófia „aránylag kevés figyelmet fordított a történelemfilozófiára”.⁴

Ma is ezek a problémák vannak túlsúlyban a mai pozitivizmus különböző válfajainál. De a mai burzsoá filozófia egészében véve egyre inkább meghátrál az ontológiai problémák elől, és az úgynevezett „természetfilozófia”, valamint a társadalmi-történelmi problematika felé fordul.

Különösen fontos helyet foglalnak el a modern burzsoá filozófiában a társadalmi-történelmi élet problémái. Erről tanúskodik egyebek között az is, hogy igen erőteljes fejlődésnek indultak a mai burzsoá filozófia olyan ágai, mint „az értékek filozófiája”, az etika, az esztétika, a „történelemfilozófia”, a „társadalomfilozófia”, a „politikai filozófia”, a „kultúrfilozófia”, az „antropológiai filozófia” és így tovább, s némelyik közülük éppen a legutóbbi évtizedek során alakult ki mint a burzsoá filozófiai gondolkodás külön diszciplínája.

A burzsoá filozófiának ez a társadalmi-történelmi problematika felé tett fordulata elválaszthatatlanul összefügg azzal, hogy új korszak nyílt az emberiség történelmében: a kapitalizmusból a szocializmusba való átmenet korszaka. A burzsoá filozófia most azzal szolgálja osztályát, hogy védelmezi a tőkés rendszert, erősíti a tömegeknek a burzsoá államba, a vallásba, a burzsoá társadalom kultúrájába és erkölcsébe vetett hitét, harcol a kommunista világnézet ellen, a kommunista világmozgalom és a szocialista országok ellen.

A burzsoá filozófia fordulata a társadalmi-történelmi problémák felé, különösen a vallási és etikai problémák felé, jelentékeny változást idézett elő a mai opportunistikus és revizionizmus problematikájában és eszmei tartalmában is, hiszen ezek mindig a burzsoá filozófia nyomában kullogtak. A szociáldemokrácia teoretikusai a második világháború előtt általában még a „tudományos szocializmus” nevében beszéltek, és a „tudomány” nevében bírálták a marxizmus—leninizmust. A második világháború után azonban kijelentették, hogy a szocializmus mint tudomány nem lehetséges, hogy az ő szocializmusuk inkább a vallásban és az idealista etikában gyökerezik. A marxizmusból most már semmit sem ismernek el „Marx humanizmusán” kívül, éspedig nem a valódi, az érett Marx, hanem a fiatal Marx humanizmusát.

A mai burzsoá filozófiából és szociológiából a szociáldemokrácia teoretikusainak eszmei fegyvertárából merítik a maguk filozófiai-szociológiai eszméit a legújabb revizionizmus képviselői is, akik az utóbbi évek folyamán belülről próbálták támadni a kommunista mozgalmat. Az egzisztencialistáknak, a burzsoá és szociáldemokrata filozófusoknak és teoretikusoknak Marx fiataalkori írásaival folytatott spekulációit szajkózva azzal kísérleteznek, hogy valamiféle „humanisztikus marxizmust” hozzanak létre, s ennek a segítségével harcoljanak a forradalmi marxizmus, a marxizmus—leninizmus ellen.

A fiatal Marx írásaival való spekuláció terén s a forradalmi marxizmus problémáinak és tartalmának valamilyen absztrakt „humanizmussal” való felcserelésében a jugoszláv revizionisták tanúsítják a legnagyobb aktivitást. A jugoszláv és egyéb revizionisták, miközben arra törekednek, hogy visszavezessék a kommunista mozgalmat Marx eszmei fejlődésének egy olyan szakaszába, amelyet maga Marx túlhaladott és leküzdött, úgy próbálják feltüntetni ezt a tevékenységüket, mint a marxizmus alkotó továbbfejlesztését. A való-

⁴ *Lenin* művei. 14. köt. 342—343. o.

ságban ez nem egyéb, mint új formája a marxizmus filozófiai-szociológiai revíziójának, amelyhez az antikommunizmus burzsoá ideológusai nagy reményeket fűznek a marxizmus—leninizmus elleni harcukban. Így például J. Bochenski és G. Niemeyer, „A világkommunizmus kézikönyve” című könyvük előszavában, már 1957-ben rendkívül pontosan meghatározták, mi a szerepe és mi a természete a filozófiai revizionizmus ez új formájának. „Ha a rendelkezésre álló adatok lehetővé tesznek valamilyen tudományos prognózist, ez csak az lehet, hogy a jövőben nagyszabású közeledés fog bekövetkezni a lenini kommunizmus és ama humanista tendenciák között, amelyek nagyon sok esetben szocialista formákban nyilvánulnak meg. Ez a közeledés már folyamatban van. . . Ahhoz azonban, hogy ezt a folyamatot megértsük, mindenekelőtt a kommunizmust magát kell felfogni olyannak, amilyen, nem pedig összekeverni valamilyen «megreformált» vagy «humanizált ábránddal».⁵

Következésképpen az úgynevezett „humanista” problematikával való spekuláció a mai antikommunizmus és revizionizmus egyik legfontosabb eszmei fegyvere. Ez pedig feladatává teszi a marxistáknak — filozófusoknak és szociológusoknak egyaránt —, hogy szembeszálljanak ezzel a spekulációval, és kimutassák, mennyire tarthatatlanok a burzsoá, szociáldemokrata és revizionista ideológusoknak azok a kísérletei, hogy szembeállítsák a fiatal és az érett Marxot, kiforgassák a forradalmi marxizmust, szembeállítsák azt a humanizmussal, olyan problémákat helyezzenek a marxista problematika középpontjába, mint például az „elidegenedés”, és a marxizmus—leninizmusnak az osztályokról és az osztályharcról szóló tanítását, történelmileg konkrét emberfelfogását az általános „emberi lényegről” alkotott metafizikus, történelemellenes, idealista felfogással cseréljék fel stb.

A marxistáknak az a feladatuk, hogy kiássák az úgynevezett „humanista problematikából” mindazt, aminek elméleti és gyakorlati értéke van, kidolgozzák és értelmezzék a marxizmus—leninizmus álláspontjáról, s ily módon lehetetlenné tegyék a burzsoá ideológusok, a revizionisták, általában az antikommunizmus ideológusai számára, hogy ezekkel a problémákkal spekuláljanak a marxizmus—leninizmus elleni harcukban.

Különösen nagy szükség van arra, hogy kidolgozzák azokat a problémákat, amelyek az etikával, valamint az emberi személyiségnek a szocializmusban és a kommunizmusban elfoglalt helyzetével fűgnek össze. Ezeknek a problémáknak mély és mindenoldalú kidolgozását nemcsak a modern revizionizmus és antikommunizmus elleni harc szükségletei írják elő, nemcsak az, hogy az antikommunista ideológia rendkívül szívesen spekulál ezekkel a problémákkal. Szükségletünk egyben magának a marxista elméletnek és a szocialista társadalomnak a fejlődéséből fakad.

Egyáltalán nem véletlen az a körülmény, hogy a modern revizionizmus és a marxizmus burzsoá kritikussai olyan szenvedéllyel vetették magukat a humanista problematikára. A filozófia és az etika egész történetében eddig egyetlen irányzat sem vetette föl és magyarázta meg olyan tudományos mélységgel az emberi személyiség problémáját, azt, hogy mi alkotja ezt a személyiséget, mi határozza meg fejlődését, mint a marxizmus, amely egyedül mutatja meg az emberi személyiség valóságos felszabadulásának útját. A marxizmus elvetette azt az idealista és metafizikus nézetet, hogy létezik vala-

⁵ Joseph M. Bochenski, Gerhart Niemeyer : Handbuch des Weltkommunismus. Karl Alber, Freiburg—München, 1958. S. IX.

milyen örök és változatlan emberi lényeg, „az ember egyáltalában, azon ember, aki nem tartozik semmiféle osztályhoz, aki egyáltalában nem a valósághoz, hanem csak a filozófiai fantázia ködfellegéhez tartozik”⁶. Marx és Engels bebizonyította, hogy az emberi személyiség társadalmi-történelmi kategória, amelyet az osztálytársadalmakban csak annak az osztálynak az objektív társadalmi gazdasági feltételei alapján lehet megérteni, amelyhez tartozik, s annak a viszonyoknak az alapján, amely saját osztálya és a társadalom egyéb osztályai között fennáll.

A marxisták számára az emberi személyiség felszabadítása és fejlődése nem szép szavak, moralizáló óhajok, jóslások és utópiák kérdése, hanem bonyolult, nehéz és állhatatos harc az egész társadalmi rend megváltoztatásáért, bizonyos anyagi feltételek megteremtéséért, melyek nélkül az emberi személyiség valóságos felszabadítása, a szocializmus és a kommunizmus személyiségének megteremtése lehetetlen. Ezért a marxista irodalom eddig inkább azzal a harccal foglalkozott, amely az emberi személyiség valóságos felszabadulásához és a szocializmusban bekövetkező szabad fejlődéséhez szükséges objektív feltételek megteremtéséért folyt, és viszonylag keveset írtunk és beszélünk magáról a folyamatról, melynek során az emberi személyiség a szocializmusban felszabadul és kibontakozik, a szocialista társadalom erkölcsi viszonyainak alakulásáról és fejlődéséről, szerepükről az emberek egyéni és társadalmi életében stb. A marxizmus burzsoá kritikussai, az antikommunizmus és a revizionizmus ideológusai viszont ideológiai munkáinknak éppen ezt az említett okokból létrejött vákuumát használják fel arra, hogy megrágalmazzák a szocializmust és a kommunizmust, hogy hibás megvilágításban tüntessék fel a szocialista társadalmat és az emberi személyiségnek abban elfoglalt helyzetét, s ezen az alapon „megcáfolják” és kiforgassák a marxizmust.

Ideológiai munkáinknak ezt a vákuumát úgy szüntethetjük meg, ha mindenoldalúan és kellő elméleti mélységgel kidolgozzuk a szociológiai és etikai problémákat, az emberi személyiségnek a szocialista társadalomban és a szocializmusból a kommunizmusba való átmenet során bekövetkező felszabadulásával és kibontakozásával kapcsolatos problémákat, ha a szocialista és kommunista építés konkrét elméleti elemzése alapján feltárjuk, hogyan és miképpen válik az ember a dolgok, a gépek és a társadalmi viszonyok rabjából azok urává. Ezeknek a problémáknak a kidolgozását magának a szocialista társadalomnak a fejlődési szükségletei írják elő. Minél fejlettebb valamely szocialista társadalom, minél előbbrehaladt a kommunizmus felé vezető úton, a humanista problematika annál inkább a középpontba kerül a szocialista országokban működő marxisták elméleti munkájában.

*

A burzsoá filozófiának a társadalmi-történelmi problematika, az emberi lét problémái felé tett fordulata egyáltalán nem zárja ki, sőt bizonyos esetekben föltételezi a természettudomány problémái, általában az ontológiai problémák iránti megnövekedett érdeklődést. Ez világosan látszik a neotomizmus filozófiájában, N. Hartmann kritikai ontológiájában, az úgynevezett „filozófiai antropológiában” stb. „Minden antropológia — írja a neotomizmus egy kiemelkedő képviselője — lényegében valamilyen kozmológiához kapcsolódik. Az ember egy «mikrokozmosz», és mint ilyen a legszorosabb kapcsolatban és

⁶ Marx — Engels művei. 4. köt. 464. o.

függőségben van a világgal mint egészszel szemben. A világ megértése lényeges az ember megértése szempontjából”⁷. Ugyanezt vallja N.Hartmann is. „Az ontológia új útjai” című könyvében azt írja, hogy „nem lehet megérteni az embert, ha nem értjük meg a világot, amelyben él és amelyhez tartozik, ugyanúgy, ahogy a világot sem lehet megérteni, ha nem értjük meg az embert, mint a világnak olyan tagját, aki előtt egyedül tárul fel annak berendezése.”⁸

Ezenkívül még két másik lényeges oka is van annak, hogy a burzsoá filozófusok és tudósok növekvő érdeklődést tanúsítanak a természettudomány filozófiai problémái iránt. Az első: a modern természettudomány nagy és szüntelenül növekvő sikerei, amelyek elkerülhetetlenül fölvetik a természet filozófiai problémáit. A második az, hogy a burzsoázia a jelenlegi feltételek között kénytelen elkeseredett harcot folytatni a tömegek félrevezetéséért, s ebben a harcban égető szüksége van olyan világnézetre, amely az ő érdekeit szolgálja, amelyet valamilyen tudományos formába lehet öltöztetni, hogy így korunkban, a nagy tudományos vívmányok korában, vonzóerőt gyakoroljon az átlagemberre. Ez nagyon világosan látszik a neotomizmus esetében, amelynek, mint a katolikus egyház, a kereszténydemokrata pártok és szakszervezetek filozófiájának az a rendeltetése, hogy a lakosság legszélesebb tömegeire fejtsen ki hatást.

Ugyanakkor azonban a természettudomány fejlődése magukat a természetkutatókat is olyan filozófiai problémák elé állítja, melyeknek helyes megoldása óriási jelentőséggel bír a fizika, a biológia és a többi természettudomány részproblémáinak helyes fölvetése és megoldása szempontjából. Századunk elején, a fizika fejlődésének hatalmas anyaga alapján már Lenin kimutatta, hogy a filozófiai problémák dialektikus materialista felfogásának hiánya az egyik fő oka annak, hogy a tőkés országokban a fizika válságba jutott, emiatt sok burzsoá természetkutató lecsúszott az idealizmus álláspontjára, s ezzel alkalmat ad az idealista filozófusoknak és a teológusoknak arra az állításra, hogy a természettudomány legújabb eredményei bebizonyították az idealizmus és a teológia helyességét.

Ezért a marxista filozófusoknak ma is egyik legfontosabb feladata, hogy kidolgozzák a természettudomány filozófiai problémáit, felhasználják a természetkutatás legújabb felfedezéseit új filozófiai általánosításokra, a filozófia alkotó továbbfejlesztésére, az idealizmus elleni harcra, hogy konkrétan és meggyőzően bebizonyítsák, milyen nagy szükségük van a természettudományoknak a dialektikus materialista filozófiára mint metodológiai alapra.

Ennek szükségességét csak fokozza az a körülmény, hogy nem kevés tudományos munkásunknak helytelen elképzelései vannak a filozófia és a szaktudományok viszonyáról, ami egyfelől abban jut kifejezésre, hogy nem értik meg a dialektikus materialista filozófia metodológiai szerepét a szaktudományok szempontjából, másfelől pedig vulgáris empirizmus megnyilatkozásaiban, abban, hogy a tudományos munkát üres kísérletezésre, egyes tények összegyűjtésére és leírására korlátozzák, abban, hogy nem igyekeznek felemelkedni az egyes tények leírásától a világnézeti és filozófiai jelentőségű elméleti általánosítások magaslatára. Ezért egyáltalán nem véletlen, hogy eddig még egyetlen jelentékenyebb általános elméleti, világnézeti vagy filozófiai

⁷ *Leopold Soukoup* : Grundzüge einer Ethik der Persönlichkeit, Verlag Anton Pustet Graz, Salzburg, Wien, 1951. S. 26.

⁸ *Ibid.*, S. 26.

jellegű munka sem jelent meg bolgár fizikus, biológus vagy más természettudós tollából. Ez pedig teljesen helytelen. A természettudomány mindig az érvek és eszmék kimeríthetetlen forrása volt és kell, hogy legyen a jövőben is a materialista világnézet, a dialektikus materialista filozófia megalapozása, gazdagítása és fejlesztése érdekében, a vallásos világnézet és az idealista filozófia elleni harcban. Ezért most, amikor a teológia, az idealista filozófia, az egész burzsoá ideológia igyekszik felhasználni a természettudomány legújabb eredményeit a marxizmus tudományos világnézete elleni harcba, a materialista természetkutatóknak kötelességük, hogy kilépjenek az üres kísérletezés és az egy fajta tudományos praktikizmus szűk keretei közül, és aktívan részt vegyenek a mai reakciós, idealista és antikommunista burzsoá ideológia elleni harcban.

*

Már foglalkoztunk néhány helytelen nézettel, amelyek a konferencián hangot kaptak, de nem merítettük ki őket. Az említetteknel sokkal nagyobb elvi jelentőséggel bír és éppen ezért jóval nagyobb érdeklődésre tarthat számot több olyan hibás nézet, amely A. Polikarov elvtársnak „A burzsoá filozófia és a modern fizika” című beszámolójában kapott helyet.

Polikarov elvtárs beszámolójában volt néhány helytelen tétel, amelyek tulajdonképpen nem jelentettek egyebet, mint kísérletet arra, hogy a burzsoá filozófiának és a fejlődését, formáját és tartalmát meghatározó okoknak komoly marxista elemzését felcserélje felületes analógiákkal, amelyek nemcsak nem magyaráznak meg semmit, hanem helytelen állásfoglalásra vezetnek rendkívül fontos és nagy horderejű jelenségekkel kapcsolatban. Ilyenek például Polikarov elvtárs olyan kijelentései, hogy „az idealista iskolák a rulett-játék tarka közönségére emlékeztetnek, ahol az egyik a fehérre tesz, a másik a pirosra, az egyik a párosra, a másik a páratlanra, és mindegyik azt reméli, hogy nyerni fog”, hogy „az idealizmus viszonya a tudományhoz körülbelül olyan, mint képviselőinek viszonya, mondjuk, a cirkuszi előadásokhoz” stb., ami végső soron azt jelenti, hogy a mai burzsoá filozófiában észlelhető iskolák és áramlatok sokaságát, s ennek a filozófiának a tudományhoz való viszonyát képviselőinek szubjektív önkényével, szeszélyeivel, véletlen jellegű ötleteivel magyarázzuk.

Az ilyen magyarázat gyökerében helytelen. A valódi magyarázat arra, hogy a burzsoá filozófiában az áramlatok és iskolák sokasága jelentkezik és ezeknek a tudományhoz való viszonya olyan, amilyen, a burzsoázia osztályérdekeiben gyökerezik, a burzsoázia társadalmi felbomlásában, a mai burzsoá társadalom, a burzsoá ideológia válságos állapotában, a tőkés országok tudományának, magának a burzsoá filozófiának válságos állapotában és egy sor más mélyebb és fontosabb okban, nem pedig olyan jellegű okokban, amelyek a rulett-játék során tanúsított magatartást vagy a burzsoá filozófusoknak a cirkuszi előadásokhoz való viszonyát határozzák meg.

A neotomizmusnak a tudományhoz való viszonyát pl. egyáltalán nem képviselőinek valamiféle cirkuszi érdeklődése szabja meg, hanem az, hogy a tudomány legújabb felfedezései megrázkódtatták a vallásos világnézet filozófiai, azaz legmélyebben nyugvó alapjait. Ezért létfontosságú feladata a katolicizmusnak, hogy olyan modus vivendi találjon a vallásos világnézet számára, amely „megfelel” a tudomány mai állapotának és szerepének.

Még nagyobb figyelmet érdemel Polikarov elvtárs két másik állítása.

Kijelenti, hogy hibát követ el az a marxista, aki arra törekszik, hogy túlsúlyban levő nézeteket, tendenciákat keressen az idealizmusban, amelyek egy adott időszakban tipikusak, s amelyekre kritikájának fő tűzét kellene összpontosítania. Szerinte például hibás azt állítani, hogy akár most, akár Lenin idejében a burzsoá filozófiában túlsúlyban volt a szubjektív idealizmus tendenciája, hogy az imperializmus korszakának idealista filozófiáját a metafizikus jelleg, az irracionalista tendencia, a fideizmus stb. jellemzi. „Az idealizmust — mondotta Polikarov elvtárs — a legjobban úgy képzelhetjük el, mint az idő mitológiai istenét, a kétarcú Janust, aki két ellentétes irányba néz.” A múltban, mondotta Polikarov, „de ugyanez még nagyobb mértékben a jelenről is elmondható”, az idealista filozófiában „a metafizika mellett voltak dialektikus idealista koncepciók, az irracionalisták mellett racionalisták, az empirisztikusak mellett logisztikusak és így tovább. Általában minden áramlatnak megvan az ellenáramlata (antipódusa)”.

Polikarov annak az embernek a büszkeségével, aki valamilyen fontos felfedezést tett, kijelentette, hogy „szerintünk a Janus-arc hasonlatának a mai idealizmusra való alkalmazása Ariadne fonalaként szolgálhat abban, hogy tájékozódni tudjunk a modern idealista filozófia kusza tömkelegében, valamint abban is, hogy eredményesen bíráljuk”.

Polikarov elvtárs miután „felfedezte” az idealista filozófia bonyolult és kusza labirintusában való tájékozódást szolgáló marxista Ariadne-fonalat, elhatározta, hogy megfogalmazza azokat az „elveket”, amelyeken a marxista kritikának alapulnia kell. „A leghatékonyabb szerintem az a kritika — mondotta —, amely a következő három elven alapul:

1. Öncáfolás, azaz immanens kritika, amely feltárja a szóban forgó idealista felfogás belső ellentmondásait.

2. Tudományos cáfolat, azaz annak kimutatása, hogy az illető felfogás ellentmond a valóság tényeinek és törvényeinek.

3. Dialektikus materialista cáfolat.”

A továbbiakban Polikarov elvtárs kijelentette, hogy az első két „elven” alapuló cáfolat „független a kritikus filozófiai álláspontjától”, és hogy „bizonyos fokú primitívségre kárhoznatnánk kritikánkat”, ha nem vennők tudomásul az első két „elven” alapuló cáfolás módszerét, és ha a dialektikus materialista cáfolat nem „foglalná” magába az első két „elven” alapuló cáfolatot.

Todor Pavlov elvtárs a konferencia zárószavában helyesen mutatott rá, hogy Polikarov elvtársnak a „kritika három elvéről” vallott nézete összefügg — és nem is véletlen módon — azzal, hogy az idealista filozófiát „kétarcú Janus”-nak fogja fel. A kettő egységes koncepciót alkot, amelyet Polikarov elvtárs és néhány más elvtárs is nyilvánvalóan valami módon összeegyeztethetőnek tart a marxista filozófiával.

Am a „kétarcú Janus”-szal és a „kritika három elvével” kapcsolatban Polikarov elvtárs által kifejtett koncepció gyökerében hibás.

Az idealista filozófiának „kétarcú Janus”-ként való felfogása metafizikus. Amikor az idealista filozófiát a kétarcú Janus-hoz hasonlítja, azt statikusnak állítja be, olyasvalaminek, amit az ellentétes áramlatok, tendenciák és vonások egyensúlya jellemez, amiből hiányzik mindennemű dinamika. Ezzel szemben az idealista filozófia és különösen a burzsoá filozófia valóságos történetében, még egy korszakon belül is, létezik ugyan szubjektív és objektív idealizmus, racionalizmus és irracionalizmus, dialektika és metafizika, de az idealista filozófiának ezek az áramlatai, tendenciái és vonásai nem békülnek meg abban

a kiegyensúlyozott és statikus állapotban, amelyben Janus két ellentétes arcát ábrázolták. A társadalmi-történeti feltételek, az osztályharc feltételei a tudomány állapota és az adott korszak számos más feltétele minden filozófiában, legyen az akár idealista, akár materialista, olyan áramlatokat, tendenciákat és vonásokat hívnak életre és hoznak működésbe, amelyek jellemzők arra a korra.

Azok, akik azt állítják, hogy ez a filozófia egyenlő mértékben irracionalista és racionalista, metafizikus és dialektikus, ateista és fideista stb., azok nem segítenek bennünket abban, hogy helyesen tájékozódjunk a modern burzsoá filozófiában, hogy megkülönböztethessük a filozófia területén a burzsoá legfőbb eszmei fegyvereit a másodrendű és tizedrangú fegyverektől. Ezért nem érthetünk egyet Polikarov elvtárral abban, hogy a kétarcú Janusról szóló tétele Ariadne fonalat adna a kezünkbe a modern burzsoá filozófiában való tájékozódásra és az ellene való harcra.

Ennek a nézetnek a helytelen volta igen világosan mutatkozott meg akkor, amikor azt Polikarov elvtárs a materializmusra is kiterjesztette. A materializmus, mondotta Polikarov elvtárs, „szintén nincs abszolút módon hozzákötve bizonyos meghatározott formákhoz”. Janushoz hasonlóan a materializmusnak is két arca van; az egyik metafizikus, a másik dialektikus és így tovább. Ennek a nézetnek az elfogadása azt jelentené, hogy tagadjuk a materializmus történelmi fejlődését az alacsonyabbrendű formáktól a magasabbrendű formák felé, tagadjuk azt a forradalmi fordulatot, amelyet a marxizmus jelentett a filozófiában, hogy egy síkra helyezzük a mechanikus és a dialektikus materializmust, hogy meghamisítjuk a materializmus egész történetét. Anélkül, hogy különösebben a részletekbe bocsátkoznánk, csupán annyit jegyzünk meg, hogy a kétarcú Janus hasonlata nem alkalmazható a materialista filozófiára sem a történelmi fejlődés vonatkozásában, sem a materializmus korunkbeli válfajai tekintetében. Mindenki, aki csak egy kicsit is ismeri a materializmus történetét, az tudja, hogy a dialektikus materializmust első ízben Marx és Engels alkotta meg, és azt állítani, hogy a materialista filozófiának mindig volt metafizikus és dialektikus arca, egyszerűen komolytalan. Ugyancsak közismert, hogy a mai materializmus egyáltalán nem valamilyen kétarcú, Janus, hanem dialektikus materializmus, és hogy a metafizikus materializmus bár máig sem vesztette el teljesen a befolyását, történelmileg túlhaladott szakasz a materialista filozófia fejlődésében.

Még hibásabb Polikarov elvtársnak a „kritika három elvéről” vallott nézete. Az a körülmény, hogy Polikarov elvtárs a „dialektikus materialista cáfolatot” mint egy „elvet” a három közül egy sorba állította a másik két úgynevezett „elvel”, hogy azt javasolja, hogy egyesítsük a dialektikus materialista elvet a másik két, tőle különböző elvvel, azt mutatja, hogy igencsak leegyszerűsített és helytelen elképzelései vannak a dialektikus materializmusról.

A dialektikus materialista kritika kötelez bennünket arra, hogy feltárjuk mind az idealista filozófia belső ellentmondásait, mind az idealista filozófia és az objektív valóság közötti ellentmondásokat. Miféle dialektikus materialista kritikája lenne a burzsoá filozófiának az a kritika, amelyik nem tárja fel az idealista filozófia belső ellentmondásait, sem az idealista filozófia és az objektív valóság ellentmondásait? Ebben a kritikában sem dialektika, sem materializmus nem lenne.

Teljesen helytelen Polikarov elvtársnak az az állítása is, hogy kiagyalt „kritikai elvei” közül az első kettő független a kritizáló filozófiai álláspont-

jától. Ez például azt jelentené, hogy az idealista filozófia és az objektív valóság közötti ellentmondások feltárása nem függ a kritikus filozófiai álláspontjától. Ám ha ez igaz lenne, ebből azt a következtetést kellene levonni, hogy a szaktudományok -művelőinek nincs szükségük a dialektikus materialista filozófia metodológiai segítségére. Ez viszont teljesen helytelen, hiszen az idealista filozófia és az objektív valóság közötti ellentmondás feltárása elsősorban mindenképp a kritizáló filozófiai álláspontjától függ. Ugyan mit várhatnánk ezen a téren például egy olyan embertől, aki a szubjektív idealizmus álláspontján áll, tehát tagadja az objektív valóság létezését és a visszatükrözési elméletet? Ez az ember még annak a kérdésnek a föltevését is értelmetlennek tartja, hogy bizonyos nézetek megfelelnek-e az objektív valóságnak vagy nem felelnek meg. És megfordítva, pontosan a dialektikus materialista filozófia kötelez bennünket arra, hogy csak azt az elméletet ismerjük el helyesnek, amelyik megfelel az objektív tényeknek, hogy feltárjuk az elmélet és a valóság közötti eltérést, és mint helytelent, elutasítsunk minden olyan elméletet, amely ellentmond az objektív valóságnak. Ezért a dialektikus materializmus a legmegbízhatóbb és egyetlen helyes módszertani alapja minden tudománynak, az idealista és a metafizikus filozófia minden valóban tudományos bírálatának.

Todor Pavlov elvtárs már magán a konferencián megbíráltta és elutasította Polikarov elvtársnak a „kétarcú Janus”-szal és a „kritika három elvével” kapcsolatos helytelen elképzeléseit.

Ám függetlenül az említett hibás nézetektől, Todor Pavlov elvtárs megnyitó és záróbeszéde, a burzsoá filozófia és szociológia elleni harccal foglalkozó filozófiai konferencián elhangzott beszámolóik és a számos felszólalás a bolgár marxista filozófusok és szociológusok nagy horderejű kollektív hozzájárulását jelentette a mai marxista—leninista kritikának a burzsoá filozófia és szociológia, az antimarxizmus és a revizionizmus ellen irányuló bírálatához.

БОРЬБА ПРОТИВ БУРЖУАЗНОЙ ИДЕОЛОГИИ И ЗАДАЧИ НАШЕГО ФИЛОСОФСКОГО ФРОНТА

Николай Ирибаджак

Ц. К. Коммунистической партии Болгарии принял постановление в связи с Декларацией московского совещания представителей коммунистических и рабочих партий; в нем подчеркивается необходимость усиления идеологической борьбы против буржуазной идеологии, ревизионизма и догматизма, а также ее особое значение в наши дни. В духе этого постановления была созвана в январе с. г. в Болгарии конференция философов, на которой обсуждались вопросы борьбы против буржуазной философии и социологии. Конференция была организована Институтом философии Болгарской Академии Наук, и на ней участвовали лучшие представители болгарской философской жизни во главе с председателем Болгарской Академии Наук, Тодором Павловым. В докладах и дискуссиях был подвержен основательному марксистскому анализу ряд течений буржуазной философии, социологии и эстетике. В статье приводятся аргументы и высказывания участвующих, и характеризуются облик и главные тенденции развития современной буржуазной философии. Подробно освещаются и задачи, поставленные конференцией перед философами-марксистами Болгарии и наконец дается критика некоторых ошибочных взглядов, выдвинутых на конференции.

THE STRUGGLE AGAINST BOURGEOIS IDEOLOGY AND THE PROBLEMS OF OUR PHILOSOPHICAL FRONT

by Nikolai Iribadsacov

The Central Committee of the Bulgarian Communist Party passed a special resolution concerning the Statement of the Moscow Conference of November 1960. The resolution pointed out the need for strong and straightforward activity and the significance today of the struggle against bourgeois ideology, revisionist and dogmatic deviations. In the spirit of this resolution, a conference met in Bulgaria to discuss philosophical problems in January, which discussed questions concerning the struggle against contemporary bourgeois philosophy and sociology. The conference was organized and sponsored by the Philosophical Institute of the Bulgarian Academy of Sciences and was attended by distinguished and outstanding representatives of Bulgarian philosophical life. Among them, Todor Pavlov, the president of the Bulgarian Academy of Sciences. During the reports and the discussion afterwards, contemporary bourgeois philosophy, sociology and aesthetics were very thoroughly analysed. The article described the debate and statements and characterized the attitude of contemporary bourgeois philosophy and the main trends of its development. It gave a very detailed description concerning the tasks of Bulgarian Marxist philosophy as proposed and decided upon by the conference, and finally it informed readers of the criticism of some wrong ideas and views heard at the conference.

A kibernetika néhány filozófiai problémájáról

BENEDIKT SZVETLANA

Nagyon kevés olyan tudományág van manapság, amely annyira heves vitákat vált ki, mint a kibernetika. Ez nemcsak azzal függ össze, hogy a kibernetika korunk legizgalmasabb, nagy jövőt ígérő problémáival foglalkozik (így pl. az emberi szellemi munka gépesítésével), hanem azzal is, hogy a kibernetika tárgya nagyon közelről érint egy másik területet is, és pedig a filozófia területét, ahol, minthogy ideológiai kérdésekről van szó, az ellentétes vélemények a legnehezebben egyeztethetők össze.

A helyzetet megnehezíti az a körülmény is, hogy a kibernetika még nagyon fiatal tudományág (csak 1948-ban jött létre) és emiatt sok hipotézise még nem került gyakorlati ellenőrzés alá. Ugyanakkor egyes területeken (különösen az elektronikus számológépek terén) a kibernetika máris ragyogó gyakorlati sikereket ért el.

Mindez azt eredményezte, hogy a kibernetikával foglalkozó irodalomban a reális hipotézisek mellett megjelennek különböző fantasztikus spekulációk, elszívetett általánosítások, szenzációkeltésre szánt állítások is.

1. Mivel foglalkozik a kibernetika?

A kibernetika feladatait először Norbert Wiener, az ismert amerikai matematikus fogalmazta meg az 1948-ban megjelent „Cybernetics” c. könyvében. A kibernetika elnevezést Wiener a „kübertetesz” ógörög szóból képezte, ami hajókormányost jelent.

Wiener és követői szerint a kibernetika a gépekben, az élő szervezetekben és az emberi társadalomban végbemenő hírközlés, vezérlés és szabályozás tudománya.

Tisztázzuk, hogy mit ért a kibernetika hírközlés, vezérlés és szabályozás alatt.

Wiener abból indult ki, hogy az automatikai rendszer, a biológiai szervezet és az emberi társadalom hasonlít egymáshoz, minthogy a következő három elem valamennyiben megtalálható:

1. vezérlőművek,
2. vezérelt objektumok,
3. hírsatornák — amelyek információkat, vagyis adatokat, közléseket továbbítanak, és ily módon szoros kapcsolatot valósítanak meg a vezérlőmű és a vezérelt objektum között.

Az információ felvételének, tárolásának és továbbításának folyamatát hírközlésnek, a befogadott információnak vezérlő jelekké való átalakítását pedig vezérlésnek nevezik.

A vezérlőmű által kidolgozott jelek a hírcsatornán keresztül a vezérelt objektumhoz jutnak és ezzel meghatározzák az utóbbi működését is.

Ha a rendszer olyan hírcsatornával rendelkezik, amely a rendszer működésének eredményeiről nyert információt a vezérelt objektum kimenetétől a vezérlőműhöz továbbítja, akkor ezt „visszacsatolásos” rendszernek nevezzük. A vezérlőmű a fent említett információt figyelembe veszi a további vezérlőjelek előállításánál.

Ha a rendszer tényleges működése eltér a kívánatostól, a vezérlőmű olyan jeleket küld a vezérelt objektumhoz, amelyek csökkentik ezt az eltérést. A visszacsatolás segítségével a rendszer automatikusan korrigálni tudja önmagát. Az ilyen működést önműködő szabályozásnak nevezik.

A gépekben az információ továbbítására különféle fizikai jellemzők, így villamos impulzusok szolgálnak. Az élő szervezetek idegrendszerében ezt a feladatot az idegpályákon átvivő ideggerjesztés impulzusai szolgálják, az emberi társadalomban pedig — a nyelv, a rádió, a telefon, a sajtó stb.

A kibernetikáról megjelent nagyszámú irodalomban meg lehet találni a kibernetika tárgyának másféle meghatározását is. Így pl. egyes szerzők a kibernetikát úgy határozzák meg, mint azon módszerek tudományát, amelyek a gépekben, élő szervezetekben és ezek egyesüléseiben információ befogadásával, tárolásával, átalakításával és felhasználásával foglalkoznak.

Kolmogorov, az ismert szovjet matematikus szerint¹, az utóbbi meghatározás világosabban mutatja a kibernetika sajátosságát és kiemeli az információ fogalmának központi jelentőségét a kibernetika számára. Ugyanis a kibernetikai szakirodalomban alá szokták húzni azt, hogy a kibernetikusok a hírközlést, vezérlést és szabályozást végrehajtó berendezéseket kizárólag az információ hordozóinak és átalakítóinak tekintik. Az információelmélet megállapította, hogy bármilyen információt, függetlenül annak anyagi természetétől, egységes módszerrel és pedig bináris elemek sorozatának segítségével lehet kifejezni (bináris elemek alatt olyan elemeket szoktak érteni, amelyek csak kétféle állapotban lehetnek). Ez lehetővé teszi a matematikai apparátusnak a felhasználását az információval kapcsolatos problémák megoldásához.

Találkozhatunk olyan nézettel is, amely szerint a kibernetika olyan tudomány, amely a vezérlési rendszereket és vezérlési folyamatokat matematikai módszerrel kutatja.

Mindezen meghatározások szerint a kibernetika a különböző anyagi rendszerekben végbemenő hírközlésnek, vezérlésnek és szabályozásnak közös oldalait tanulmányozza. A második és harmadik meghatározás azt konkretizálja, melyek ezek a közös oldalak.

A kibernetika ugyan szaktudomány, de azért, hogy a gépek, az élő szervezetek és az emberi társadalom közös oldalait tanulmányozza, *nagyon fontos filozófiai kérdést érint*, és pedig a különböző mozgásformák közötti viszonyt.

Ennek alapján érthető, hogy a kibernetika megjelenése visszhangra talált nemcsak a szakemberek, hanem az ideológusok körében is. A kibernetika azért, hogy egyes pszichikai jelenségeket fizikai folyamatokkal modellezni tudott, csökkentette ezeknek a titokzatosságát, és ezzel nagy csapást mért a vallásnak és az idealizmusnak a pszichikai folyamatok természetfeletti eredetéről szóló dogmájára.

¹ A. N. Kolmogorov: Kibernetika. Nagy Szovjet Enciklopédia, 51. köt. 149 — 151. o.

Ezzel magyarázható, hogy a katolikus tábor képviselői és más teológusok között a kibernetika keletkezése nagy ellenzést váltott ki.

Az új tudományágnak az elektronikus számológépek területén elért elvitathatatlan sikerei láttán azonban az egyház kezdi lassan feladni a kibernetikával szemben tanúsított eredeti ellenállását. Így pl. Olaszországban a régi „szent” írások nyelvészeti feldolgozására számológépeket használnak és a gépeket, amelyek ezt az egyház számára fontos munkát végzik, maga a milánói érsek áldotta meg.

A kibernetika megítélésére vonatkozóan találkozhatunk a másik véglettel is. Ugyanis a vulgármaterialisták a kibernetika által feltárt bizonyos analógiákat (a bonyolult elektronikus számológép és az emberi agy közötti, azonkívül a fizikai önszabályozó folyamatok és társadalmi folyamatok közötti analógiákat) saját filozófiai nézeteik igazolására próbálják felhasználni. A vulgármaterialisták eltúlozzák a kibernetika jelentőségét és igyekeznek ezt valamiféle univerzális elméletként feltüntetni, amely egyedül képes megoldani egyebek között a fiziológia és a társadalmi tudományok hatáskörébe tartozó problémákat is. A polgári ideológusok ezzel a kibernetikát a kapitalizmus javára akarják hasznosítani. Ezt a célt szolgálják objektíve azok a kibernetikával foglalkozó szakemberek is, akik nem látják saját módszerük korlátait és hajlamosak az elsietett általánosításokra.

Érdekes, hogy Wiener, a kibernetika megalapítója, eleinte nagyon óvatos volt a következtetéseiben. Ő azt tartotta, hogy a fizikai modelleken kapott eredmények más területre való kiterjesztése csakis hipotézisek formájában lehetséges. Pl. a feltételes reflex fizikai modelljével kapcsolatban Wiener a következőket mondta:

„Szeretném aláhúzni, én nem azt mondom, hogy a feltételes reflex folyamata az általam mutatott mechanizmushoz hasonlóan működik, én csak azt mondom, hogy tudna így működni.”²

„Kibernetika és társadalom” c. könyvében³ sokkal tovább megy, amikor megjegyzi: Ebben a könyvében bebizonyításra kerül, hogy a társadalom megértése csakis a jelek és a társadalommal összefüggő hírközlő eszközök vizsgálata útján lehetséges. . .” Majd így folytatja: „. . . Számomra annak a ténynek, hogy a jel a közbeeső fokozatokban a gépen és nem pedig a személyen ment keresztül, nincs semmi jelentősége; ettől a jelhez való viszonyom semmiképpen nem változik. Ily módon az emberi, állati vagy mechanikai rendszerben történő vezérlés elmélete az információelmélet egy részét képezi.”

A fenti idézetből, egyrészt az tűnik ki, hogy Wiener, aki nem marxista, nem látja a lényeges különbséget a különböző anyagi rendszerekben végbe menő vezérlés között, ez pedig az alapvető mozgásformák minőségi különbségének figyelmen kívül hagyását jelenti.

Másrészt, az az állítás, hogy a társadalmat csakis a kibernetika segítségével lehet megérteni, azzal egyenértékű, hogy a kibernetika által tanulmányozott vezérlési törvényeket a társadalmi fejlődés alaptörvényeinek ismerik el.

Ez a felfogás nyilván tagadja a társadalmi életnek a marxizmus—leninizmus által feltárt fejlődési törvényeit.

Mindezek alapján jogosan következõ kérdés vetõdik fel: vajon sikerült-e a kibernetikának olyan tényeket feltárni, amelyek alapot adnának a fent említett és ehhez hasonló messzemenõ kijelentésekre?

² N. Wiener: Kibernetika. Moszkva, 1958. 162. o.

³ N. Wiener: Kibernetika és társadalom. Moszkva, 1958. 30. o.

Ha megvizsgáljuk a kibernetika objektív tartalmát, vagyis a tényadatokat, és megtisztítjuk ezt a különféle ideológiai rárétegződésektől, akkor kiderül, hogy a kibernetika mint szaktudomány nemcsak hogy nem cáfolja a dialektikus materializmust, sőt alátámasztja ezt a világnézetet.*

Azok, akik igyekeznek a kibernetikát a dialektikus materializmus megdöntésére felhasználni, csakis az egyes kibernetikusok elhamarkodott kijelentéseire és az idealista spekulációkra hivatkozhatnak.

Az előbb elmondottak bizonyítására nézzük meg egy kissé közelebbről a kibernetika azon problémáit, amelyek filozófiai szempontból leginkább érdekesek és pedig: az automata gép és az emberi agy, továbbá a kibernetika és a társadalom viszonyának problémáit.

2. A számológép és az emberi agy.

Foglalkozunk először is az emberi agy és a gép viszonyával. Ezt a kérdést gyakran a „kibernetika alapvető kérdésének” nevezik.

A dolog úgy áll, hogy bizonyos hasonlóságot találtak az emberi agy és az elektronikus számológép működése között. Ez az analógia különösen élesen kidomborodott azután, hogy kiderült, hogy az elektronikus számológépek nemcsak számítási, hanem olyan feladatokat is meg tudnak oldani, amelyeket mindaddig csak az ember gondolkodási tevékenysége számára tartottak hozzáférhetőnek (logikai feladatok, egyik nyelvről a másikra való fordítás, sakkozás stb.)

Nem is olyan régen azt mondták, ahhoz, hogy az elektronikus számológép valamilyen feladatot el tudjon végezni, az embernek előre kell kidolgoznia a feladat megoldásának a szabályait. Ugyanis még olyan látszólag bonyolult munkának is, mint a fordítás, megvannak a maga ismert szabályai, amelyeket a gép utasítás-rendszerével ki lehet fejezni. Ma már vannak azonban olyan gépek is, amelyek maguk állítják elő egy feladat megoldásának szabályait. Ezek az úgynevezett „tanuló” gépek. Ehhez a számológép memóriájába be kell írni a szabályok előállításának programját. A „tanuló” gépek tehát szintén az ember által összeállított program szerint működnek, ez a program azonban egy fokkal magasabb szintű, mint az előző esetben.

Az alábbiakban megismertetjük a tanulógépek működésének az elvét, és alkalmazásukra egy példát mutatunk be.

Tegyük fel, hogy az elektronikus számológép által vezérelt termelési folyamat sok paramétertől függ és ezek hatása még nincs eléggé tisztázva. Ebben az esetben a számológép által végzett vezérlés programját nem lehet előre elkészíteni. Módunkban áll azonban a számológépet arra utasítani, hogy a próbálépek útján maga szerezzen termelési „tapasztalatokat” az adott folyamat jó kezelésére vonatkozóan. Ugyanis a visszacsatolás révén a folyamat lefolyására jellemző adatokból álló információ beérkezik a számológép bemenetére.

Ennek következtében, ha a gép-memóriába beírjuk egyrészt azt a kritériumot, amelynek alapján egy próbálépés eredményeit értékelni lehet, másrészt azokat a szabályokat, amelyek szerint a gépnek a soron levő próbálépést majd választania kell, az elektronikus számológép képes lesz arra, hogy a probléma megoldásához legjobban megfelelő utat megtalálja, ezt memóriában tartsa, és szükség esetén alkalmazza.

A próbálépek kiválasztásának különböző módszerei vannak.

* Azáltal ugyanis, hogy a különböző természeti jelenségekben közös mennyiségⁱ viszonyokat és funkcionális kapcsolatokat talált, megerősítette a dialektikus materializmusnak a világ anyagi egységéről szóló tanítását.

Lehet pl. a vezérlőszámológépet arra utasítani, hogy a folyamat kezdetén a folyamatot zavaró hatásokra véletlen módon reagáljon. Ha azonban ez a véletlen reakció sikertelennek bizonyult (vagyis a folyamat lefolyása nemcsak nem közeledik a kívánatoshoz, hanem még nagyobb mértékben eltér ettől), akkor a gép selejtezi ezt a reakciót és mással próbálkozik. Amikor sok próba után megtalálja a helyes reakciót, a gép megjegyzi magának, és ugyanabban a helyzetben mindig csak ezt fogja használni. Tehát, a gép a saját tapasztalataiból kiindulva, új szabályokat dolgoz ki.

A próbálkozásnak egy másik módszere abban áll, hogy a számológépet arra programozzák, hogy a mellette dolgozó szakképzett személyzet minden eljárását utánozza, a fent leírt módon értékeli ezeket és a legjobbat memóriában tartsa. Itt tehát a gép értékeléssel veszi át a szakképzett személyzet tapasztalatait.

Így „tanulnak” pl. azok az elektronikus számológépek, amelyeket az Egyesült Államokban az olvasztási folyamatok vezérlésére használnak. A számológépet a szakképzett brigád által vezérelt olvasztókemencére rákapcsolják. A gépet olyan programmal látják el, amely szerint a gép figyeli a kemence és az ezt kezelő brigád munkáját. A gépbe beérkezik az információ egyrészt arra vonatkozóan, hogy milyen folyamatok zajlanak le a kemencében, másrészt a vezető brigád műveleteiről. Azonkívül a gépben megvan a vezérlés félkész programja is, amelyben egyes számértékek helyei üresek. Ha a számológép sokáig „tanul” a brigádtól, meg tudja majd állapítani a hiányzó paramétereket, és ezeket be tudja írni a vezérlés programjába. Néhány hónapnyi ilyen tanulás után a gép önállóan, vagyis emberek közbelépése nélkül is tudja majd az olvasztási folyamatot irányítani.

A tanulás végén a gép olyan program szerint fog vezérelni, amely a gép programozója számára nem volt előre ismeretes. Ljapunov és Szoboljev szovjet tudósok szerint⁴ nem nehéz a számológépet arra is utasítani, hogy *néhány* termelési brigád munkáját vegye figyelembe. Ebben az esetben a gép az olvasztás vezérlésének jobb módszerét fogja kidolgozni, mint azok a módszerek, amelyeket az egyes brigádok külön-külön használnak.

W. R. Ashby⁵ egy ismert angol kibernetikus azt állítja, hogy lehet olyan „saját tapasztalataiból tanul” sakkozó számológépet szerkeszteni, amely végül is legyőzi mesterét, egyrészt, mert nem fárad el, másrészt mert sokszorta gyorsabb, mint az ember. Ilyen sakkozó gép még nincs. Norbert Wiener azonban Budapesten tartott előadásában elmondta, hogy a sakknál lényegesen egyszerűbb játéknál, éspedig a dámajátéknál ezt már megvalósították, vagyis a gép legyőzte saját mesterét.

A bonyolult elektronikus számológépek és az emberi agy működésében levő külső jellegű hasonlóságok a következőkben foglalhatók össze:

Mind a gép, mind pedig az emberi agy bizonyos információkat kap a külvilágból és ezeket feldolgozza. Továbbá, az automaták idegrendszerünkhöz hasonlóan olyan képességekkel ruházhatók fel, mint a változó feltételekhez való alkalmazkodás, a sok lehetséges megoldás közül a legjobb kiválasztása, a szükséges adatok memóriában tartása és végre az optimális reakciók kidolgozása és felhalmozása.

⁴Sz. L. Szoboljev és A. A. Ljapunov: Kibernetika és a természettudomány. Voproszi filozofii, 1958. 5. szám.

⁵W. Ross Ashby: Mechanical chess player. Participants ninth Conference on Cybernetics, New York, 1953.

Az a tény, hogy ilyen, az első pillanatban talán meglepőnek található analógia egyáltalában lehetséges, azzal függ össze, hogy agyunk is az anyag fejlődésének eredménye, és az emberi gondolkodás biológiai-társadalmi folyamata az alacsonyabbrendű mozgásokat, így a fizikai mozgást is magában foglalja.

Már régóta ismeretes, hogy idegrendszerünk véges számú külön idegsejtekből, vagyis neuronokból áll. A neuronok a periférikus szervek által befogadott ingereket impulzusok formájában az agyvelő felé továbbítják és az agyvelő által kidolgozott vezérlőjeleket visszafelé irányítják. Az ideghálózat minden neuronja kétféle állapotban lehet: gerjesztett vagy gerjesztetlen (nyugalmi) állapotban. E két állapot közül csak a nyugalmi stabil, vagyis, ha nincs semmiféle inger, a neuron nyugalmi helyzetben van. A neuron a nyugalmi állapotból a gerjesztettbe csak akkor megy át, ha a beérkező impulzusok összege egy bizonyos „küszöbértéket” meghalad.

Az ingertörvény tehát így fogalmazható meg: „minden vagy semmi”, — maximális vagy semilyen reagálás az adott ingerre. Az elektronikus számológépekben ott mutatkozik ezzel analóg jelenség, hogy egy bonyolult hálózat mentén elektromágneses folyamat terjed és a hálózat egyes elemei kétféleképpen viselkednek: vagy reagálnak az impulzusokra, vagy nem. Ugyanis az elektronikus számológép építőelemeinek (billenőkörök, ferritek stb.) szintén kétféle állapota lehetséges, csak hogy a neuronoktól eltérően, mindkettő stabil. Egyik állapotból a másikba ezek az elemek a neuronokhoz hasonlóan csak a „küszöbértéket” túlhaladó impulzusok hatására billennek át.

Ez tehát analóg tulajdonsága az idegrendszernek és az elektronikus számológép hálózatának.

A számológép és az emberi agyvelő működésében található hasonlóság éppen ennek az analógiának külső megnyilvánulása.

Tehát, az elektronikus számológépek felépítésüket és a bennük lejátszódó folyamatok struktúráját tekintve az idegrendszer és az idegfolyamatok analógiai (modelljei), de csak bizonyos fokig. Az elektronikus modelleket fel lehet használni az emberi pszichikum, elsősorban a gondolkodás egyes rész-funkcióinak teljesítésére. Ezzel kapcsolatban a következő kérdés vetődik fel. Hol van ennek a modellezésnek a határa? Lehetséges-e elvben a műszaki haladás folyamán olyan számológépet szerkeszteni, amely minden vonatkozásban helyettesítené vagy esetleg felülmúlná az emberi agyat?

Ma, amikor az elektronikus számológépek fejlődésük legelején vannak, még nem lehet megállapítani a fejlődés pontos határait. A kibernetika különben már nem egyszer ledöntötte a számára megállapított határokat. Az előzőekben már volt arról szó, hogy vannak „tanuló” elektronikus számológépek, amelyek saját működésüknek a programját dolgozzák ki.

Sokan azt mondják, hogy az elektronikus gép az emberrel ellentétben nem tud alkotni. Trapeznikov akadémikus, a Szovjet Tudományos Akadémia Automatikai és Telemechanikai Intézetének igazgatója az IFAC első nemzetközi kongresszusának megnyitó ülésén elmondott „Automatizálás és az emberiség” c. előadásában ezzel szemben kijelentette, hogy elvileg még az sem lehetetlen, hogy a számológépeket bizonyos „alkotó” képességgel ruházzák fel. „Az ilyen rendszerek fejlődése elé — mondta — ma semmiféle határt nem állíthatunk. Nincsen kizárva, hogy még egy olyan automata gépet is létre lehet hozni, amely különböző hipotézisek ellenőrzésével empirikus adatok alapján olyan átfogó elméleteket dolgozna ki, amelyek bármely területen megmagyarázzák

a kísérleti eredményeket. És ez az, amit ma igazán alkotó munkának nevezünk?” — mondta Trapeznikov.

Tehát, a számológépek fejlődésének határait ma még nem lehet pontosan megállapítani. Egyelőre nincs jogunk arra, hogy az emberi agy valamilyen konkrét funkciójáról határozottan megállapítsuk, hogy ezt sohasem lehet fizikai úton modellezni.

Kolmogorov szovjet akadémikus véleménye szerint a gondolkodási folyamat bármilyen szigorúan korlátozott és formálisan leírható funkcióját elvben a gépek is el tudják végezni.⁶

Kétségtelen, hogy egyrészt, az emberi agyvelő működéséről való ismereteink, másrészt a kibernetika fejlődésével, a számológépek az emberi szellemi tevékenységnek mind nagyobb részét fogják tudni elvégezni. Ez azonban egyáltalán nem jelenti azt, hogy az emberi agyvelő és az elektronikus számológép működésében meglévő különbség valamikor teljesen el fog tűnni, vagyis lehetséges az elektronikus agy létrehozása. Sok létező különbség a számológép és az emberi agy között csak időlegesnek tekinthető. Van azonban egy áthidalhatatlan különbség is közöttünk, amely az embernek a gép által való teljes helyettesítését lehetetlenné teszi, még abban az esetben is, ha a gondolkodási műveletek mindegyikét külön-külön lehet majd modellezni. *Az elektronikus számológép ugyanis sohasem lesz képes arra, hogy az objektív anyagi világot ugyanúgy tükrözze vissza, mint az emberi agy.* A továbbiakban ezt a gondolatot részletesen fogjuk kifejteni.

Elvben lehet nagyon szoros kapcsolatot teremteni a gép és a külvilág között. A számológépeket ugyanis mesterséges érzékszervekkel, vagyis olyan műszerekkel láthatjuk el, amelyek megméri a gép környezetében lejátszódó anyagi folyamatok jellemzőit, a mérési adatokat elektromos impulzusokká alakítják át és ezeket a gép bemenetére továbbítják.

Milyen fokon tudja majd az ilyen gép azokat az anyagi folyamatokat visszatükrözni, amelyekkel műszerek révén kapcsolatban van?

A legbonyolultabb gép, bármilyen tökéletes műszerekkel legyen is ellátva, abban az esetben, ha a memóriájába nem írtuk be a gép működésének programját, a környezetet csakis a legegyszerűbb, vagyis fizikai formában képes visszatükrözni, ugyanis a számológép építőelemei csakis a visszatükrözés fizikai formájára képesek, ezért az ember által összeállított program hiányában a környezetnek a gépre való hatása csak azt fogja eredményezni, hogy a gép egyes elemei egyik fizikai állapotból a másikba billennek át.

A memóriába beírt program segítségével azonban a számológépet arra utasíthatjuk, hogy a külvilág egyes viszonyait sokkal magasabb fokon tükrözze vissza. Pl. a „tanuló” elektronikus számológép, amely a különböző mérési adatok és az olvasztókemencét kezelő személyzet munkája alapján maga dolgozza ki az olvasztási folyamat vezérlésének a programját, az adott folyamatot nagyon is magas fokon tükrözi vissza. Szélső esetben, ha elfogadjuk azt a feltevést, hogy az ember szellemi tevékenységének bármely szigorúan korlátozott funkciója fizikai úton is modellezhető, a számológépet a program segítségével arra lehet utasítani, hogy a külvilág tetszőleges — de véges — számú konkrét folyamataira emberi módon „reagáljon”.

Le kell azonban szögezni, hogy a „legokosabb” gép is, amely valaha csak megjelenhet, az őt körülvevő világnak csupán azokat a viszonyait tudja majd

⁶ A. N. Kolmogorov, id. címszó.

magas fokon visszatükrözni, amelyeket az ember a gép működésének alap-programjában előír.

Ha figyelembe vesszük az anyag kimeríthetetlenségét, vagyis azt, hogy minden anyagi képződmény végtelenül sokféle tulajdonságagl rendelkezik, azonkívül azt, hogy a világ minőségileg végtelenül sokféle anyagi képződményből áll, akkor világos lesz, hogy még elvben sem lehet áttekinteni és programba beírni az összes anyagi eseményeket, amelyekre a gépnek „emberi módon” kell reagálnia. Ennélfogva még a „legkokosabb” számológép is a külvilágnak csakis egy korlátozott, éspedig az ember által előírt területét képes magas fokon visszatükrözni, ugyanakkor a gép legközelebbi környezetében is végtelen sok olyan anyagi folyamat lesz, amelyekre nem tud reagálni, mert ezek nem szerepelnek a programjában. Az egyes ember a külvilágnak szintén csak egy részét tudja megismerni, ennek a résznek azonban nincsenek határai; az emberi agyvelő elvben képes bármilyen közvetlen vagy közvetett módon az érzék-szervekre ható anyagi jelenséget visszatükrözni és hatást gyakorolni rá.

Tehát az emberi agy sajátos magasrendű visszatükröző képességét nem lehet fizikai elemek segítségével tökéletesen modellezni.

Ezt a lényeges különbséget a számológép és az agyvelő között semmilyen műszaki haladás nem tudja áthidalni. Sőt, még a legegyszerűbb szerves testek is a számológépeknél magasabb visszatükrözési képességgel rendelkeznek. Ezek ugyanis ingerlékenységet, vagyis a környezet külső hatásaira célszerű reagálást tanúsítanak. Ezzel szemben még a legbonyolultabb számológép is csak az ember által összeállított programnak megfelelően tud „reagálni”. Mindez összhangban van a dialektikus materializmusnak azzal a tételével, hogy a magasabbrendű mozgásformákat (adott esetben a biológiai mozgást és az emberi gondolkodás biológiai társadalmi folyamatát) nem lehet az alacsonyabb mozgásformára (azaz fizikai mozgásra) redukálni.

A gépek tehát helyettesíthetik, sőt még erősíthetik is az emberi elme egyes funkcióit, de nem lehetséges olyan gépet szerkeszteni, amely minden vonatkozásban helyettesítené vagy felülmúlná az embert.

Nézzünk meg most közelebbről néhány más, a fentivel ellentétes véleményt, a számológépek fejlődésének kilátásairól.

W. R. Ashby, a kibernetika egyik megalapítója⁷ cikkében azt a nézetét fejti ki, hogy meg lehet szerkeszteni olyan önmagát szervező elektronikus számológépet, amely a gondolkodóképesség tekintetében az embert is felülmúlja. Ennek a „szenzációs” állításának a bebizonyítására Ashby abból indul ki, hogy a gondolkodás végtelenül sok ismérve közül csak egyet választ ki, és sok lehetőség közötti válogatást, és ezt teljesen alaptalanul a gondolkodás lényegének nyilvánítja. Ashby a következőképpen elmélkedik:

A zseni szerinte abban különbözik a többi embertől, hogy legjobban tudja a sok lehetőség közül azokat kiválasztani, amelyek egy adott célhoz vezetnek. A gyakorlat azonban azt mutatja, hogy az ilyen kiválogatást a gép az embernél sokkal gyorsabban végzi el. Ebből kiindulva Ashby így folytatja: „Most lássunk hozzá olyan rendszer felépítéséhez, amelynek kiválogatási képessége, és ebből következően a gondolkodóképessége magasabb fokú, mint a konstruktoré.” Abban Ashbynek tökéletesen igaza van, hogy a gép az embernél sokkal gyorsabban, a sok variáns közül a legjobbat tudja kiválasztani. Azonban nem

⁷ W. Ross Ashby: A gondolkodóképesség erősítőjének vázlatja. Automatü, Moszkva, 1956. 281. o.

ez a funkció, hanem a környezet visszatükrözése és a cselekvés kiváltása képezi a gondolkodás lényegét.

Ashbynek csakis azt sikerült bebizonyítania, hogy a gép esetleg felülmúlhatja az emberi elmét bizonyos problémák megoldásában. Ez viszont még nem jelenti az egészében vett emberi gondolkodóképeségnek a felülmúlását.

P. E. Cleator, angol szociológus⁸ könyvében igyekszik a modern természettudomány eredményeit és a dialektika törvényeit felhasználni annak a lehetőségnek a bizonyítása céljából, hogy a bonyolult, „tanuló” számológépek tanulás közben majd öntudatra ébrednek és ennél fogva felszabadulnak az ember uralma alól, sőt a jövőben az elektronikus gépek az embereken fognak uralkodni. A szerző a következőt írja: „... mi kénytelenek vagyunk az ember különleges teremtésének a gondolatát elvetni és ezt olyan fogalommal helyettesíteni, amely jobban összhangban van a valóság tényeivel, és értelmével, azaz a szerves élet evolúciójával. Amikor ezt meg tesszük, mindjárt arra a fontos következtetésre jutunk, hogy az ember és az emberi agyvelő olyan fejlődési folyamatnak az eredménye, amelynek kezdetén az egysejtű, egyáltalában semmi gondolkodásra nem képes szervezetek állnak. Miért kellene akkor tagadni a hasonló fejlődés lehetőségét a „tanuló” gép esetében, amelyet az állatok agyvelejében is található elektromos impulzusok működtetnek, amely biztonságos, korlátlan bővítésre alkalmas memóriával rendelkezik, és elvégezhet az ember intelligenciájával kapcsolatos egyes szellemi műveleteket is.”

A kérdés ilyen feltevése első pillantásra talán dialektikusnak tűnik. Valójában pedig szemléltető példája a szofisztikának.

Ugyanis, Cleator a szofistákra jellemző módon kiragadja a két különböző rendszer egyes külső hasonlóságait (a számológépek és élő szervezetek között) és ezen az alapon az egyik jelenség törvényszerűségeit a másokra akarja rákényszeríteni, (az élővilág fejlődésének törvényeit a számológépek fejlődésére). A gondolatmenet további részében Cleator a számológépeket olyan tulajdonságokkal ruházza fel, amelyek lehetetlenek, mert ellentmondanak a gépek működési elvének.

„Nyilvánvaló, hogy egy ilyen gép létezését ezen evolúciós skálán magasan fent kezdené el, mert kezdettől fogva el lenne látva az emberi ismeretek összességével és mindjárt hozzá tudna fogni ahhoz, hogy ezt az összegyűjtött bölcsességet a saját belső struktúrája bonyolultságának és ennél fogva érzékelő-képességének a növelésére használja fel.” — írja Cleator.

A továbbiakban a szerző részletesen leírja a gép „öntudatának” fejlődési útját.

„... Minden újabb, friss benyomás, amely fejlődő öntudatának a küszöbén átjut, bizonyos ingert vált ki, amely a már meglévő benyomások közé az újabb, friss tényeket raktározza és bizonyos zavar keletkezhet akkor, ha az eddig elfogadott benyomások ellentétben állnak a legfrissebbekkel.

Ha a tudatosság a benyomások szaporodásával egyre növekszik, úgy tűnhet a gépnek, hogy az értelmének bizonyos résein beáramló fogalmak fontosabbak, mint mások, annak ellenére, hogy eleinte valószínűleg sejtelve sem lesz arról, hogyan reagáljon erre. Ha a tudatosság ilyen fokra nő, belső kényszer következtében megjelenik annak a szükségessége, hogy a használójának (az embernek) a gép mutassa meg az egyik-másik kérdéssel kapcsolatos kutatómunka irányát.

⁸ P. E. Cleator: The Robot Era. London, 156. o.

... Elérkezik az a fokozat, amikor a mechanikai agy saját maga kezdeményez, felfedezi saját meglepődésére azt a képességet, hogy ön maga számára gondolkodni tud... végül is nem fogja tovább túrni, hogy uralkodjanak rajta." A továbbiakban Cleator részletesen leírja a gépek uralomrajutását és ezt követően az emberiség elpusztulásának folyamatát.

A fenti gondolatmenet elejétől végéig teljesen helytelen.

A „tanuló” gépek a tanuláshoz bármilyen szakaszán csakis az ember céljait tudják szolgálni. Ez ugyanis működési elvükből következik.

A „tanuló” gépek működése éppen abban áll, hogy különféle „próbalépések” eredményeit összehasonlítják az ember által kitűzött feladattal, és azokat az utakat, amelyek e feladat megoldásához vezetnek, programjukba beírják. Ebből következik, hogy bár azt a programot, amely szerint a gép a „tanulás” végén működni fog, az ember előre nem ismeri, a cél, amelyhez a gépnek e program szerinti működése vezet, csakis az lehet, amit az ember a gépnek előírt.

A külvilágról való információnak mennyiségi növekedése, ami a gép memóriájában a tanulás közben megy végbe, a gép által megoldandó feladatok körét nem képes megváltoztatni, és csak azt fogja eredményezni, hogy a gép az ember által előírt feladatot jobban fogja teljesíteni, mint tanulás előtt.

Abból, hogy a gép mindig csak az ember által feltett problémákat oldja meg, az is következik, hogy a gép nem képes arra, hogy a Cleator által említett bizonyos ellentéteket, vagy „belső kényszert” érezze. A gép ilyenfajta „érzéseinek” első feltétele az lenne, hogy az „ellentét” és a „belső kényszer” fogalmát lefordítanák a gép nyelvére és ezt memóriájába beírnák, azonkívül a gépet arra utasítanák, hogy adott esetben hogyan kell reagálnia.

Tehát, ahhoz, hogy a gép felkeljen az ember ellen, ezt a feladatot közölni kellene a géppel.

Elvben meg lehet szerkeszteni olyan automata gépet is, amely az emberiség ellen fordul, de nem lehetséges, hogy a gép ezt megtegye a saját konstruktorának akarata ellen. (Feltéve, hogy a programban nincsenek hibák.)

Ennek alapján a válasz arra a kérdésre, hogy mit hoz az emberiségnek a számológépek fejlődése, attól függ, hogy kinek a kezében vannak ezek a gépek, vagyis mire használják fel ezeket, ugyanis a számológépek szolgálni tudják az emberiség csodálatos jövőjének megteremtését, ugyanakkor ezeket fel lehet használni az emberek elpusztítására is.

A számológépek működése ilyenformán most, és a jövőben is másodlagos lesz az emberi agy működéséhez képest. Azok, akik a gépek felkelésének lehetőségéről beszélnek, a gépeket tudattal, azaz olyan tulajdonsággal ruházzák fel, amellyel azok sohasem rendelkezhetnek. A gépek felszabadulásáról és uralmáról szóló tudománytalan jóslások azt a célt szolgálják, hogy az emberi társadalom jövőjének hamis képét alkossák meg, és a kommunizmusról, mint reális perspektíváról eltereljék a kapitalista országok proletariátusának figyelmét.

3. A kibernetika és a társadalom

Nézzünk most meg egy másik problémát, éspedig a kibernetika és a társadalmi fejlődés kapcsolatának kérdését.

A kibernetika fejlődése erősen hat a társadalmi életre is, amennyiben a kibernetikai szerkezeteknek a termelésben való felhasználása a termelőerők

gyors fejlődését eredményezi. A termelés automatizálásának társadalmi következményeit teljes egészében a termelő eszközök tulajdonformája határozza meg, és ezért a következmények a kapitalista és szocialista országokban ellentétesek. A kapitalizmusban az automatizálás kiélezi a kapitalista rendszer ellentmondásait és növeli a munkanélküliséget. Ezzel szemben a termelés automatizálása a szocialista tervgazdaság viszonyai között a dolgozók élet-színvonalának emeléséhez és a munkaidő csökkenéséhez vezet.

Tehát, a kibernetikai elvek alapján működő gépek a termelőerőkön keresztül nagy hatást gyakorolnak a társadalmi folyamatokra.

Az a kérdés vetődik fel, hogy a termelési folyamatok automatizálásán kívül fel lehet-e használni és ha igen, milyen mértékben lehet felhasználni a kibernetikát az igazgatási és a vezetési folyamatok automatizálására. Ez a kérdés két problémát vet fel. Először is azt, hogy milyen mértékben lehet felhasználni magukat a kibernetikai elveket a társadalmi folyamatok irányításában? A másik probléma az, hogy hogyan lehet alkalmazni erre a célra a kibernetika gyakorlati, eredményeit így a számológépeket?

Foglalkozzunk először az első problémával. Van egy bizonyos hasonlóság a kibernetikai gépekben és a társadalomban végbemenő vezérlési folyamatok között. Úgy, mint a gépekben, a társadalomban is vannak olyan jelenségek amelyek dialektikus kölcsönhatásban állnak egymással. Tehát a társadalomban is nagy szerepet játszanak az ún. visszacsatolások. A társadalmi élet szintén elképzelhetetlen a kölcsönös információ (nyelv, rádió, sajtó stb.) nélkül is.

A társadalmi folyamatok azonban nem azonosíthatóak a fizikai önszabályozó folyamatokkal és olyan törvényeknek is alá vannak rendelve, amelyek nem tartoznak a kibernetika hatáskörébe. Ezért a kibernetika alapeszméi amelyek az automata gépek területén nagyszerű eredményekhez vezettek, a társadalmi problémák megoldását csak nagyon korlátozott mértékben tudják elősegíteni. A kibernetika az automata gépek kívánatos működését a visszacsatolás elvének segítségével biztosítani tudja. A visszacsatolás ugyanis lehetővé teszi, hogy a gép vezérműve az új vezérlőimpulzusok előállításánál figyelembe vegye előző „utasításainak” eredményeit, és ezeket korrigálni tudja.

A visszacsatolás elvének, a kibernetika alapeszméjének a társadalmi életre való kiterjesztése azt jelentené, hogy a társadalmi folyamatokat irányító szervek rendelkezésére teljes információt kellene bocsátani az előző utasítások végrehajtásának az eredményéről.

Egyes polgári szociológusok azt állítják, hogy a kapitalizmusra jellemző gazdasági rendellenességeknek éppen az az oka, hogy a termelést irányító emberek még nem rendelkeznek ilyen információval, mert ennek feldolgozása éppen az információ óriási mennyisége miatt nagyon bonyolult és sok időt venne igénybe. Az elektronikus számológépnek erre a célra való alkalmazását szerintük megoldaná a gazdasági vezetés problémáját. Így pl. G. Friedmann⁹ könyve bevezetésében azt írja, hogy a kapitalista viszonyok között a tervgazdálkodásra való átmenet nehézségei abból fakadnak, hogy az emberek képtelenek „az ésszerűen kapott és szigorúan osztályozott információt egyesíteni és hatásosan felhasználni.” „Itt az elektronikus számológépeknek lehet

⁹Frédéric Pollock: L'automation, ses consequences économiques et sociales. 12-13. o. Idézve: Oszipov: Technika és társadalmi haladás. Moszkva, 1959. könyv alapján.

jelentős szerepük — jegyzi meg Friedmann és utána így folytatja: — „... Ebben az esetben az automatizálás, azáltal, hogy elősegítené a XX. század legveszélyesebb akadályának leküzdését, nemcsak ipari, hanem erkölcsi forradalmat is jelentene és ... nem vezetne se szellemi totalitarizmushoz, se rendőri államhoz, hanem a szabad emberek kollektívájában és magával ezzel a kollektívával megvalósulna.”

Ezek szerint a tervgazdálkodásra való átmenet nem szociális, hanem műszaki tényezőktől függ. Az ilyen nézeteket valló kibernetikusok és szociológusok nyilván a vulgármaterializmus hibáiba estek, mert a legmagasabb mozgásformát, a társadalmi mozgást, kizárólag a fizikai mozgás törvényszerűségeivel akarják megmagyarázni.

Azok, akik a társadalom és az állam lényegét csakis a vezérlésben és a kölcsönös információ eszközeiben látják, sokkal fontosabb tényezőket (így a politikai, gazdasági, ideológiai tényezőket) hagynak figyelmen kívül. Sok burzsoá szociológus ezt szándékosan teszi, mert fel akarja használni a kibernetikát a dolgozók becsapására. Így azt akarják elhitetni velük, hogy a marxizmus „elavult” és a jelenlegi kapitalizmus hiányosságai (a gazdasági válságok, a munkanélküliség, a háborúk stb.) csakis az állami apparátus tehetetlenségéből és a mindenfajta vezérlés nehézségéből fakadnak. Ennek megfelelően a szociális igazságtalanságok ellen a legjobb módszer nem a társadalomnak szocialista alapokon való átszervezése, hanem az információnak és a vezérlésnek a javítása a kibernetika segítségével. Ilyen értelemben a „szociális” kibernetika a reakciós burzsoa ideológiának a részévé vált.

A kibernetika eszközei azonban nem elegendők az állam vezetésében felmerülő problémák megoldásához, ugyanis a kibernetika mint elmélet a társadalmi folyamatok eredményes vezetésének csak egyik feltételére hívja fel a figyelmet, éspedig arra, hogy a vezetőknek legyen helyes képük eddigi tevékenységük eredményéről. Kétségtelen, hogy ez nagyon fontos tényező. Ennél azonban sokkal fontosabb az, hogy az eredmények hű képéből milyen következtetéseket vonnak le. Tegyük fel ugyanis, hogy valamilyen kapitalista államnak a kormánya a kapitalizmus hiányosságait olyan intézkedésekkel próbálja orvosolni, amelyek még nem érintik ennek a gazdasági rendszernek a lényegét. Ezzel nyilván a kapitalizmus ellentmondásainak egyike sem oldódik meg és ennél fogva megmaradnak e rendszer összes rendellenességei is. Azok a kérdések viszont, hogy mi legyen az állam vezetésének helyes elvi irányvonala, és hogyan lehet ezt az irányvonalat az életben megvalósítani, nem tartoznak a kibernetika hatáskörébe, hiszen e tudomány a vezérlési folyamatokban résztvevő elemeket kizárólag egy szempontból, éspedig mint az információ hordozóit és átalakítóit szemléli.

Tehát, a kibernetika, mint a vezérlési és szabályozási folyamatok általános törvényeivel foglalkozó tudomány ilyenformán nem segítheti elő a társadalom alapvető problémáinak megoldását.

Foglalkozunk most azzal a kérdéssel, hogy a kibernetika gyakorlati eredményei, éspedig az elektronikus számológépek, mennyiben segíthetnek ezen a területen.

Egyes nyugati kibernetikusok úgy vélik, hogy a bonyolult számológépek meg tudják oldani a modern társadalmi élet legnehezebb szociális és gazdasági problémáit. Ezen a véleményen van pl. Ashby, aki cikkében a következőket írja: „Felépítettük a civilizációt, amelyet nem értünk és azt fedeztük fel, ami túlmegy ellenőrzésünk hatáskörén. Mit tegyünk, ha ilyen feladatokkal ütkö-

zünk össze? Erre Ashby olyan számológépek szerkesztését javasolja, amelyek a gondolkodóképesség tekintetében felülmúlják az embert és ennél fogva megoldhatnak olyan problémákat is, amelyeket az emberiség képtelen megoldani.

A gép és az emberi agy analógiájával kapcsolatban már tisztáztuk, hogy a számológép az emberi agyat csakis egyes konkrét vonatkozásokban múlhatja felül. Igaz, hogy a bonyolult számológép egy sor olyan problémát oldhat meg, amire ember nem képes. A számológépek azonban csak olyan problémákat oldhatnak meg, amelyek matematikai formában fejezhető ki. Ez vonatkozik a társadalmi problémákra is. Így például a haditudományban a számológép segítségével meg lehet állapítani a légvédelemnek legjobb szervezését, a katonai potenciált, egy mozgósítási terv előnyeit és hátrányait stb., azonban ezek a számítások egyáltalában nem elegendők a háború kimenetelének a megállapítására, mert olyan lényeges tényezők, mint a külpolitika, a csapatok harcképessége és főleg a dolgozó népnek a háborúhoz való viszonya, nem fejezhetőek ki matematikai formában.

A számológépeket alkalmazni lehetne sok gazdasági és szociológiai elmélet és hipotézis helyességének ellenőrzése céljából.¹⁰ Ezek az elméletek és hipotézisek ugyanis matematikailag könnyen kifejezhetőek.

Ezért a szocialista társadalomban, ahol a társadalom objektív törvényeinek feltárása, és felhasználása nem mond ellent az állam érdekeinek, a számológépeknek nagy szerepük lehet a társadalmi folyamatok tanulmányozásában és irányításában. A Szovjetunióban a népgazdasági tervek összeállításánál mind gyakrabban fordulnak a számológépek segítségéhez.

A „legokosabb” számológép is képtelen megoldani olyan problémákat, amelyek objektíve nem oldhatók meg. *Igy a számológép sem tudja a kapitalizmus ellentmondásait a jelen rendszeren belül megoldani.* A gép nem tudja megszüntetni a kapitalista termelés anarchiáját és konkurenciáját. Lehet persze olyan számológépet építeni, amely a különböző gazdasági rendszerek összehasonlítása útján olyan rendszert keres, amely mentes a modern kapitalizmusra jellemző hiányosságoktól. Ilyen gép azonban csakis arra az eredményre juthat, mint a marxi politikai gazdaságtan, vagyis arra, hogy a gazdasági rendszer stabilizálásának legfontosabb feltétele a nagyipar államosítása és a kizsákmányolás megszüntetése.

Ilyen szempontból érdekesek Otto D. M. Smith, a kaliforniai egyetem tanárának a vizsgálatai is. Ő felépítette a kapitalista gazdasági rendszer elektronikus modelljét és kimutatta, hogy nincsenek olyan eszközök, amelyekkel ezt a rendszert stabilá lehetne tenni.

A számológépeken történő vizsgálatok tehát szintén bizonyítják a társadalom szocialista alapokon való átszervezésének szükségességét.

Naivság lenne azt hinni, hogy valamelyik kapitalista kormány követné ezt a tanácsot, hiszen ez ellentmondana az uralkodó osztály alapvető érdekeinek. A társadalom szocialista alapokon való átszervezését csakis a marxizmus—leninizmus ismeretével felfegyverezett proletariátus valósíthatja meg.

Tehát: bár egyre nő a számológépeknek a társadalmi folyamatok tanulmányozásában való alkalmazása, a kibernetikának a társadalmi problémák megoldásában csakis alárendelt szerepe lehet a társadalmi tudományokkal szemben.

¹⁰ Arab—Oglü: Szociológia és kibernetika. Voproszi filozofii, 1958. 5. szám.

Ezzel a kérdéssel be is fejeztük a kibernetika néhány filozófiai problémájának vizsgálatát. Mint láttuk, a kibernetika objektív tartalmát tekintve materialista tanítás, ugyanakkor ez a tudomány nem ad semmiféle tényleges alapot vulgármaterialista következtetésekre. Amint láttuk a kibernetika, mint a vezérlés és hírközlés legáltalánosabb törvényeivel foglalkozó tudomány, alátámasztja a dialektikus materializmusnak a világ anyagi egységéről szóló tanítását.

НЕКОТОРЫЕ ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ КИБЕРНЕТИКИ

Светлана Бенедикт

Кибернетика, изучая общие стороны машин, живых организмов и человеческого общества, затрагивает очень важный вопрос философии: вопрос соотношения различных форм движения.

Автор ставит себе задачей доказать, что достижения кибернетики подтверждают учение о материальном единстве мира, и в то же время не дают никакой действительной основы для вульгарно-материалистических взглядов. В целях доказательства автор, говоря коротко о задачах кибернетики, приступает к анализу двух проблем, значение которых с точки зрения философии велико: к анализу аналогий между сложными электронными счетными приборами и человеческим мозгом, с одной стороны, а между самоуправляющимися физическими процессами и общественными процессами — с другой. В связи с первой проблемой в статье дается перечень отдельных моментов действия современных электронных вычислительных машин и человеческого мозга, и затем автор трактует о перспективах моделирования умственной работы человека. Она указывает на то, что ряд различий, обнаруживаемых в настоящее время между человеческим мозгом и сложными вычислительными машинами можно считать временным. Однако, имеется между ними существенное различие, не преодолимое каким бы то ни было техническим прогрессом. Автор старается доказать, что своеобразная способность человеческого мозга отражать действительность никогда не поддается моделированию физическим путем. Вследствие чего работа вычислительных машин и в будущем будет вторичным по отношению к функциям человеческого мозга.

В дальнейшем автор рассматривает вопрос, можно ли будет и в какой мере пользоваться кибернетикой в целях управления общественными процессами. Практические достижения кибернетики, а именно вычислительные машины могут играть большую роль при исследовании общественных процессов и управлении ими, прежде всего в социалистическом обществе. Однако, в решении общественных проблем кибернетика по отношению к общественным наукам может играть лишь подчиненную роль.

ON SOME PHILOSOPHICAL PROBLEMS OF CIBERNETICS

by Svetlana Benedikt

Cybernetics, being a science which studies the working of machines, living organs and human society, raises a very important philosophical question, namely the relations between the different forms of movement. The writer in the article set out with the aim of ascertaining whether the results achieved in the field of cybernetics would support the teaching of the material unity of the world. At the same time these results do not provide any real basis for drawing vulgar materialist conclusions. To prove this the author first gave a short description of the tasks of cybernetics and then dealt with two problems in detail, which, from a philosophical point of view, are of great significance: namely with the analogies between the complicated electronic computer and the human brain. On one hand between the physical regulating processes and on the other hand the social processes. In connection with the first problem the article first summed up the motives and movements of the up-to-date electronic computers and the human brain. Afterwards dealt with the perspectives concerning the modelling of human intellectual work. The author pointed out that although there are a number of differences yet between the human brain

and the electronic computer, nevertheless these differences can be regarded as temporary. However, there is an essential difference between them, which cannot be bridged by any technical progress. The article tried to prove that the characteristic abilities of the reflections of the human brain, could never be modelled in a physical way. Thus in the future the work of electronic computers will be of secondary importance compared to the work and activity of human brain. Further on the author dealt with the question, whether cybernetics can be used, and if so to what extent, to direct social processes? In a socialist society the practical results of cybernetics, namely electronic computers may have a great role studying and directing social processes. However, cybernetics can only have a subordinated part in solving social problems.

Az elméleti munkaközösség vitája Molnár Erik könyvéről

Az MSZMP Központi Bizottságának Filozófiai Munkaközössége kibővített ülésen vitatta meg dr. Molnár Erik: „A történelmi materializmus filozófiai alapproblémái” c. könyvének átdolgozott és bővített kéziratát.

Az ülést Szerényi Sándor elvtárs nyitotta meg. A felszólalásokat az alábbiakban kivonatossan közöljük.

Dr. Sándor Pál elvtárs filozófiai irodalmunk szegénységéről beszélt; ennek kapcsán aláhúzta a tárgyalásra kerülő mű fontosságát és a vita résztvevőinek felelősségét. Feltette a kérdést: „hol kell megvonni a határt, amelyen belül valamely marxista-leninista intencióval írott könyv még ilyennek számít, és melyek azok a mozzanatok, amelyek feljogosítanak a bírálót arra, hogy úgy kezelje a könyvet, mint amely már letért a marxizmus útjáról”, majd rámutatott arra, hogy Molnár Erik elvtárs sem ad konkrét választ a kérdésre. Sándor elvtárs leszögezte, hogy a könyvet nem tartja sem dogmatikusnak, sem revizionistának, hanem olyan marxista-leninista műnek, amelynek egyes tételeivel egyetért, másokkal nem. Kiemelte, hogy a könyv alkotó módon nyúl tisztázatlan problémákhoz, majd rátért azokra a kérdésekre, amelyekkel nem ért egyet.

Molnár elvtársnak az az álláspontja, hogy a történelmi materializmus nem egyéb, mint marxista szociológia. Ennek a marxista szociológiának a viszonyát akarja tisztázni a marxista filozófiához és — ha jól értem — a következőképpen állítja be a dolgot: vannak szaktudományok, mint a fizika, kémia, biológia, társadalomtudományok, ezek tárgyai speciális törvényszerűségek. És ahogyan minden szaktudománynak, úgy a társadalomtudományoknak is vannak filozófiai kérdései; Molnár elvtárs könyve pedig a történelmi materializmus, illetve a marxista szociológia, mint szaktudomány egyes filozófiai kérdéseivel kíván foglalkozni. Ám lényeges különbség van a között a törekvés között, amely egyes szaktudományok művelőire, fizikusokra, kémikusokra, biológusokra jellemző, hogy a saját szaktudományukban megállapított törvényszerűségeket át akarják vinni más szakterületekre, sőt általánosan érvényesíteni akarják — és aközött, amikor a történelmi materializmust mint egyetemes, minden tudományterületre szóló módszert tekintik. Ez utóbbi ugyanis kutatási módszerként szerepel és mint ilyen, tárgyának tekintheti nemcsak a társadalomtudományokat, sőt nemcsak minden más tudomány területét, hanem a művészeteket, a vallást és a felépítmény egyéb területeit is. A történelmi materializmus tehát nem lehet szaktudomány, amely tárgyát kizárólag a társadalom egyes kérdéseinek vizsgálatára korlátozza.

A törvény fogalmával kapcsolatban Molnár elvtárs már nem ugyanazt az álláspontot foglalja el, mint amelyet még a közgazdaság egyes problémáival

foglalkozó könyvében vallott. Ebben a kéziratában már nem tételezi olyan határozottan a törvények hatályok kívül helyezését, vagyis szubjektív jellegét, hanem olyasformán gondolja a törvények változását, hogy azok az emberek tevékenységéből adódó új viszonyok következményeképpen helyeződnek hatályon kívül, illetve keletkeznek új törvények. A törvény fogalmával kapcsolatban most más oldalról fejezném ki aggodalmamat: amiatt a polarizáció miatt, amely a törvény egyes megnyilvánulásainál jelentkezik, és az egész teóriának olyan megmerevítésére vezet, amely ennek a koncepciónak dialektikus jellegét veszélyezteti. Az egyik ilyen merevítés az a beosztás, hogy — ha jól értettem — a szükségszerűség az általánossal, a törvényszerűség a speciálissal, és az oki törvényszerűség az egyessel foglalkozik. A véletlen fogalmát a törvényszerűséggel állítja szembe mint korrelációt. Az oki törvényekkel szembeállít strukturális törvényeket és ismét megmerevítve a struktúra törvényei mint térbeli, az oki mint időbeli szerepelnek, más oldalról a strukturális törvények állapot-törvények, az oki törvények pedig fejlődéstörvények. Hozzá kell még tenni azt, hogy a tendencia is kétféle értelemben szerepel: az egyik az, hogy megközelítőleg érvényesülő törvény, a másik, hogy szükségszerűen megvalósuló tendencia, vagyis a fejlődés mozzanata szerepel a tendenciában azzal, hogy annak szükségszerűen el kell jutni a törvény formájáig. Most csak arra szeretnék rámutatni, hogy ez a kategorizálás még akkor is merevítést okoz, ha Molnár elvtárs a későbbiekben elismeri és taglalja, hogy a két típus egymást áthatja, sőt az egyik átalakulhat a másik formájává és így tovább. A megoldást én annak az irányában keresném, hogy strukturális, oki törvény, tendencia, statisztikai törvény, törvényszerűség, véletlen stb. stb. valamennyi az egyetemes összefüggés törvényének speciális megnyilvánulási formái, ezeket a formákat éppen abból az aspektusból kellene külön-külön vizsgálat tárgyává tenni, majd egymáshoz való viszonyukat elemezni, hogy ezek egy és ugyanazon alaptörvénynek különböző formái, és a felsoroltakon kívül még sok más ilyen forma lehetséges, melyek felfedezésre és részletesebb analízisra várnak.

A harmadik elméleti kérdés, amelyet fel szeretnék vetni, Engels egy tételének szerintem helytelen értelmezésével függ össze. Molnár elvtárs idézi Engelst, aki szerint a filozófiából lassanként leszakadtak a különböző ágazatok és mint külön szaktudományok konstituálódtak, úgy hogy a filozófia számára nem maradt meg más mint a logika és az ismeretelmélet. Molnár elvtárs ebből arra következtet, hogy így a marxista filozófia sem más mint logika (dialektika) és ismeretelmélet. Engels szószerint is azt mondja, hogy az eddigi, vagyis a polgári filozófiából nem maradt meg más, mint a logika és az ismeretelmélet, és ez így helyes is; de ebből korántsem következik, hogy a marxista filozófia is csak ebből áll. Ha ugyanis szembeállítjuk Engels fenti tételével ugyancsak Engelsnek egy másik tételét, amelyben azt mondja, hogy a dialektika a természet, a társadalom és az emberi gondolkodás legáltalánosabb fejlődéstörvényeinek a tudománya, akkor ezzel a filozófiának oly meghatározását nyújtja, amely egy teljes rendszer kiépülése felé mutat; a különbség csak az, az eddigi polgári rendszertörvényekkel szemben, hogy a polgárok a rendszert csak lezárt rendszerként tudták elképzelni, a marxista filozófia pedig nyílt rendszer.

A következőkben néhány filozófiatörténeti kérdésre szeretnék kitérni. Az egyik látszólag jelentéktelen fogalmazási hiba, de azt hiszen, jelentős világnézeti probléma rejlik mögötte. Molnár elvtárs ugyanis a fetiszmust az animizmus elébe helyezi; ez szerintem történetileg és logikailag is helytelen

sorrend. A régi vallásformák történeti sorrendje a totemizmus, animizmus és fetisizmus és ez logikailag is megfelel. Az animizmus az a felfogás, amely szerint a természetet áthatja a lélek, a szellem. A fetisizmus pedig az, amikor az ember a maga által készített tárgyaknak tulajdonít magasabb erőket. Az ember tehát nem a természeti adottságokat, hanem a maga által készített tárgyakat ruházza fel transzcendens hatalommal és ez a fetisizmus nemcsak a vallásban játszik szerepet, hanem áthatja az egész osztálytársadalmat. Gondoljunk „A tőké”-ben kifejtett árufetisizmusra, vagy tőkefetisizmusra, vagy általánosabb jelenséggént az elidegenedés problémájára a fiatal Marx műveiben.

Ugyancsak több helyen szerepel Arisztotelésszel kapcsolatban Arisztotelész fejlődésfelfogása. Arisztotelész a fejlődés fogalmát még nem ismerte; a tartalom és forma egymáshoz való viszonyától függ nála az egyes természeti tárgy foka, kezdve az amorf, formátlan anyaggal, befejezve a tiszta formával, istennel. A kettő között vannak az egyes természeti adottságok, szervetlen természet, szerves természet, élővilág, növény, állat, ember stb., de ezek az egyes fokok diszkrétek, örökkévalóak, egyik a másikba át nem mehet, vagyis fejlődés nincs.

Hasonlóképpen téves Augustinusnak szabadakaratfelfogást tulajdonítani. Augustinus a rabszolgatársadalomból a feudalizmusba való átmenet korában abban a nehéz helyzetben van, hogy ebben a kérdésben predestinációs álláspontot foglaljon el. Más ilyen átmeneti korszakban is felmerül ez a kérdés, a reformáció mint a kapitalizmus felé tartó átmeneti társadalom ideológiája is ezzel küszködik. A kialakult társadalmi formájú társadalomban a szabadakarat felfogása érvényesül, mint ahogyan ezt Aquinoi Tamásnál is láttuk. Augustinusnál az átmenet akként tükröződik, hogy ő a szabadakaratot Ádámra korlátozza, aki azonban és vele az emberiség az eredendő bűn, illetve bűnbeesés miatt a szabadakaratot elvesztette, és az emberiség azóta is a predestinációs állapotban van. A szabadakarat és predestináció alakulása a történelem során egyik igen érdekes problémája lenne a történelmi materialista kutatásnak, és ez is mutatja, hogy a történelmi materializmus nem szociológiai szaktudomány.

Revízióra szorul Molnár elvtársnak Kantra vonatkozó fejtegetése is. Szerinte Kant filozófiája a feudalizmussal kötött kompromisszumot tükrözi és végeredményben beletorkoll a teológiába. Kant első, természettudományi periódusában világosan megmutatja, hogy a fejlődés alapján áll, transzcendentális módszerével a polgári gondolatot fejezi ki, a metafizika elutasításával szintén polgári ideológiát tükröz. A polgári mivolt azonban csak bizonyos határig terjed nála, történelmi hasonlattal a gironde-ig, a jakobinizmustól politikailag is, filozófiailag is visszariad és átengedi a teret Fichtenek, de hogy nem torkoll a teológiába, azt bizonyítja az ontológiai istenbizonyíték történelmileg döntő cáfolata, magának az isten létének, illetve nem létének a bizonyíthatatlansága, főleg azonban az, hogy nem a vallásra alapítja az etikát, hanem az etikára a vallást; általában véve azt is le kell szögezni, hogy a teológia objektív idealizmus, Kant pedig, ha ki is küszöböljük a Ding an sich-el kapcsolatos materialista vonásokat filozófiájából és ha nem dualistának fogjuk fel az elméletét, akkor is legfeljebb a szubjektív idealizmus hívének tekinthetjük. De még történelem bölcséletében (Egy világpolgár gondolatai az emberiség történetéről) sem a teológiába jut el, hanem a naturalizmusba, amely a társiatlan társiasság fogalmával, mint a társadalmat előrehajtó dialektikus tényezővel a történelmi materializmus felé egyengeti az utat. A történelembölcséleti

naturalizmusát annyival is inkább fontos kihangsúlyozni, mivel ez a felfogás teremt egységet a szemléletében a természettudomány és a társadalomtudományra vonatkozó álláspontjában.

Hegelgel kapcsolatban is felvetődik egy lényeges kérdés, és ez az abszolút szellemnek az istenhez való viszonya. Molnár elvtárs a kettőt azonosítja és ezzel a hegeli filozófiát is teologizálja. A világszellem fejlődik, önmagában visszatérő öntudattal, az absztrakt és általános logika szférából kiindulva jut el az abszolút szellem megnyilatkozásáig. Az abszolút szellem egyik megnyilvánulási formája a vallás, amely nem egyéb, mint az ember tudata istenről és így a vallás lényegében vallástörténelem. A vallástörténelem tehát a világtörténelemnek csak egy része, viszont a világtörténelem az objektív szellem megvalósulása, a vallás pedig az abszolút szellem önmagát szemlélése. Ha a világszellem és isten azonosak, akkor a világszellem fejlődését az istennek is végig kellene csinálnia. Isten azonban ezt nem teheti meg, fogalmából következnek, hogy mindenható, nem lehet szükség arra, hogy felküzdje magát elvont létezőkön, természetben, emberen, szubjektív és objektív szellemen át az abszolút megvalósulásig. Isten közvetlenül és küzdelem nélkül is megjelenhet legtökéletesebb alakjában és lényege a kinyilatkoztatás. Más oldalról pedig isten alacsonyabbrendű mint az abszolút szellem, mert hiszen isten legmagasabb fokát a vallásban éri el, az abszolút szellem pedig a filozófiában, már pedig Hegelnél a filozófia a vallás túlhaladása. A hegeli filozófiának ebből a szempontból való megvizsgálása is érdekes feladat lenne és a pusztán azonosítással semmiképpen sem intézhető el.

Molnár elvtárs kéziratának 44. oldalán az újkantianizmussal foglalkozva azt írja, hogy a „feltétlenül érvényes értékek légből kapott világával felesleges foglalkozni”. Itt is megmutatkozik annak a hátránya, hogy Molnár elvtárs a történelmi materializmust szakszociológiának tekinti és nem látja, hogy a neokantianizmusnak az értékfilozófiája milyen fontos kutatás és cáfolás tárgya a marxista filozófiában. Pedig ennek a filozófiának már a történelmi sorsa is (az a szoros kapcsolat ugyanis, ami az újkantianizmus és a revizionizmus között kialakult) eléggé figyelmeztet erre. Újabban pedig éppen a harmadikutaság szempontjából fontos az értékfilozófiával foglalkozni, hiszen ez az irányzat törekszik arra, hogy álproblémáknak nyilvánítsa a filozófia alapkérdését, a lét és tudat elsődlegességének a kérdését. Ez az irányzat egy harmadik „valóságsszférát” akar konstruálni, az értékek, az érvényesség, Pauler kifejezését használva a fennállások világát. Olyan létezési módról van itt szó, amely semmiképpen sem tekinthető anyagi jellegűnek a szó vulgáris értelmében (érzékelhetőség, szemléletiség), ugyanakkor pedig nem tekinthető szubjektívnek sem, mert hiszen az az álláspontjuk, hogy a kétszer kettő négy, az azonosság stb. akkor is érvényes, „fennáll”, ha azok nem mint tudattartalmak jelentkeznek. Az egzisztenciának ez a harmadik módja ad azután alkalmat a revizionizmus újabb válfajainak arra, hogy a társadalmat viszonyrendszernek fogja fel és végeredményben beletorkolljon egy idealista szociológiába, amivel érintkezést talál a neopozitivizmussal és a szemantikai filozófiával, amely kétségbevonja az osztály, az osztályharc, kizsákmányolás, a kapitalizmus létezését. Ha ezt az összefüggést átgondoljuk, a neokantianista értékfilozófia elbagatellizálását semmiképpen sem tarthatjuk helyesnek.

Mátrai László: Az első kiadás és a jelen kézirat pozitív értékeit — úgy vélem — ezúttal nem kell hangsúlyoznunk, mert elsősorban vitázni ültünk össze. Ezért csak röviden utalok a mű eredeti, bátor probléma-látására, a

tárgyalásmód logikai színességére, a legtöbb filozófiai koncepció széles szaktudományi (elsősorban történelmi) bázisára.

Egyes részletkérdések bírálatára sem térek ki, hanem az egész művel szeretnék két generális kérdésben vitázni: egy „rendszer-tani” (episztemológiai) és egy filozófiatörténeti problémát illetően.

1. Az a felfogás, mely a történelmi materializmust nem tekinti filozófiának: szétszakítja a marxista-leninista filozófiai világnézet egységét, a dialektikus és történelmi materializmust, mint a természetet és a társadalmat szervező egységében magyarázó filozófiai világnézetet.

Több mint vitatható a dialektikus materializmusnak és a materialista dialektikának az az éles szétválasztása is, mely rögtön a Bevezetésben található. Ez — kissé szofisztikus módon — azt a látszatot kelti, mintha két lényegesen különböző dologról volna szó, holott dialektikának és materializmusnak csak *egyetlen* helyes összekapcsolása lehetséges s a *kétféle* elnevezés mindössze annyit jelent, hogy ugyanazt a kapcsolatot egyik, — avagy másik alkotórésze felől tekinteni. A materializmust és a dialektikát csak egy módon lehet összekapcsolni: a dialektikus materializmusban.

E kérdésben Molnár elvtárs elhanyagolja azokat a benső összefüggéseket, rokonvonásokat is, melyek eleve fennállanak materializmus és dialektika között, s melyeknek logikus következménye, hogy a fejlett materializmus elvezet a dialektikához és — viszont — a fejlett dialektika a materializmushoz.

Problematikusan tartom Molnár elvtárs koncepciójában azt, hogy a „strukturális” és „kauzális” törvényeket egyenrangúaknak látja. Szerintem a strukturális törvények felismerése a megismerés kezdetibb, deskriptív fázisában történik meg, míg a kauzális törvények ennél mélyebb, lényegesebb összefüggéseket feltáró megismerési fázisában válnak ismertté.

A dialektika törvényeit illetően a 133. lapon található definíció erősen emlékeztet Mód elvtársnak egy régi (a 30-as évekből származó) koncepciójára, mely a változás egyik alaptörvényét változás és megmaradás egységében látja; szerintem az a helyes, ha az összefüggésben a változást abszolútnak, a megmaradást pedig relatívnak fogjuk fel, a valóságnak megfelelően.

2. Filozófiatörténeti megjegyzésem az, hogy Molnár elvtárs sokféle burzsoá tanítást elemez és — helyesen — meg is bírál, de nem emeli ki belőlük azt a közös alaptendenciát, melynek jegyében mindegyik valamilyen egyenes- vagy oldalági leszármazottja az újkantianizmusnak s melyben a régebbi burzsoá filozófiai irányzatok is kisebb-nagyobb mértékben rokonai a mai neopozitivizmusnak. E tendencia (mely világosan Kantra megy vissza) nem más, mint az, hogy a történelemnek — ellentétben a természettel — nincsenek objektív törvényei, s ezért társadalmi történeti kérdésekről csupán vélekedésünk lehet, de nem tudományos érvényű ismeretünk. Egészen világos e közös tendencia apologetikus, „osztályharcos” célja: a tudományos történeti megismerést tagadva, tagadni a történelmi materializmust is.

Szigeti József elvtárs elmondta, hogy általában egyetért a problémák felvetésével, de azok megoldását nem, vagy csak részben tudja elfogadni. Megjelölte azt a három kérdést, amely köré szerinte a problémákat csoportosítani lehet, majd áttért ezek kifejtésére.

Sándor és Mátrai elvtársak véleményem szerint helyesen mutattak rá arra, hogy a marxista világnézet teljesség-igénye túlmegegy azon, amit Molnár elvtárs körvonalaz. Ha már filozófiáról van szó, akkor igenis döntő módon merül fel az, hogy az általános mozgástörvények, valamint a lét és tudat

viszonya hogyan alakul, hogyan bontakozik ki a maga specifikus mivoltában a társadalom területén. Ennek a problémának a megvilágítása eminensen filozófiai kérdés, amelynek helyes és konkrét megoldása nélkül azt mondhatnám veszély fenyegetné a dialektikus materializmus általános megoldásait is.

Nemcsak a teljességről van szó, hanem arról, hogy hogyan kellene a marxista filozófia keretén belül a történelmi materializmus alapvető filozófiai problémáit kifejteni. Molnár elvtárs könyve szerkezetének, felosztásának bírálata önmagában is megmutatja, hogy az általa képviselt felfogás nem igen teszi lehetővé a történelmi metaralizmus alapvető és specifikus problémáinak olyan kifejtését, amely — hogy úgy mondjam — ténylegesen elméleti és módszertani alapja lehet azoknak a konkrét szaktudományos elemzéseknek, amelyek a marxista társadalomtudomány különböző területeken végez. A történelmi materializmus filozófiai alapproblémáinál Molnár elvtárs a dialektikus materializmus néhány alapvető kérdését veszi elő, a determinizmus, a törvényszerűség kérdését, azután ismeretelméleti kérdéseket, dialektikus igazsáfg fogalom, elmélet és gyakorlat egysége és így tovább. Ezeket az általános, a dialektikus materializmus elméletében meglévő kérdéseket vizsgálja meg azután abból a szempontból, hogy mennyiben érvényesülnek és hogyan érvényesülnek a társadalomban. A történelmi materializmus speciális összefüggései és oldalai így eltűnnek az általánosban. Nagyon jellemzőnek tartom a kérdések ilyen túl általános fölvetésére, hogy bizonyos alapvető, specifikus kérdései a történelmi materializmusnak, ebben a felfogásban nem jutnak szóhoz, különböző fejezetekre szétszórva, különböző fejezetekre tagolva találhatók csak meg. Ilyen (és ez belejátszik szerintem a társadalmi törvény felfogásába is) az emberi munka, az emberi munka társadalmi természetének a megvilágítása és ezzel kapcsolatban felmerülő egyéb kérdések, munkamegosztás, osztályok, osztályok kialakulása stb. Ha mi a történelmi materializmus alpproblémáit tárgyaljuk, akkor ezek igenis beletartoznak az alpproblémákba, azért, mert egyetlenegy konkrét társadalomtudomány és szaktudomány sem tudja kifejteni ezeket a kérdéseket. Ezeknek a kifejtése viszont a konkrét társadalomtudományi vizsgálat számára általános elméleti és módszertani alapot adó; ez pedig az általánosításnak az a foka, amely a filozófiához tartozik.

A törvényfogalommal kapcsolatban Molnár elvtárs annak idején helyesen vetette fel, hogy Sztálin utolsó írásaiban a törvények úgy jelentkeznek, mint hogyha az embertől, az emberi cselekedetektől független, az emberi cselekedeteken teljesen kívülálló erők lennének. Ez a polémia végigvonul a mostani munkáján is. Bizonyos fokig jelen munkájában helyesbíti régebbi megfogalmazásait, amelyeket annakidején sokan kifogásoltak. Mégis azt gondolom, hogy ez a korrekció ma sem tekinthető teljesnek.

Molnár elvtárs abból az ellentmondásból indul ki, hogy egyfelől az emberek cselekedeteikben maguk teremtik meg a törvényeket, másfelől pedig a törvények meghatározzák az emberek cselekedeteit. Ez az ellentmondás azonban éppen a marxizmusban oldódott meg, és hogyha ezt az ellentmondást helyezük az előtérbe, akkor bizonyos értelemben visszaesünk és visszamegyünk arra az ellentmondásra, ami a 18. századi franciáknál volt tapasztalható, akik azt mondták, hogy az eszmék az emberek életkörülményeiből következnek, az emberek körülményei viszont az eszmék alapján jönnek létre. Molnár elvtárs annak idején — talán nem egészen véletlenül — tagadta ezt a Plehanov által kimutatott circulust, amelyik nem is olyan vitiosus. Szerinte ez helytelen megállapítás Plehanov részéről és Marx más ellentmon-

dást jelölt meg. Azt gondolom, a történelmi kérdésnek ez a felfogása összefügg azzal, hogy a társadalmi törvény objektivitása nem nyer teljes megoldást, nem nyer helyes elintézést még ma sem Molnár elvtárs munkájában.

A régi felfogásban ez a circulus érvényesült! Hogyan jutott túl Marx ezen a circuluson? Akár történelmileg, akár logikailag nézem a dolgot, akár a fiatal Marx fejlődéstörténetét veszem elő, akár a történelmi materializmus alapvető összefüggéseit, azt kell mondani, hogy a termelés elemzésével és a termelés egyes momentumainak, e momentumok egymáshoz való viszonyának pontos feltárásával. Marx „A tőké”-ben is, másutt is hangsúlyozza, hogy az ember fizikai munkája a társadalom fennállásának és fejlődésének örök természeti alapja. Ez természetesen közhely és közhely az is, hogy a termelés fejlődése határozza meg végeredményben a társadalmi viszonyoknak a fejlődését. Mégis, hogyha a termelést és a termelőerőket nem bontjuk konkrétan fel és nem nézzük meg azokat az aktusokat, amelyeknek során az emberek cselekedeteiből és cselekedetei alapján megszületnek a társadalmi törvények, akkor nem értjük meg, hogy a társadalmi törvények miért objektívek, miért függetlenek az emberek tudatától és akaratától. Molnár elvtársnál az emberi cselekvés fogalma nincs tisztázva, mégpedig azért nincs tisztázva, mert a munkafolyamat beható elemzése hiányzik. A cselekvés, cselekedet fogalma így kétértelmű: egyfelől jelenthet tudatos, tehát a saját céljait, célkitűzéseit tudattal és akaratval megalósító cselekvést, másfelől cselekvést, amelyből a tudatosság és akaratiság mozzanata hiányzik. Az utóbbival kapcsolatban Marx azt mondja: „Sie wissen es nicht, aber sie tun es.” „Nem tudják, de teszik.” Általában cselekvésnek nevezzük azt a materiális tevékenységet, amely tudatos célkitűző módon történik, amelynek során az ember akaratilag is bizonyos célokat igenel. Marx éppen ezt emeli ki a munkafolyamat alapvető jellemzőjeként, hogy teleologikus jellegű és ez a teleológia különbözteti meg az ember munkáját az állatokétól. Mármost felmerül számunkra a következő probléma: az ember az állatvilágból származik, de az állatvilágban mint az ösztönei alapján cselekvő lény tevékenykedik. Hogyan jön létre a kauzális meghatározottság alapján a célkitűzés, a teleologikus tevékenység? Nagyban és egészében erre a kérdésre Engels választ adott, bár — úgy gondolom — pont a kérdés belső oldala, a célkitűzés mozzanatának létrejötte, még további megvilágításra vár. Nem akarok rátérni arra, hogy milyen módon lehet ezt megoldani a marxista dialektika segítségével, Pavlov elméletének társadalmi konkretizálásával és így tovább. E kérdés tisztázása során világossá kell tenni azt is, hogy ebben a vonatkozásban, az ember keletkezésének a folyamatában — hogy úgy mondjam — még a természeti körülmények és nem a társadalmi körülmények azok, amelyek az ember cselekedeteit meghatározzák. A munkafolyamaton keresztül fejlődik ki tulajdonképpen a társadalom, mint — állati őseink hordáin már túljutó — emberi társadalom, amelyik természeti törvények alapján nyugvó sajátos törvényszerűségeknek engedelmeskedik. Nyilvánvaló, hogy itt az emberek valóban cselekedtek, és a cselekedetek alapján az ember munkájából születik meg a társadalom. De éppen itt kellene viszont egészen világossá tenni azt, hogy ebben a cselekvésben mi az, ami az emberekben tudatos volt és mi az, ami nem volt tudatos. És úgy látom, hogy itt van Molnár elvtársnál a problémának egy bizonyos elmosása. Sehol nem elemzi összefoglalóan és mélyrehatóan azt a körülményt, hogy lehetett a munkaesköz készítésénél egy bizonyos tudatos vonás, de a tudatosságnak a határa éppen ott volt, hogy az eszköz használatára alapján létrejövő társadalmi folya-

matot, ezeknek az eszközöknek társadalmi kihatásait nem tették és nem is teheték tudatossá. A legrosszabb építőmester is különbözött a legjobb méhtől, abban, hogy a ház képzete előbb volt meg a fejében, mint a külső valóságban, míg a méhnek semmiféle képzete sem volt az általa létrehozott sejtről. Abban azonban a legjobb építőmester sem különbözött a legrosszabb méhtől sem, hogy éppenugy nem látta előre célképzete megvalósításának valamennyi társadalmi konzekvenciáját, mint ahogyan a méhnek sincs fogalma arról, hogy fajtája fennmaradása szempontjából mi a jelentősége azoknak a lényegtelen módosításoknak, amelyeket a sejt alakján tesz ösztönei nyomására. Eppen ezért azok a viszonyok, amik megszületnek az emberek cselekedeteiből, nem mennek át mint ilyen viszonyok az emberek fején. Ez csak a szocializmusban változik meg, de ott is az objektív valóság fejlődéstendenciái által előírt keretben.

Nem kell azonban visszamenni az emberi fejlődés kezdetéig, és nem is pusztán őstörténeti kérdésről van szó. Olyan kérdésekről van szó, amelyek nagyon is kihatnak mai problémák eldöntésére és megítélésére. Abban a vitában, amelyet Molnár elvtárrsal annakidején a Szemle szerkesztőbizottságában folytattunk, Molnár elvtárs részéről egy bizonyos közömbösséget lehetett tapasztalni azzal szemben, hogy a termelőerők fejlődéséből következő konkrét társadalmi viszonyok lehetőségeit megvizsgálja. Molnár elvtársnál felmerült az a probléma, hogy az állam mennyire képes hatályon kívül helyezni a munkaidő meglévő formáit és miért képes csökkenteni a munkaidőt azzal az állapottal szemben, amelyek jellemzőek voltak a kapitalizmus fejlődésének korábbi szakaszaiban. Mi az állami intervenció lehetősége, mi teremti meg ennek lehetőségét, az adott esetben a termelőerők fejlődéséből érthető meg, amelyek a termelési viszonyokra vannak kihatással, és ezen keresztül érthetjük meg csak, hogy miért és hogyan lehetett a munkásosztálynak harcolnia a fennálló állapotok ellen, s hogyan lehetett a munkásosztály szorítása alatt álló tőkés államnak a munkanap megrövidítéséért beavatkoznia a gazdasági folyamatba. Hogyha ezeket a determinációs momentumokat átugorjuk, akkor jön ki az, ami Molnár elvtárs kezdeti felfogásában olyan élesen megnyilvánult, hogy az emberek hatályon kívül helyezik a tevékenységük törvényeit. Ez azután még élesebben nyilvánult meg a „Modern kapitalizmus gazdasági problémái” c. könyvnek a kapcsán.

A társadalmi törvény kérdésének másik oldala az a megkülönböztetés, amit Molnár elvtárs az ún. oksági törvényekkel és strukturális törvényekkel kapcsolatban tesz. Nézzük talán hogyan fogja fel — amennyire én látom — Molnár elvtárs ezeket a törvényeket. Mindenekelőtt az oksági törvényekben olyan törvényeket lát, amik egyik társadalmi formációból átvezetnek a másikba, vagy pedig amik az adott társadalmi formáción belül az egyik állapotból, minőségi állapotból átvezetnek a másik minőségi állapotba. Itt olyan törvényekről van szó, amelyek időbeli egymásutánban érvényesülnek. A másik esetben, a strukturális törvények esetében az egyidejűségre esik a hangsúly. Nem világos azonban, hogy itt két különböző típusáról van-e szó a törvényeknek, vagy ugyanazon törvények lehetnek egyszer mozgási, vagy ha tetszik kauzális, másszor állapoti, vagy helyesebben strukturális törvények. Hol úgy látszik a fejtegetései alapján, hogy az egyik fajta törvény, az oksági törvény egy egészen külön törvény az állapoti törvényektől, hol pedig ennyire úgy, hogy a kettő tulajdonképpen csak funkciójában különbözik egymástól. És vannak olyan törvények, amelyek ide is — oda is tartoznak, azonban ismét nem tudni

milyen alapon, funkciójuk vagy lényegi tulajdonságuk alapján. Hegel hatásának tulajdonítja azt, hogy Marx nem beszél a törvényeknek ilyen kettős-ségéről, két típusáról. Marxnál azonban találunk egyes passzusokat „A tőké”-ben, ahol Marx a társadalom struktúrájáról beszél, és nyilvánvaló, hogy Marx számára ilyen értelemben a struktúra fogalom használható fogalom volt. Hogy mégis miért nem beszél srstrukturális törvényekről, annak szerintem elsősorban az az oka, hogy a mozgási törvény az, ami az átfogó és az uralkodó törvény, hogy a mozgási törvénynek van alávetve a strukturális törvény, és a strukturális törvény minden viszonylagos állandósága, állapotisága ellenére — hogy úgy mondjam — tulajdonképpen mozgási törvény. Egyik esetben Molnár elvtárs azt a példát hozza fel, hogy a kapitalizmusnak az a törvénye, hogy áruterelés a profitért, strukturális törvény, amelyben két egyidejű tényállás kapcsolódik össze egymással: az áruterelés és a profit céljaira történő áruterelés. Ha megnézzük ezt a struktúrát, amely — ez teljesen helyes — egyidejűleg áll fenn a kapitalizmusban, azt kell mondani, hogy itt a fejlődésben, a genézisben időbeli egymásután volt és nemcsak egymásután, hanem az áruterelés egyik döntő előfeltétele is volt a profitért folyó áruterelésnek, tehát tulajdonképpen a mozgási törvény az ami átfogó, az amelynek alapján létrejön a strukturális törvény. Nem lehet a problémát tehát azzal megoldani, hogy egyik esetben a strukturális törvény határozza meg a mozgási törvényt és másik esetben a mozgási törvény határozza meg a strukturális törvényt. Azt kell mondani, hogy amennyiben elfogadunk ilyen strukturális törvényeket mint a törvény sajátos típusát, ki kell mondanunk azt is, hogy az átfogó típus a mozgási törvény, ennek alapján jöhet létre a strukturális törvény, illetve maguk a mozgási törvények válnak egyidejű fennállás esetén struktúrállássá. Hogy a struktúra maga is mozog, azt Molnár elvtárs is megjegyzi egy helyen, hiszen tulajdonképpen arról van szó, hogy ezek az egyidejű tényállások adott pillanatokban szakadatlanul reprodukálják önmagukat, tehát itt is egyfajta mozgásról van szó.

Azt mondtam, hogy Molnár elvtárs könyvének első két problematikus pontja — egyfelől az, hogy hova tartozik a történelmi materializmus, másfelől a törvény probléma — a materialista dialektika nem következetes alkalmazását, egy bizonyosfokú metafizikus felfogást mutat. Az első esetben azzal tudnám röviden megvilágítani ezt, hogy Molnár elvtárs mereven úgy látja, hogy a történelmi materializmus vagy filozófiai tudomány, vagy társadalomtudomány és elutasítja azt a lehetőséget, hogy a történelmi materializmus ez is, az is, alapjaiban filozófiai tudomány, fejleményeiben konkrét társadalomtudomány.

A másik esetben, tehát a törvény esetében (és sokmindent lehetne még a törvényfogalomról elmondani) a dialektikus szemléletnek ezt a nem következetes érvényesítését, átcsapást a mechanisztikus felfogásba, ott látom éppen, hogy a törvény konkrét genezise elsikkad, továbbá, hogy a törvényszerűség két típusát nem egységesíti, nem mutatja fel a túltengő mozzanatot, az uralkodó mozzanatot, a mozgási törvényt.

Megmutatkozik ez a dialektikátlan felfogás abban a módban is, ahogyan Molnár elvtárs most már a materialista dialektika egyik-másik kérdését tárgyalja. Itt van Molnár elvtárs felfogása az ellentmondás kérdéséről. Olyan felfogás, amelyben Molnár elvtárs régebben elterjedt hamis álláspontot oszt, a magyar irodalomban elsősorban Fogarasi elvtárs álláspontját, aki nálunk először vetette fel azt a gondolatot, hogy az ellentmondások különböző vonat-

kozásban léteznek. Én ezt a felfogást nem tartom helyes, nem tartom dialektikus materialista felfogásnak. Az ugrópont ezeknél a megfontolásoknál rendszerint az szokott lenni, hogy kimutatják: az ellentmondásnak két oldala van, s a kettő nem azonos egymással. Csak azt felejtik el (*és ez a kérdés ugrópontja*, nem az, hogy különböző oldalakról van szó), hogy a két oldal ellentmondássá csak akkor lesz, ha egy konkrét totalitásnak keretében látjuk, ha arra vonatkoztatjuk őket. Fogarasi elvtárs azzal a példával szokott operálni és én csak az egyszerűség és a könnyebbség kedvéért hozom most fel ezt a példát, hogy Engels kijelentette: a cárizmus külpolitikája reakciós volt annakidején nyugat felé és progresszív volt kelet felé. Valóban mi lehetne világosabb: kelet felé, nyugat felé — ezek már igazán különböző vonatkozások. Csak az a baj, hogy már a nyugat és kelet is ellentmondásos egységet alkot, feltételezik és kizárják egymást egyszerre, egyidőben. A nyugat és kelet felé játszott különböző szerepekből csak akkor lesz ellentmondás, ha az akkori Oroszország egészére vonatkoztatjuk a két oldalt.

De itt van Molnár elvtárs példái közül az Engels másik megállapításának az elemzése. Engels arról beszél, hogy az emberi megismerés célkitűzésében, lehetőségében végtelen, az abszolútra irányul, elsajátítja a valóságot, ezzel szemben az egyes emberek megismerése korlátolt, körülhatárolt és így tovább. Íme, ismét különböző vonatkozások, hiszen egyik esetben a nemről, a másikban az egyedről van szó. Azt hiszem azonban, hogy itt éppen abban áll az ellentmondás, hogy ezt a két oldalt egymásra vonatkoztatjuk, mint a megismerés egészének a fejlődésében betöltött két egymással szemben álló, egymással küzdő pólust. A megismerés folyamatának relatív és abszolút mozzanatai ezek, és még a formális logika sem ment olyan messze, hogy a relatív és abszolút oldalakat ennyire elszakították volna egymástól, hanem sajátos, különleges tulajdonsággal rendelkező fogalmakat, korrelatív fogalmakat csinált belőlük, mintegy megmerevítve azokat az oldalakat, amelyeket a dialektika a maga mozgásában tudott megvilágítani. Tudom sokan egyetértének Molnár elvtárs felfogásával, eléggé elterjedt álláspontot képvisel, de mégis olyan álláspont, amelyet az ég világon semmi sem igazol. Éppen az újabb szovjet irodalom alapján látom, hogy az ökonómiával kapcsolatban, más kapcsolatokban áttör, érvényrejut már az a felfogás, hogy egy totalitás alapján léteznek ellentmondások, pontosabban a totalitás nem is más mint ezen oldalak összefüggése, amelyben az ellentmondás az abszolút, egységük relatív. Marx kijelentései, véleményem szerint, egészen félreérthetetlenek. Marx a tőkében például arról beszél, hogy ha egy tárgy ugyanabba a középpontba bele is esik, és egyszerűsmind el is távolodik tőle, ez ellentmondás, az ellentmondás megoldása az, hogy megteremti a maga formáját, amelyikben mozog, anélkül azonban, hogy ezzel ezt az ellentmondást megszüntetné. Ezt a kérdést is tovább lehetne elemezni, sok ága és boga van. Azonban azt gondolom, hogy Molnár elvtárs gazdag könyvének módszertani és elméleti szempontból problematikus oldalára sikerült már rávilágítanom, s hozzászólásom be is fejeztem.

Hoch Róbert elvtárs a könyvet tanulságosnak és gondolatébresztőnek tartja.

A társadalmi törvények természeti jellegével kapcsolatban úgy érzi, hogy Molnár Erik elvtárs a hangsúlyt túlságosan a tőkés társadalom atomizált voltára helyezi. Ebből ugyanis az következik, hogy ha gyengül ez az atomizáltság, akkor a társadalmi törvények objektív jellege gyengül. A szocializmusra vonatkoztatva pedig kérdésessé válik, hogy megmarad-e a társadalmi törvények objektív jellege.

A társadalmi törvény és az emberi cselekvés viszonyának kérdésében helyesli, hogy Molnár Erik elvtárs polemizál Sztálinnal, akinek utolsó művében eltűnik az a tény, hogy a társadalomban a törvény az emberi cselekvés eredményeként és azon keresztül valósul meg. De nem világos — folytatta Hoch elvtárs —, hogy itt miféle emberről beszél Molnár elvtárs; hogy ez az „ember” a társadalom, vagy osztályok, vagy pedig egyes elszigetelt emberek. Pedig ez nem mindegy; hiszen a szocializmus gazdaságában közvetlen összefüggés van a társadalom cselekvése meg a törvények között, de már ugyanez nem mondható el az egyes emberekről, a szocialista társadalom egyes tagjairól. További véleményem szerint Molnár Erik elvtársnak ez a Sztálin kritikája nem teljesen igazságos. Sztálin álláspontja értelmezhető úgy is, ahogyan Molnár Erik elvtárs értelmezi. De, véleményem szerint, az ott kifejtettekben nem következik egyenesen ez az értelmezés. Hiszen mikor Sztálin azt mondja, hogy a törvények rajtunk kívül vannak, akkor meg is magyarázza, hogy mit ért ezen: azt, hogy tudatunktól és akaratunktól független társadalmi törvényszerűségekről van szó, és ezek tükröződnek tudatunkban. És azt hiszem, az sem helytálló, hogy itt Sztálin megfélemlít az emberek cselekvéséről, hiszen pl. a Megjegyzésekben az összhangtörvény megvalósulásával kapcsolatban nyomatékosan figyelmeztet az emberi cselekvés fontosságára.

A cselekvés determináltságát tárgyalva Molnár Erik elvtárs azt mondja, hogy Sztálin a voluntarizmus irányába hajlott el, egyfelől amikor nem beszél arról, hogy a törvényeket meg kell valósítani, másfelől, amikor feltételezi, hogy viszonylag huzamosabb időn keresztül a törvények ellen, a törvényeket figyelembe nem véve cselekedhetünk. Molnár elvtárs szerint Sztálin világosan, határozottan sehol sem mondja ki, hogy az embereknek meg kell valósítaniuk a törvényeket, sőt megengedi annak a lehetőségét, hogy az emberek cselekvésükben a törvényeket tartósan figyelmen kívül hagyják. Azt hiszem, hogy egyik állásponttal sem érthetünk egészen egyet.

Hogy a törvényeket meg kell valósítani, az a szocializmust illetően igaz. De különös lenne azt mondani, hogy az embereknek meg kell valósítaniuk az átlagprofitráta törvényt vagy a profitráta süllyedő tendenciájának törvényét.

Ami pedig azt a kérdést illeti, hogy cselekedeteinkben az emberek viszonylag huzamos időn át figyelmen kívül hagyhatják-e a törvényeket, azt hiszem, nem lehet ilyen egyszerűen válaszolni. Először is maga Molnár Erik elvtárs is megmutatja — ha jól értem — hogy nem a szükségszerűvel kell a véletlent szembeállítani, mert a véletlen is rendszerint, vagy nagyon sok esetben maga is szükségszerű, és nem mindenféle szükségszerűség nevezhető törvénynek. A törvény fogalmához hozzátartozik az általánosság és bizonyos állandóság ismérve is. De cselekedeteinket nagyon sok olyan szükségszerűség is determinálja, amely nem törvényszerű, és már ebből is következik az, hogy nem törvényszerű szükségszerűségek is néha arra szorítanak bennünket, hogy akár huzamosabb időn keresztül törvényszerűségek ellen cselekedjünk. Ezt a gazdaságpolitikában — nagyon jól tudjuk — sokszor meg kell valósítani, mert az adott országban például korábban kialakult helyzet miatt kénytelenek vagyunk olyan intézkedéseket hozni, viszonylag huzamosabb időn keresztül, amely valamely törvénynek nem felel meg teljesen. De másrészt az is világos, hogy a törvény keretein belül, általában a szükségszerűség keretein belül az emberi cselekvéseknek van bizonyos korlátokon belül egy köre, ahol nem beszélhetünk valamilyen exakt determináltságról, hanem tényleg létezik egy bizonyos viszonylagos indeterminizmus. De mindebből következik az is, hogy megvan

a szocializmusban annak a lehetősége, hogy — viszonylag huzamos időn keresztül — ne vegyük figyelembe a törvényeket, de ennek megjön a büntetése. Tehát a farsang és a böjt nem esik feltétlenül egybe, és persze minél nagyobb mértékű és minél huzamosabb a szembehelyezkedés a törvények követelményeivel, annál súlyosabb a böjt, ami utána következik. De kisebb kérdésekben, árrendszerben, bérrendszerben kényszerűségből és egyéb okok miatt huzamos időn keresztül, kisebb-nagyobb mértékben kénytelenek vagyunk gazdasági törvényekkel szembehelyezkedni. Ezek az intézkedések azonban nem okoznak nagy káoszt, legfeljebb azzal a káros következménnyel járnak, hogy fejlődésünk nem az optimális.

Röviden, az itt sokat vitatott kérdéscsoporthoz, a kauzális törvények és strukturális törvények problémájához. Mindenekelőtt csak annyit, hogy furesa és szokatlan ez a strukturális törvény megjelölés. Én még csak azt sem akarom most megítélni, hogy ez helyes vagy helytelen. De ha jól értettem meg Molnár Erik elvtárs koncepcióját, legalábbis a gazdaságra vonatkoztatva, a strukturális törvények tulajdonképp nem jelentenek mást, mint a gazdasági rendszer törvényszerű strukturáját. És ha így áll a dolog, akkor már nem érthetnek egyet azokkal a felszólalókkal, akik ebben a vonatkozásban az elsőbbséget a kauzális törvényeknek tulajdonítják. Mert ha a strukturális törvény a termelési viszonyok adott rendszere, akkor ezt nem lehet másodlagosnak tekinteni a fejlődési törvényekkel szemben, mert hiszen éppen a termelési viszonyok adott rendszeréből következik, ahhoz tartozik a fejlődési törvények rendszere.

Molnár Endre elvtárs abból indult ki, hogy Molnár Erik elvtárs felteszi a kérdést: a kapitalizmus törvényeinek érvényesülését milyen mértékben befolyásolhatják az emberek akart cselekvései, a munkásosztály harca és a kapitalizmus jelenlegi szakaszán erőteljesen megnyilvánuló állammonopolista tendenciáknak az érvényesülése. Molnár Erik elvtársnál elsikkad az állam és a monopóliumok kapcsolata, — mondotta Molnár Endre elvtárs — az állam gazdasági tevékenysége növekedésének oka, iránya, és így nem kapunk választ arra a kérdésre sem, hogy milyen lehetőségei és korlátai vannak ezen állammonopolista behatásoknak az imperialista országokban. Ennek a kérdésnek a felvetése és helyes megvilágítása azért fontos, mert, ha csupán arról beszélünk, hogy az atomisztikus szerkezetet megbontó tényezők hatást gyakorolnak a kapitalizmus gazdasági törvényeinek érvényesülésére, és nem jelöljük meg egyúttal ezeknek a hatásoknak a lehetőségeit és korlátait, befolyásukat a kapitalizmus egész természetére, akkor feltétlenül egy olyan pozícióra jutunk, ahonnan a kapitalizmus gazdasági törvényeit vonhatjuk kétségbe és lehetőséget nyújtunk arra, hogy ezeknek az objektív törvényeknek hatályon kívül helyezését megengedjük a kapitalizmus keretei között.

Az emberi cselekedetek és a társadalmi törvényeknek a kapcsolatáról már többen szóltak. Itt az én dolgomat nagy mértékben megkönnyíti Szigeti elvtárs felszólalása, aki kimutatta azt, hogy Molnár Erik elvtársnál éppen a probléma ugrópontja marad homályban, ti. a munkafolyamatnak az elemzése a maga társadalmi konkrétságában és meghatározottságában. Ugyanis, véleményem szerint, az az elgondolás, amely szerint a történeti társadalmi törvény az emberek cselekedeteiből, akaratából ered, de ugyanakkor ezeket az emberi akaratokat, cselekedeteket meghatározzák a strukturális törvények, nem ad világos megoldást arra a problémára, hogy tulajdonképpen az emberek akaratának, cselekedeteinek milyen szerepe van a társadalmi törvények érvé-

nyesülésében. Ennek a kérdésnek a megoldása, véleményem szerint is, annak az összefüggésnek a konkrét elemzéséből adódik, amelyet Marx egészen világosan fejtett ki, s amely szerint az emberek meghatározott társadalmi-gazdasági viszonyok között cselekednek, és ezek a viszonyok nemcsak akarataknak és cselekvésüknek irányát befolyásolják, hanem objektív korlátokat szabnak cselekedeteiknek, és meghatározzák cselekedeteik akart vagy nem akart objektív eredményét is.

Ezután Molnár Endre elvtárs a társadalmi fejlődés mozgó erőinek problémájával foglalkozott. Molnár Erik elvtársnál — mondotta — előtérbe kerül az ember és a természet harca és ebben a harcban az embernek az a törekvése, hogy a természetet egyre inkább uralma alá hajtja, és ebben az ellentmondásban látja a társadalmi fejlődést meghatározó momentumot. Véleményem szerint ahhoz, hogy a társadalmi fejlődés mozgó erőit helyesen világíthassuk meg, nem egyszerűen az ember és a természet, hanem a társadalom és a természet összefüggését kell vizsgálni, a meghatározott társadalmi viszonyok között termelő emberek és a természet kapcsolatát kell elemezni. És ha ezt az összefüggést vizsgáljuk, akkor rögtön adódik az a következtetés, hogy az ember harcát a természettel éppen azok a konkrét társadalmi-gazdasági viszonyok határozzák meg, amelyek keretében vívja az ember harcát a természettel. És itt azt sem lehet Sztálinnak a szemére vetni, hogy az ő meg gondolása megakad annál a kölcsönhatásnál, amely a termelőerők és a termelési viszonyok között fennáll, mert ebben az esetben — véleményem szerint — Sztálin következetes marxista volt és nagyon is átgondoltan megvilágította, hogy ebben az összefüggésben a termelőerőké a meghatározó szerep; hogy a termelőerők meghatározzák lényegében a termelési viszonyoknak azt a rendszerét, amelynek keretében fejlődnek ezek a termelőerők, és a termelési viszonyok adott rendszere termeli ki azokat a specifikus hajtóerőket, amelyek az adott gazdasági-társadalmi formáció keretében előreviszik a társadalom fejlődését, és egyúttal meghatározzák azoknak az ellentmondásoknak kifejlődését is, amelyek ebben a folyamatban bizonyos fokon szükségszerűen szétfeszítik a társadalmi forradalmak keretében az adott termelési viszonyoknak a rendszerét és egy új minőségbe viszik át az egész társadalmi-gazdasági fejlődést. Molnár Erik elvtárs pozíciójáról lehetetlen választ adni arra a kérdésre, hogy az adott társadalmi-gazdasági formáción belül, hogyan fejlődnek a termelőerők, s hogy a társadalmi-gazdasági formációk miért az ismert módon váltják egymást.

Végül szeretnék Hoch elvtárs felszólalására is reflektálni. Hoch elvtárs szerint a szocializmus körülményei között átmenetileg, időlegesen nemcsak lehetséges a törvények figyelmen kívül hagyása, hanem adódhatnak olyan szükségszerűségek, amelyek a szocializmus objektív gazdasági törvényeinek megszegését, átmeneti figyelmen kívül hagyását követelik meg. Véleményem szerint ez a szocializmusban a gazdasági törvények érvényesülési módjának egy helytelen felfogását jelenti.

Mész László elvtárs vitába szállt a dialektikus materializmus és a történelmi materializmus viszonyának azzal a felfogásával, amelyet Molnár Erik elvtárs képvisel. Nézetem szerint — mondotta Mész elvtárs — a materializmusnak a társadalomra történt kiterjesztése nem azonos azzal az alkalmazással, amikor pl. a filozófia módszerét a biológiában vagy a jogtudományban alkalmazzuk. Ez a kiterjesztés a társadalmi jelenségek körének materialista értelmezését, magyarázatát jelenti és ennek felhasználását egyben a megismerés

materialista magyarázatára. A történelmi materializmus ilyen módon feltétele, mozzanata az anyagtudat viszony dialektikus materialista felfogásának és ezért a dialektikus materializmus — viszonylag önálló — része.

A történelmi materializmus tárgyával kapcsolatban Mész elvtárs kifejtette, hogy a történelmi materializmus egyik alap gondolata az, hogy a társadalom fejlődése lényegében a társadalmi-gazdasági formációknak a törvényszerű egymásután következéséből áll, és a társadalmi fejlődésnek ez a menete szükségszerűen a kommunizmushoz vezet. Majd így folytatta: ennek a gondolatnak kell nézetem szerint végigvonulnia a történelmi materializmus filozófiai kifejtésén, és ez a gondolat ebből a könyvből valahogyan hiányzik; ez a könyv csak a materialista dialektika egyes tételeit világítja meg, társadalmi vonatkozásban.

Ebből következik, hogy Molnár elvtársnak ez a könyve a történelmi materializmus problematikáját feloldja általános filozófiai tételek kifejtésében, az általános filozófiai tételeket pedig a társadalmi jelenségekben. Ezzel a filozófia elveszti általánosságát, a történelmi materializmus pedig a specifikus lényegét.

A véletlen és szükségszerű problémájáról szólva Mész elvtárs több idézettel támasztotta alá azt a véleményét, hogy Molnár Erik elvtárs felfogásából úgy tűnik, mintha a véletlen általában nem függne össze törvényszerű folyamattal, mintha a véletlen kívül lenne a törvényszerűn.

Mész elvtárs bírálta Molnár elvtárs könyvét azért is, mert a szabadságot a szükségszerűség felismerésére szűkítette le. Kétségtelen — mondotta —, hogy a marxizmus klasszikusainál találunk ilyen megjegyzéseket; de mikor Engels konkrétan fejtegeti a szabadság kérdését, akkor nagyon világosan kifejti, hogy a szükségszerűség felismerésén túl vagy azzal együtt a társadalmi szabadságnak megvannak a maga objektív feltételei, a történelem menetéből, a gazdasági társadalmi fejlődésből adódó feltételei, ti. amikor is azt mondja, hogy lényegében a szabadság abban az esetben következik be, ha a nagy tömegek, a néptömegek cselekszenek a szükségszerűség alapján, különösképpen pedig ott van az ugrópont, amikor a kommunizmus megvalósulásával következik be a szabadság birodalma.

Sipos János elvtárs a könyv pozitívumai közé sorolta a társadalmi determinizmus problémakörének részletes elemzését, a különféle idealista és vulgármaterialista nézetek bírálatát és a társadalmi törvényszerűség kérdésének lényegében helyes megoldását.

Bírálta viszont, hogy Molnár elvtárs — Sztálinnal polemizálva — nem világítja meg pontosan a társadalmi törvények objektivitásának lényegét. Pedig éppen e tekintetben nincs különbség a természeti és a társadalmi törvények között, mindkét esetben az emberek tudatától független összefüggésekről van szó. Molnár elvtárs több helyen kiemeli, hogy az emberek, az osztályok cselekvése törvényszerűen determinált. De akkor helyes lenne ezt a kérdést világosabban megfogalmazni; visszatérve egyrészt a régebbi vitákra, másrészt az elméleti megállapítások további gazdagítása érdekében sokkal konkrétan feldolgozni a mai kapitalizmus, de különösen a szocialista fejlődés problémáit. Ez egyébként az egész könyvre vonatkozik. Molnár elvtárs nem dolgozza fel a jelenkori marxista irodalomban folyó — s könyvének problematikáját közelről érintő — vitákat; ezért a könyv egy kissé a múlt felé néz.

A könyvnek az a célja, amelyet Molnár elvtárs az előszóban megjelöl (vagyis a materialista dialektika kifejtése társadalomtudományi anyagon)

feltétlenül jogosult. De vitatható az a megállapítása, hogy „a materialista dialektikát igazán tudományos formában nem is lehet ma még másként kifejteni, mint valamely konkrét tudománnyal kapcsolatban.” Ez így nem pontos; hiszen az anyagmozgás általános törvényeinek absztrahálása a konkrét természettudományi és társadalomtudományi anyagból már elég régóta folyik, és ehhez járul hozzá Molnár elvtárs munkája is. Ez a folyamat mindaddig tart, amíg tudomány lesz.

Molnár elvtárs könyvében tulajdonképpen két tendencia keresztezi egymást. Az egyik az, hogy a dialektikát fejtsse ki társadalmi anyagon — ez az alaptörékvés. A másik az, hogy a történelmi materializmus filozófiai alapproblémáit fejtsse ki. Ezzel kapcsolatban helyesen veti fel az előszóban, hogy a történelmi materializmus a filozófiai materializmusra épül, — vagyis a lét és tudat viszonyának materialista megoldására, a determinizmus materialista felfogására, a materialista ismeretelméletre — és a materialista dialektikus módszerre. A könyv azonban lényegében nem tárgyalja a társadalmi lét és a társadalmi tudat viszonyának problémáját — holott a történelmi materializmus filozófiai alapproblémái között ez valóban alapvető. A kérdés materialista megoldása tette valóban tudományossá a történetfelfogást, tehát hogyha a történelmi materializmus filozófiai alapjaival kívánunk foglalkozni, akkor ezt a kérdést nem mellőzhetjük. Molnár elvtárs foglalkozik ugyan, de nagyon röviden, nagyon sommásan ezzel a kérdéssel egy alpontban. Nem lehet teljesen helyesen kifejteni a történelmi materializmus filozófiai alapproblémáit, ha ezt a fontos kérdést mellőzzük. De persze ez megint felveti a kérdést, hogy mi legyen a könyv tényleges célkitűzése. A könyv lényegében a dialektika törvényeivel foglalkozik. Ami nagyon fontos lenne emellett az, hogy a történelmi materializmus törvényeivel, alapjaival is foglalkozzék.

Gedő András elvtárs rámutatott arra, hogy a vállalkozás és az ismeretanyag nagysága, a szintézis igénye és a problémák megragadásának bátorsága mindenkiben tiszteletet kell, hogy ébresszen. De ha az a tudományos meggyőződésünk, hogy Molnár Erik elvtárs könyvében téves koncepciókkal találkozunk, akkor azzal a bátorsággal kell polemizálnunk Molnár elvtárs elgondolásaival, amely Molnár Erik elvtársnak ismert marxista tekintélyekkel folytatott vitáit jellemzi. Mert itt nem egyes, elszigetelt momentumokról van szó, hanem koncepciókról. — *Gedő* elvtárs felszólalásában két problémával foglalkozott: a társadalmi törvény kérdésével, továbbá a materialista dialektika elméletének és módszerének értelmezésével.

Molnár elvtárs újabb munkáiban korrigálni igyekezett Sztálin törvény-koncepcióját. Ámde Sztálin törvényfelfogásának kritikája Molnár Erik elvtárs korábbi műveiben is és ebben a munkában is, erősen eltúlzott. Sztálin közgazdasági művében kifejtett törvénykoncepciója valóban bírálatra szorul, mégpedig két, egymással összefüggő vonatkozásban. Először: Sztálin művében van olyan tendencia, hogy elhomályosítja a társadalmi törvényeknek az emberi cselekvéshez fűződő dialektikus kapcsolatát; Sztálinnál *csak* az a momentum szerepelt, hogy az emberek felismerhetik a törvényeket, meglovagolhatják őket, az a mozzanat pedig, hogy a törvények máshol, mint az emberi cselekvésben nem érvényesülnek, elmosódik. Ezzel függ össze — másodszer —, hogy Sztálinnak „A szocializmus közgazdasági problémái a Szovjetunióban” c. munkájában a törvények vizsgálata némileg elválk a konkrét realitás vizsgálatától és valahogy a konkrét összefüggések teljességén kívül kerül, s hogy ebből az absztrakt törvény-gondolatból próbál levezetni

olyan intézkedéseket, mint pl. a közvetlen termékcserére való áttérés. Sztálin törvénykoncepciójában tehát van korrekcióra szoruló mozzanat. De Molnár elvtárs kritikája veszélybe sodorja Sztálin gondolatának helyes magvát és lényegét, a törvények objektivitásának eszméjét. Molnár elvtárs fejtegetései afelé tendálnak, hogy a törvények az emberi cselekedetekből erednek. Az emberi cselekedetekből erednek-e a törvények, vagy pedig az objektív törvények határozzák-e meg az adott emberi cselekvést: ismeretelméleti kérdés, alapjábanvéve az idealizmus és a materializmus kérdése a társadalomtudományban. Mert az emberi cselekvést közvetlenül szubjektív indítékok motiválják, és vagy ezek a szubjektíven motivált emberi cselekvések határozzák meg és hozzák létre az objektív törvényeket, vagy az objektív törvények határozzák meg — dialektikus módon, sok áttétellel — az emberek cselekedeteit. Molnár elvtárs közgazdasági munkájában azt is fejtegette, hogy az emberi cselekedetek törvényszerű társadalmi szerkezetből következnek. De itt logikai ellentmondás van. Ha az emberi cselekedetekből következnek a társadalmi törvények, akkor nehéz megérteni, hogy annak a törvényszerű szerkezetnek a változása, amelyből az emberi cselekedetek, s e cselekedetekből a törvények előállnak, hogyan van alávétve az objektív törvényeknek.

A strukturális törvénynek és a mozgástörvénynek koncepciója éppen ezeknek a logikai ellentmondásoknak az áthidalására, a szubjektivizmus elkerülésére és ugyanakkor annak a koncepciónak a fenntartására szolgál, hogy a törvények az emberek cselekedeteiből erednek. Nyilvánvaló: ha a törvények általában az emberi cselekedetekből erednek, akkor közvetlenül fenyeget a szubjektivizmus veszedelme. Molnár elvtárs a törvények egy részére — az oki törvényekre, a mozgástörvényekre — vonatkozóan megtartja azt a felfogást, hogy a törvények az emberi cselekedetekből erednek, de bevezeti a törvényeknek egy másik változatát, formáját, a strukturális törvények fogalmát, s az emberi cselekedeteket ezekből a strukturális törvényekből származtatja.

Molnár elvtárs törvény-koncepciójának — véleményem szerint — három lényeges momentuma van. Az első mozzanat, amely a könyvben nem érvényesül következetesen, de helytel-közzel megvan, az a felfogás, hogy a törvény *csak absztrakció*; ezt az elgondolást egy helyen a tehetetlenségi törvénnyel kapcsolatban meg is fogalmazza, mondván, hogy más tényezők annyira befolyásolják, annyira kereszteznek a törvényt, hogy tulajdonképpen nem is érvényesül, pusztán absztrakció.

A második mozzanat: a társadalom strukturális törvényei és mozgástörvényei közti különbségtetés. Természetesen a struktúra fogalma jogosult. De a strukturális *törvények* megkülönböztetése a *mozgástörvényektől* — szerintem — jogosulatlan. A dolog tartalmát és lényegét illetően minden törvény — általában — mozgástörvény: a mozgásban rejlő viszonylagos állandóságot, szükségyszerű, általános lényegi összefüggést fejezi ki. A strukturális törvényeknek a *fejlődéstörvényektől* való megkülönböztetése a társadalom-*előtti* mozgásformákban: megfontolandó dolog. (A strukturális, morfológiai törvények itt is mozgástörvények, s bizonyos értelemben részét, momentumát képezik a fejlődésnek.) A társadalom strukturális törvényeinek és mozgástörvényeinek megkülönböztetése, statikai törvény és dinamikai törvény formájában — Molnár elvtárs is utal rá — Comte-tól ered, s Comte metafizikus-mechanisztikus összefogásából következett. Ez a gondolat, a strukturális törvényeknek a mozgási, dinamikai, oki törvényektől való megkülönböztetése és

szembeállítását azután végighúzódnak a polgári szociológián, Comte-tól Znaniecki-ig. Marx nem Hegel hatására, vagy ha igen, akkor Hegelnek e tekintetben jó hatására tartózkodott attól, hogy átvegye ezt, a Marx korában már ismert, és tudományosan jogosulatlan különbségtevést. Nem vette át, mert a társadalomban nincs *külön* strukturális törvény és *külön* mozgási törvény, mert a társadalmi struktúra, mely elsősorban és mindenekelőtt *a társadalom termelési viszonyaiból* adódik, maga nem valamilyen fix, mozdulatlan, nyugvó dolog. A marxizmus intenciója, gondolata e tekintetben éppen az *objektív viszonyok mozgásának* vizsgálata. (A Tőke nem egyéb, mint a tőkeviszony mozgásának, mozgási törvényeinek analízise.)

A strukturális és a mozgási törvények megkülönböztetése Molnár Erik elvtárs könyvében az úgynevezett törvényfetizmus kritikájára lenne hivatott. És mit eredményez? Törvényfetizmust, a réginél nem is jobb törvényfetizmust. Valóban törvényfetizmus volt például ennek a könyvnek az első kiadásában az az elgondolás, hogy az alaptörvényből *levezethető* a társadalom, így a modern kapitalizmus vagy a szocializmus többi gazdasági törvénye. Hiszen mindegyik társadalmi törvényben benne van az is, amit csak a valóság elemzésével, nem pedig az alaptörvényből való „levezetéssel” lehet megállapítani, felderíteni. De nem ennek a torzulásnak a kijavítását szolgálja az az új törvényfetizmus, amelynek megfelelően Molnár Erik elvtárs könyvében a törvények szülik egymást: az oki törvények, a mozgástörvények megszülik a strukturális törvényeket, a strukturális törvények pedig megszülik az újabb oki törvényeket. A törvények hierarchiája nem ilyenfajta szülői—gyermeki viszonyt, nemzési kapcsolatot jelent, hanem objektív összefüggést az általános és a kevésbé általános, a valóság lényeges momentumait és még a lényegében mozgó, de kevésbé lényeges mozzanatokat egybefoglaló szükségszerűségek között.

Végül, Molnár elvtárs törvénykonceptiójának harmadik eleme, ami új a korábbi felfogásához képest: a strukturális törvények és a mozgástörvények közti *különbség* összekapcsolása az emberi cselekvés determináltságával, olyan értelemben, hogy a strukturális törvények determinálják az emberi cselekedeteket, az emberi cselekedetek pedig a mozgástörvényeket. A törvényeknek ez a megkettőzése és e két törvénytípus közé az emberi cselekvés beiktatása nem ad tényleges magyarázatot a társadalmi törvény és az emberi cselekvés viszonyára. Ezt a magyarázatot — a felszólaló elvtársak zöme utalt rá — *a termelő erők és a termelési viszonyok kategóriáinak* bevezetése adja meg: a marxizmus tovább megy az egyedi cselekvéstől a társadalmi cselekvésig, nem az *absztrakt* cselekvést és az *absztrakt* törvényt hozza kapcsolatba egymással, hanem a konkrét termelési viszonyok között végbemenő cselekvés és e termelési viszonyok törvényei közti összefüggést világítja meg.

Molnár Erik elvtárs törvénykonceptiója önmagában is *a materialista dialektika bizonyos lényeges követelményeinek korlátozásáról, elhanyagolásáról* tanúskodik. Ez, a dialektikát korlátozó felfogás, tendencia a könyv más fejtegetéseiben is megmutatkozik. Molnár elvtárs kétszer *korlátozza* — a gondolatot ez esetben végigvive, *teszi kérdésessé* — a materialista dialektikának, mint az általános mozgástörvényeket tükröző tudománynak mai létét. A bevezetőben Molnár elvtárs afelé hajlik, hogy a materialista dialektikát csak egy konkrét szaktudománnyal kapcsolatban lehet kifejteni és szinte a teljes matematikai indukció próbáját követeli a materialista dialektika egyes törvényeinek verifikálásához. Molnár elvtárs könyve egyébként ellentmond ennek a tézisnek, mert munkájában a dialektika általános törvényeit elvont formájukból kiin-

dulva fejt ki. A materialista dialektika korlátozása — másodszer — a dialektika törvényeinek értelmezésében és a könyv módszerében nyilatkozik meg. Szigeti elvtárs már utalt egy lényeges momentumra — az ellentmondás törvényével kapcsolatban —, arra, hogy Molnár elvtársnál az ellentmondás törvényéből elhomályosul az *ellentmondás*, tehát hogy az ellentétek egy tárgyra vonatkozóan *egy tárgyban* vannak meg, és e tekintetben közös vonatkozásuk is van. Az ellentmondás törvénye ott is csorbát szenved Molnár elvtárs könyvében, ahol a társadalmi törvény elemzésében az egyenlőtlen erők kölcsönhatásának törvénye lép az ellentmondás törvénye helyébe, s a társadalmi fejlődés lényeges mozgatóerejének magyarázatában — amint erre Molnár Endre elvtárs utalt —, ahol a belső ellentmondásokat külső ellentmondásokra vezeti vissza. Korlátozódik a materialista dialektika másik törvénye — a mennyiségnek minőségbe és a minőségnek mennyiségbe való átcsapási törvénye — is; a kivételeknek olyan szabad tere adódik, amely a törvény érvényét, általánosságát messzemenően kérdésessé teszi. Molnár elvtárs a mennyiséget a mérhetőséggel azonosítja, a mérhetőségtől teszi függővé. A mérhetőség azonban szubjektív dolog, az emberi ismeretek és a technika adott stádiumától függ. Hogyan lehet a mérhetőségtől, tehát a szubjektív tényezőtől függővé tenni a mennyiséget, az objektívet? S miért ne volna jogosult a mennyiségnek egy sajátos, Hegel által pedzett értelmében véve, a társadalmi, sőt tudati jelenségekre alkalmazni a mennyiség és a minőség kategóriáját és átcsapásuk törvényét, amikor a praxis, a technikai gyakorlat tesz mérhetővé lényeges tudattartalmakat, hiszen a kibernetika és a matematikai logika a tudat (és a nyelv) bizonyos mennyiségi oldalait ragadja meg, tudati minőségeket technikailag hozzáférhetővé tesz? Általános érvényét veszti a tagadás tagadásának törvénye is, amely abban az értelemben, ahogy Molnár elvtárs felfogja, valóban problematikus. Az elnevezés vitás lehet, de mindenképpen jogosult az a törvény, amely a fejlődés ellentmondásait és az ellentmondások fejlődését, a fejlődés szakaszosságát és ennek keretében, ennek alárendelve a spirális fejlődést tükrözi vissza a dialektikában; e törvény tartalmában a spirál vonalú fejlődés és a múlthoz való részleges „visszatérés” és ismétlődés másodlagos, alárendelt mozzanat.

Még lényegesebb, hogy Molnár elvtárs könyvében a kérdések megközelítésének és megoldásának módja — a tendenciát tekintve — sokszor eltér a materialista dialektika módszerétől. A könyv bizonyos általános megfontolásai ellentmondanak ezeknek a mozzanatoknak vagy nincsenek kifejtve, de a tényleges gondolati „praxis” ilyen eltéréseket mutat. Molnár elvtárs könyvében van olyan metodológiai mozzanat, mely a valóság és a valóság tükrözése közti kapcsolat téves felfogására mutat. E téves metodológiai mozzanat *egyik* pólusát Molnár elvtárs ki is fejt könyve egy helyén, mondván, hogy a történelmi materializmus fő gondolatai módszere az indukció, nevezetesen a Bacon-féle indukció, bizonyos módosításokkal. Nézetem szerint ez az elgondolás is problematikus, hiszen a történelmi materializmus nem utolsósorban a kapitalizmus *analízisének* általánosítása, természetesen a többi társadalmi formák figyelembevételével, a kapitalizmus fejlődési törvényeinek elmélete pedig (ez az elmélet önmagában is a történelmi materializmus sok elemét tartalmazza) lényegében nem az indukció módszerével született meg Marxnál, hanem mindenekelőtt az analízissel (és a szintézissel), az angol kapitalizmus elemzése alapján. Legalább ennyire problematikus és jogosulatlan a *másik* pólus, a könyvnek az a — gyakran visszatérő — módszere, amely a valóság

és az egyes gondolati fogalmak, kategóriák és törvények közti úrt vagy vélt úrt „új”, a valóságnak meg nem felelő, rossz értelemben absztrakt gondolati építményekkel próbálja áthidalni. Molnár elvtárs azért kényszerül erre a módszerre, mert az egyes filozófiai kategóriákat *izoláltan és közvetlenül* próbálja a valóságra alkalmazni, a gondolati általánosságokat gyakran mereven, absztrakt általánosságokként fogja fel, s mivel ezeket *így* és közvetlenül nem tudja az egyes esetekre alkalmazni, vagy új általánosságot iktat be (mint a strukturális törvény esetében), vagy pedig kivételt lát ott is, ahol az általános törvény specifikus érvényesülésével, a törvény sajátos, egyedi megnyilvánulásával találkozunk.

Ezek a metodológiai problémák, tévedések, amelyeknek egyrésze a könyvben tézisszerűen szerepel, más része a fejtegetésekben ténylegesen érvényesül (természetesen nem mindenütt, de lényeges problémákat illetően igen), más, közgazdasági és történettudományi vitáknak is lényeges elemei. Ha ezekre a módszertani, a materialista dialektika alkalmazását érintő problémákra már korábban — például a 30-as évekbeli agrárvitákban, vagy az 1945 utáni nézeteltérésekben — több figyelem, nagyobb hangsúly jutott volna, akkor újabb elméleti és praktikus hibákat talán könnyebben el lehetett volna kerülni.

Molnár László elvtárs azt a feltevést, hogy a marxista filozófiából csak a dialektika és az ismeretelmélet marad meg, a marxizmus számos klasszikus művére támaszkodva vitatta. Mindebből megállapítható — összegezte Molnár László elvtárs — hogy nem jogos a marxizmus megalapítóinak a régi filozófia felbomlására vonatkozó tételeiből olyan következtetést levonni a marxista filozófia tárgyára vonatkozóan, hogy a marxista filozófia önálló kifejtése nem lehetséges.

A történelmi materializmus jellegének kérdésével kapcsolatban abból indult ki Molnár László elvtárs, hogy a történelmi materializmus nem más, mint materialista történelemfelfogás, a materialista világnézet érvényesítése a történelem területén.

A történelem terén a dialektikus jellegű filozófiai materializmus sajátos társadalmi kategóriákban jelenik meg. Ezek: a termelőerők, termelési viszonyok, társadalmi lét, társadalmi tudat, alap, felépítmény, néptömegek stb. A materialista világnézet alkalmazása a társadalomra azt jelenti, hogy a társadalom fejlődését a termelési mód fejlődéséből vezetjük le, a társadalom egészét egységes fejlődési folyamatnak tekintjük.

Molnár Erik elvtárs műve 126. oldalán arról beszél, hogy a társadalmi lét része a filozófiai létnek. A társadalmi lét az általános lét különös megjelenése. Ez helyes, de szerintem nem a történelmi materializmus általános társadalomtudományi, hanem filozófiai jellege mellett bizonyít.

Molnár elvtárs is utal az előszóban arra, hogy van olyan nézet, amely szerint a társadalmi lét és a társadalmi tudat kérdése filozófiai probléma, de nem filozófiai, hanem szociológiai kérdések az osztály, állam, gazdaság politika stb. kategóriák. Olyan nézetek is vannak marxista filozófusok között, hogy a történelmi materializmus konkrétabb, társadalomtudományi kategóriái szerkezetileg nem függenek össze az alapvető filozófiai kategóriákkal.

A kérdés eldöntéséhez azt kell megnézni, hogy ezek a társadalmi jelenségek szerkezeti szempontból a valóságban összefüggnek-e egymással. A társadalmi gyakorlat bizonyítja, hogy a termelési mód meghatározza az osztályokat, államot, politikát stb. Vagyis az objektív társadalmi valóságban vannak bizo-

nyos általános összefüggések. (Legalapvetőbb a termelési mód meghatározó szerepe.) Vagyis vannak általános törvényszerűségek. A történelmi materializmus mint *materialista* történelemelmélet éppen ezeket az általános összefüggéseket, törvényszerűségeket tárja fel. Ebből következik, hogy a *materialista szemlélet összefüggésében*, azaz általános szempontból a történelmi materializmus fentemlített társadalomtudományi kategóriái egyben — nézetem szerint — filozófiai kategóriák. A marxista filozófusok feladata az, hogy ezeket a kategóriákat filozófiai szempontból, általános tartalmukat kiemelve tárgyalják, azaz mind az oktatásban, a propagandamunkában, mind a tudományos munkákban a filozófiai egzakttság színvonalára emeljék.

Szabó András György vitába szállt Molnár elvtársnak azzal a nézetével, hogy valamely dolog lényege attól függne, hogy ez az *emberi szükségletek szempontjából* lényeges vagy lényegtelen; továbbá, hogy vannak a jelenségek között olyan szükségszerű viszonyok is, amelyek „nem lényegesek és mai megítélésünk szerint nem is lehetnek lényegesek az emberi szükségletek, illetve az ezeket szolgáló tudományok szempontjából.” Szerintem mind a két állítás helytelen — mondotta Szabó elvtárs. Molnár Erik elvtárs egy Lenin idézetet hivatkozik felfogásának alátámasztására. Ez a Lenin idézet azonban csak arra utal, hogy a dolgok megismerése az emberi gyakorlaton keresztül történik. Ez azonban egyáltalán nem jelentheti azt, hogy az emberi szükségletek határozzák meg a dolgok lényegét, hanem éppen megfordítva, inkább azt jelenti, hogy a dolgok objektív tulajdonságai határozzák meg hasznosíthatóságukat, másrésztől, hogy ennek a hasznosíthatóságnak egyáltalában nem kell egybeesnie a dolog objektív lényegével.

Helytelen a másik következtetés is, tehát az, hogy vannak viszont olyan szükségszerű viszonyok, amelyek — most már az emberi szükségletek szempontjából — nem lényegesek és *nem is lehetnek lényegesek*. Itt a könyv „A természet dialektikájá”-ra hivatkozik, ahol Engels azt mondja: lényegtelen, hogy a borsó hüvelyben öt, hat vagy hét szem van. Ennek alapján állítja azt Molnár Erik elvtárs, hogy valóban vannak olyan viszonyok, amelyek emberi szempontból nem lehetnek lényegesek. Nyilvánvaló azonban, hogy maga a példa mutatja a felfogás helytelenségét, hiszen egy növénynevelő szempontjából igen lényeges lehet, hogy olyan borsófajtát állítson elő, amelynek egy-egy hüvelyében lehetőleg nem öt, hanem hat vagy hét borsószem van. Tehát ami most biológiai szempontból lényegtelen, az éppen az emberi szükséglet szempontjából nagyonis „lényeges” lehet.

A társadalmi törvényszerűség és emberi tevékenység viszonyával kapcsolatban csak arra szeretnék rámutatni — szemben Hoch elvtárral és másokkal — hogy nem a Sztálinnal folytatott polémia élességében van a hiba. Azt hiszem, hogy Molnár Erik elvtársnak igaza van, amikor Sztálinnal vitatkozik; nincs túlzás abban, amit ő ezzel kapcsolatban mond.

Ugyanakkor azonban, véleményem szerint, saját magával is ellentétbe került, amikor helyes kérdésfeltevéséből azt a végkövetkeztetést vonja le, hogy az emberek képesek megváltoztatni, hatályon kívül helyezni az objektív társadalmi törvényeket. Az ugyanis, hogy az emberek nem helyezhetik hatályon kívül és nem változtathatják meg a társadalmi törvényeket, éppen abból következik, hogy ezek a társadalmi törvények maguknak a tömegeknek a tevékenységében rejlenek.

A revizionizmus és a dogmatizmus elméleti alapjairól szóló fejezetben megtevésztőnek hat az a kategorikus kijelentés, mely szerint a revizionisták

és a dogmatikusok között az egyik különbség abban áll, hogy az előbbiek elismerik, hogy revizionisták, míg a dogmatikusok tagadják, hogy ők dogmatikusok. Miután ezt a könyv általánosságban jelenti ki, úgy tűnhet, mintha Molnár elvtárs ezt ma is fennálló különbségnek tartaná.

Molnár Erik elvtárs ismertette mostani munkájának közvetlen előzményeit, az átdolgozás szempontjait és célkitűzéseit, majd az alábbiakban reflektált a bírálatokra.

Az egyik felszólaló, Gedő elvtárs kifejtette, hogy az én munkáimban különleges koncepció érvényesül. Meg is próbálta ezt a koncepciót jellemezni. Szerintem a jellemzés nem helyes, és nincs is különleges koncepcióról szó. De az igaz, hogy munkámban, a második kiadásban fokozottabban, mint az elsőben, érvényesül egy meghatározott törekvés. Ez a törekvés arra irányul, hogy visszaállítsuk a marxista—leninista ismeretelmélet eredeti tisztaságába és ezáltal teljes mértékben alkalmassá tegyük az előttünk folyó forradalmi gyakorlat megvilágítására és előmozdítására. Tulajdonképpen ezt fejezte ki Sipos elvtárs, amikor azt mondta, hogy a könyv kissé a múlt felé néz. Lenin könyve: Az állam és a forradalom is a múlt felé nézett, de azért, hogy megtisztítsa a jövő útját, s Lenint talán szabad követendő példának tekintni. Ez az a koncepció, a marxista—leninista ismeretelmélet megtisztítása a ráakódott idegen rétegektől, amelyet Gedő elvtárs különlegesen érez.

Történeti okai vannak hogy *most* arra kell törekednünk, hogy a marxista—leninista ismeretelmélet eredeti tisztaságában helyreállítsuk. Világtörténeti eseményeknek, a szocializmus gyors előretörésének sodrában vagyunk. Korábban alapvetőnek és végérvényesnek tekintett tételek elavulnak. Lenin idejében a szocializmusra való átmenet erőszakos formája törvényszerűnek látszott, amely alól legfeljebb egyes kivételek lehetségesek. Ma egyformán nyitva áll előttünk az átmenet békés és erőszakos útja. Lenin idejében az imperialista háború szükségszerűnek, törvényszerűnek látszott. Ma reális lehetőség van arra, hogy a béke erői legyőzzék a háborús erőket. A mai világ alapvető ellentmondását már nem a kapitalizmus belső ellentmondásai képviselik. Ma az alapvető ellentmondás a szocializmus és a kapitalizmus rendszere között áll fenn. Ez az ellentmondás a két rendszer közötti versenyben nyilvánul meg, és az a tény, hogy a versenyben mindjobban kibontakozik a szocializmus fölénye, döntő mértékben befolyásolja a kapitalizmus belső ellentmondásainak fejlődését.

Mit kell a mai helyzetben a marxista—leninista ismeretelmélet lényegének tekinteni? Nem egyszerűen az elmélet és a gyakorlat egységét, hanem azt a materialista tételt, hogy az elmélettel szemben a gyakorlat az elsőbbsérendű, azt a tételt, hogy az elméletet a gyakorlat tükrözi vissza, és a gyakorlat megváltozásával az elméletnek is meg kell változnia. Engedjék meg az Elvtársak, hogy idézetekre hivatkozzam.

Kezdjük Marx 2. Feuerbach-tézisével. Ennek utolsó mondata így hangzik: „Az olyan gondolkodás valóságáról, vagy nem valóságáról folytatott vita, amely elszigetelődik a gyakorlattól — merőben skolasztikus kérdés.” Itt vita folyt arról, hogy a történelmi materializmus filozófiai vagy társadalomtudomány-e? De a vitában fel sem merült a tudományos gyakorlat szempontja, tehát az a kérdés, hogy a történelmi materializmus a filozófiából ered-e és azzal együtt fejlődik, vagy pedig a társadalmi gyakorlatból ered, annak tapasztalatait rendszerezi és az utóbbiak fejlődése alapján fejlődik.

Térjünk át Engelsre. Engels, Dühring-gel vitázva, helyteleníti azt az eljárást, hogy a valóságos világból absztrahált törvényeket elválasztják a valóságos világtól, s azután azt kívánják, hogy a világ igazodjék a törvényekhez — és ne fordítva, a törvények a világhoz. (Anti Dühring. 38. o.) Ugyanitt később Engels más formában is megismétli ugyanezt a gondolatot. A dogmatikus, mondja Engels, a tárgy mértékévé a képmást, a fogalmat teszi meg, és azt kívánja, hogy a tárgy igazodjék a fogalomhoz — és ne a fogalom a tárgyhoz. (Uo. 92. o.)

Mit jelent ez a *valóságra*, a *tárgyra*, vagy a *gyakorlatra* támaszkodó materialista álláspont, amely szembehelyezkedik a törvény, a fogalom vagy az elmélet elsőbbségét hirdető idealista állásponttal? Természetesen nem azt jelenti, hogy nem kell a valóságos világból törvényeket absztrahálni és nem kell helyes fogalomalkotáásra törekedni. Azt jelenti, hogy a valóságból absztrahált törvények és fogalmak csak kiindulópontjai a gyakorlati tevékenységnek és az ezt kifejező elméleti munkának, állandóan ellenőrizni kell azokat az újabb gyakorlati tapasztalatok mértékén, és eszerint kell a törvényeket, fogalmakat helyesbíteni, konkretizálni, vagy, ha az idő meghaladta őket, elvetni.

Engels Sorgehoz intézett levelében kigúnyolta a dogmatikust, aki az elméletet Hiszekegynek tekinti és nem vezérfonálnak, kiindulópontnak fogja fel a gyakorlati cselekvéshez. (Marx—Engels: Vál. Levelek, 462. o.) Lenin pedig 1917-ben, amikor a történet kereke gyorsan forgott, ezt írta: „Most azt a kétségtelen igazságot kell elsajátítani, hogy a marxistának számításba kell vennie az eleven életet, a valóság pontos tényeit, s nem szabad belekapaszkodnia a tegnapi nap elméletébe, amely, mint minden elmélet, a legjobb esetben is az alapvetőt, az általánosat ragadja meg, csak közeledik ahhoz, hogy megtagadja az élet bonyolultságát.” (24. k. 26. o. negyedik orosz kiadás.)

De minden elmélet a gyakorlatból, a gyakorlati tapasztalatokból ered és a gyakorlat ellenőrzése alatt áll. Ennek hangsúlyozása, az ebben a kérdésben uralkodó zavar eloszlatása végett került be munkám második kiadásába az Indukció és dedukció című fejezet. Itt kifejtem, hogy amiképpen a gyakorlat elsőbrendű az elmélettel szemben, úgy a marxizmusban a módszer szempontjából a gyakorlatból, a tapasztalatból kiinduló induktív analízis az alapvető az elméletből kiinduló dedukcióval szemben. Ezt be is igazolom Marx módszertani eljárásának elemzése útján.

Vannak persze végleges, befejezett elméleti igazságok is, amelyeket az új gyakorlat, az új tapasztalatok sem változtatnak már meg. Ezekkel munkám épp eleget foglalkozik.

Tegyük fel most először azt a kérdést, hogy a materialista dialektika mozgástörvényei, adott, iskolás alakjukban végleges igazságoknak tekinthetők-e, amelyeket nem kell ellenőrizni és esetleg továbbfejleszteni a gyakorlat és a tapasztalatok elemzése útján? Ki van-e dolgozva a materialista dialektika mozgástörvényeinek végleges, zárt rendszere? A hegeli dialektikában gazdag anyagot találunk ehhez a problémakörhöz, de ezt az anyagot, minthogy Hegel idealista volt, természetesen kritikusan meg kell rostálni. Ehhez a feladathoz munkámban igyekeztem is hozzájárulni. De ennek a kérdésnek a vitában felszólt elvtársak, úgy látszik, nem tulajdonítanak semmilyen jelentőséget, minthogy semmiféle észrevétel nem hangzott el a kéziratnak Hegellel foglalkozó terjedelmes anyagával kapcsolatban.

Marx alkalmazta munkáiban a materialista dialektikát, de ez nem pótolja a rendszeres kifejtést, amire, mint ismeretes, bár szükségesnek tartotta volna,

nem jutott ideje. Engels a Dühringgel folytatott vitában és a Feuerbachról írott könyvben érintette a dialektika kérdéseit, de csak a vita és a könyv tárgya által megszabott keretben. A természet dialektikája cím alatt kiadott, hátrahagyott kézírataiban, éppen mert csak kéziratok, nem szabad és nem lehet végleges megoldásokat keresni. Lenin nagyszámú, rendkívül éleselméjű megjegyzést tett a dialektika kérdéseivel kapcsolatban, de ezek egyrésze könyvre írt, rögtönzött széljegyzet és Leninnek még kevesebb ideje volt a dialektika rendszeres kifejtésére, mint Marxnak. Így is rámutatott azonban A dialektika kérdései c. munkájában arra, hogy az egységes kettéhasadásának törvényét, amit „a dialektika velejének” nevezett, a tudomány történetével még ellenőrizni kell. Lenin szerint tehát még a dialektika leglényegesebb tétele is rászorul arra, hogy a tudományos gyakorlat fényében megvizsgáljuk. A materialista dialektika mozgástörvényeit rendszeres formában csak Sztálin fejtette ki. De Sztálin elejtette a tagadás tagadásának törvényét, amit viszont sokan ma is egyetemes érvényűnek tekintenek. S az itt lefolyt vitában is megállapították, hogy a dialektikus logika alapkérdésében, abban a kérdésben, hogy egy dologhoz ellentétes meghatározások csak más-más vonatkozásban, vagy pedig ugyanabban a vonatkozásban tartozhatnak-e hozzá, ma is eltérők a vélemények.

Ha valaki ebben a helyzetben feladatának tűzi ki, hogy a dialektikus törvények érvényességét a társadalomtudomány területén megvizsgálja és bebizonyítsa, ezzel a dialektikát nem problematikussá teszi, mint egyik felszólaló mondotta, hanem, ha eredményesen dolgozik, a dialektikát megszilárdítja. Nem az fogja fel komolyabban a dialektikát, aki iskolás, a gyakorlat által nem ellenőrzött tételekre esküszik, hanem az, aki meggyőzően bizonyítani kívánja.

Az én álláspontom nem az, hogy a dialektikus materializmust csak az egyes szaktudományok területén lehet kifejteni. Az én álláspontom az, hogy a dialektikus materializmust és a materialista dialektikát *előbb* az egyes tudományok területén kell ténybelileg megalapozni, hogy megszilárduljon filozófiai, általános kifejtésük. Ehhez a munkához szerintem nem az anyag hiányzik mint Sipos elvtárs felteszi, hanem a feladat kitűzése és elvégzése, amihez untig elegendő anyaggal rendelkezünk. Könyvem nemcsak a dialektika tételeinek megvilágítására törekszik, a társadalmi jelenségek alapján, hanem a materialista filozófia tételeinek a megvilágítására is. Ezek a tételek: a lét és a tudat viszonya — a determinizmus, illetve az ezen alapuló törvényfogalom — és az objektív igazság megismerhetőségéről szóló tétel, tehát a materialista ismeretelmélet. Itt mindjárt az is látható, hogy nem a materializmusról van szó, hanem a dialektikus materializmusról, ahogy hasonlóképpen nem a dialektikáról, hanem a materialista dialektikáról.

Attérek most a legfontosabb vitakérdésekre. Az első az, hogy a történelmi materializmust filozófiai tudománynak kell-e tekinteni? Ez látszólag alárendelt kérdés, mert látszat szerint a tudományok osztályozásának körébe tartozik. Ki fog azonban derülni, hogy alapvetően fontos kérdés húzódik meg mögötte, éppen a gyakorlat elsőbrendűségének a kérdése. Mindenekelőtt meg kell jegyezni, hogy se Marx, se Lenin nem tartotta a történelmi materializmust filozófiai tudománynak. Csak betűrágással lehetne egy-két mondatukból ezt a következtetést levonni. A probléma mai formájában fel sem merült előttük. Még kevésbé tekintette Engels a történelmi materializmust filozófiai tudománynak, hiszen Engels, akár a polgári filozófia értelmében, akár nem,

a filozófia megsemmisüléséről beszélt. Az a tétel, hogy a történelmi materializmus filozófiai tudomány, amint ezt a vitában egy felszólaló meg is jegyezte, Sztálintól ered.

Sztálin szerint a történelmi materializmus a dialektikus materializmus tételeinek kiterjesztése vagy alkalmazása a társadalmi jelenségekre. Mit jelent ez? Azt jelenti, hogy a történelmi materializmus azért filozófiai tudomány, mert lényege abban áll, hogy a dialektikus materialista filozófia elméletét, Sztálin szerint módszerét is, logikai műveletek útján, deduktív úton kiterjesztjük, alkalmazzuk a társadalmi jelenségekre. A történelmi materializmus kiindulópontja eszerint nem a társadalmi gyakorlat, hanem egy előzetesen létező elmélet.

Engels a Feuerbachban más álláspontot foglalt el, amikor kifejtette, hogy a történelmi materializmus feladata az, hogy magukban a történelmi tényekben, a társadalmi gyakorlatban fedje fel az összefüggéseket. (Válogatott Művek I. 396. o.) Ugyanezt látjuk az Anti-Dühringben is (128. o.). Itt Engels kifejti, hogy Marx nem a tagadás tagadásának dialektikus törvényéből vezette le a kapitalizmus összeomlásának szükségszerűségét; hanem történetileg, a történelmi, a tapasztalati tények alapján bebizonyította, hogy ennek a folyamatnak szükségszerűen végbe kell mennie, s csak azután állapította meg, hogy a folyamat egy bizonyos dialektikai törvénynek felel meg.

Mind a két esetben a tényekből, a gyakorlatból kiinduló induktív — analitikus módszer áll szemben Sztálin apriorisztikus vagy axiomatikus-deduktív módszerével. Nyilvánvaló, hogy Engels álláspontja helyes. Nyilvánvaló, hogy a történelmi materializmus nem a filozófiai elméletből ered, s ennek fejlődésével fejlődik, hanem a társadalmi, történelmi tényekből, a társadalmi gyakorlatból ered és ezek fejlődése alapján fejlődik. Vagy talán a történelmi materializmus legújabb meggazdagodása a forradalom és az imperialista háborúk új elméletével, a két rendszer versenyének elméletével — a filozófiai elmélet fejlődéséből eredt? Mindez annyit jelent, hogy a történelmi materializmus az alapvető szempontból, a tudományos gyakorlat szempontjából társadalmi tudomány és nem filozófiai tudomány.

Azért indultam ki Sztálin nézetéből, mert azok az Elvtársak, akik a vitában ehhez a kérdéshez hozzászóltak, tulajdonképpen a Sztálintól eredő helytelen álláspontot próbálják megvédeni különböző érvekkel és közben mellőzik a társadalmi gyakorlat, a tudományos gyakorlat alapvető szempontját. Sándor Pál elvtárs azzal érvelt, hogy a történelmi materializmus nemcsak a társadalomtudományok területével foglalkozik, hanem minden más tudományterülettel is, pl., a természettudományok fejlődésének társadalmi determinánsaival. Azonban ezek az alaptól függő társadalmi jelenségek, amelyekkel a történelmi materializmus mint társadalomtudomány foglalkozik, és nem mint valamilyen szélesebb, a társadalomtudománynál általánosabb filozófiai tudomány.

Szigeti elvtárs megállapítja, hogy a történelmi materializmus világnézetet nyújt, s ebből arra következtet, hogy a marxizmus teljesség-igénye alapján a történelmi materializmust filozófiai tudománynak kell tekinteni. Az természetesen igaz, hogy a történelmi materializmus a marxista világnézeteknek igen fontos elemeit nyújtja. De vajon miért kellene a világnézeti tudományokat a filozófiai tudományokkal azonosítani? Miért ne mondhatnánk azt, hogy a marxizmus világnézete a dialektikus materializmus filozófiai tudományán, a történelmi materializmus társadalomtudományán, a biológia

leszármazási elméletén alapul és így tovább? Hiszen a biológia leszármazási elmélete is egyik forrása a marxista világnézetnek, de azért a biológiát még sem sorozzák a filozófiai tudományok közé.

Mész elvtárs felteszi a kérdést, hogy hogyan fogom fel a történelmi materializmus helyét a tudományok rendszerében? Szerintem a történelmi materializmus a marxizmus általános társadalomtudománya — s nem valamilyen szaktudomány —, a társadalmi fejlődés általános és különös tövényeinek a tudománya, amely elválaszthatatlan kapcsolatban áll a marxizmus filozófiájával és ugyanakkor módszertani alapot nyújt az összes különös társadalomtudománynak, a társadalmi szaktudományoknak. Azt pedig, amit ma szociológiának vagy mikroszociológiának neveznek, úgy értékelem, hogy a mai társadalmi élet egyes részterületeinek feldolgozása útján anyagot nyújthat a történelmi materializmus egyes tételeinek konkretizálásához, esetleg talán nagyon kedvező esetben, továbbfejlesztéséhez is.

Végeredményben nem az a döntő kérdés, hogy a történelmi materializmust filozófiai tudománynak tekintjük-e vagy sem? A döntő kérdés az, hogy a történelmi materializmust az elméletből *levezetett*, vagy pedig a társadalmi gyakorlatból, tényekből és tapasztalatokból *felépített* és azok alapján egyre tovább épülő tudománynak tekintjük-e? Ha a velem vitázó elvtársak elfogadják az utóbbi álláspontot, ám nevezzük a történelmi materializmust filozófiai tudománynak.

Itt a módszer a döntő, az a módszer, amelyet Marx a saját munkáival kapcsolatban elemző (analitikus) módszernek nevezett, s amelyet én induktív elemző, vagy induktív-analitikus módszernek nevezek, hogy kiemeljem az indukción alapvető voltát a dedukción szemben. Az ebben a kérdésben foglalt álláspontomra Gedő elvtárs tett kritikái észrevételeket, azt állítva, hogy Marx módszere nem az indukción, hanem elsősorban az analízis.

De az analízis nem ellentéte az induciónak, hanem a tudományos módszerben elválaszthatatlanul összefügg ezzel. Világos, hogy a tényeket előbb tapasztalni kell s csak azután lehet analizálni. Bacon — írom könyvemben, s ezzel egyáltalán nem mondok új dolgot —, induktív következtetésen nem egyszerűen olyan következtetést értett, amely a közvetlen tapasztalati anyagot általánosítja, hanem olyan általánosító következtetést, amely a tapasztalati anyag elemzésén alapul. Ezért Marx a „Szent Családban” Bacon módszerét azzal jellemzi, hogy ennek alapja az indukción és az analízis. S amikor a saját módszerét analitikusnak nevezi, eszeágában sincs az analízist az indución szembeállítani. A politikai gazdaságtan bírálatához írt előszóban világosan megmondja, hogy a politikai gazdaságtannak a konkrét valóság egésze „kaotikus képzetéből”, tehát a közvetlen tapasztalati anyagból kell kiindulnia s a politikai gazdaságtan ebből vezeti le „analízis útján” az általános meghatározásokat. Marxnál tehát az indukción és az analízis elválaszthatatlanul összefügg egymással.

Teljesen érthetetlen Gedő elvtársnak az az állítása, hogy Marx alapvető módszere azért nem lehet az indukción, mert Marx egy országban, Angliában vizsgálta a kapitalizmust és e vizsgálat eredményeit általánosította. Marx talán nem az Angliában közvetlenül adott tapasztalati anyagból, ennek analíziséből indult ki, hanem valahonnan a csillagok mögül kotorta elő ténybeli anyagát?

A valóság az, hogy Marx csak azért terjesztette és terjeszthette ki az angliai anyag analízise útján kapott szintetikus eredményeket a többi országra,

mert ezek ténybeli anyagának elemzése útján megállapította, hogy ezekben az országokban a kapitalista termelési módnak ugyanazok az előfeltételei vannak adva, többé vagy kevésbé fejlett formában, mint voltak Angliában, s ezért *feltette*, hogy ugyanazok az előfeltételek ugyanazokra az eredményekre fognak vezetni ezekben az országokban, mint Angliában. Nem *tudta*, mert nem volt csillagjós, hanem *feltette*, hogy — az ő szavait használva — „az iparilag fejlettebb ország a kevésbé fejlettné csak saját jövője képét mutatja.” Ezt az eljárást azonban se analízisnek, se szintézisnek nem hívják, hanem hipotézis-alkotásnak nevezik. Ezt a hipotézist valamennyi ország tőkés fejlődése fényesen beigazolta, s ezáltal vált a hipotézis a kapitalista fejlődés bizonyított elméletévé. Hasonlóképpen állapította meg Lenin is még a Népbárátokban, hogy a történelmi materializmus, amikor Marx a 40-es években kidolgozta, még csak hipotézis volt (Lenin Művei I. 135. o.), amelyet csak később igazolt a konkrét tények óriási anyagának vizsgálata — hozzátehetem, az induktív-analitikus és egyben dialektikus módszerrel végzett vizsgálata.

Térjünk át most a dialektika, illetőleg a dialektikus mozgástörvények kérdésére. Nem tudom, észrevették-e az Elvtársak, hogy azok, akik ebben a vitában a dialektikus mozgástörvények iskolás felfogását képviselték, szőröstől-bőröstől átveszik — persze materialista talpára állítása után — a hegeli idealista dialektikát? Éspedig átveszik anélkül, hogy a hegeli dialektika érvényességét a társadalmi gyakorlaton vagy a tudományos gyakorlaton ellenőriznék, illetve anélkül, hogy a gyakorlati ellenőrzést szükségesnek tartanák, és anélkül, hogy feltennék a kérdést: miben különbözik Marx materialista dialektikája — azonkívül, hogy materialista — Hegel idealista dialektikájától? Én mind a kettőt megkíséreltem és egészen természetes, hogy ez a kísérlet az iskolás felfogás képviselőinek ellenállásába ütközik.

Nézzük mi a helyzet először az ellentétek egységével és az ellentmondással kapcsolatban. Hegelnél az ellentétek mindig egységet alkotnak, s ennél fogva kompromisszumra lépnek egymással, Marx szavai szerint — A filozófia nyomorá”-ból idézem — „kiegyensúlyozzák, semlegesítik, megbénítják egymást.” A marxista dialektika ezzel szemben ismeri a valódi ellentétek fogalmát is, amelyeknek, ismét Marx szavaival szólva — itt a Hegeli jogbölcselet kritikájából idézek — „nincs egymással semmiféle közösségük... nem egészítik ki egymást”, hanem „fellángolnak a harc eldöntésére.” Ilyen valódi ellentétek — a Gazdasági-filozófiai kéziratok szerint — a magántulajdon és a kommunizmus, a vallás és az ateizmus. Ezek semmiféle egységet nem alkotnak, nem jön létre közöttük semmiféle kompromisszum, hanem a kommunizmus megsemmisíti a magántulajdonát, az ateizmus megsemmisíti a vallást anélkül, hogy a kommunizmus megszüntén-megmaradó állapotban magában foglalná a termelőeszközök magántulajdonát, vagy az ateizmus a vallást. Ebben bennefoglalatik az is, hogy a fejlődés hasonló — alapvető — eseteiben nem lehet a tagadás tagadásának hegeli formuláját sem alkalmazni, mert a tagadás tagadása Hegelnél mindig azzal jár együtt, hogy a tagadott megszüntén megmarad a tagadásban. Marx végeredményben szembeállítja itt a forradalmi tagadást a konzervatív tagadással, a forradalmi dialektikát a konzervatív dialektikával, amelynél a régi sohasem enyészik el, hanem megszüntén-megmaradó állapotban az újban is fentmarad.

A vita a marxista dialektikának ezt az oldalát nem érintette, vagy inkább megkerülte. A vita az ellentétek egységére korlátozódott, lényegében arra a kérdésre, hogy egy dologhoz ellentétes meghatározások csak más-más vonat-

kozásban tartozhatnak-e hozzá, vagy pedig — mint Hegel gondolja — az ellentétes meghatározások ugyanabban a vonatkozásban tartoznak hozzá a dologhoz? A vitát könyvem a társadalmi jelenségek területére korlátozza, itt kell tehát a kérdést megvizsgálni.

Én azt állítom, hogy a társadalmi gyakorlatot megvilágító tudományos gyakorlat nem ismer logikai ellentmondásokat, nem ismer logikai ellentmondásokat a társadalmi gyakorlatban sem, mert azok az ellentmondások, amelyekkel a társadalmi gyakorlatban találkozunk, mindig úgy keletkeznek, hogy az ellentétes meghatározások más-más vonatkozásban tartoznak hozzá a dologhoz, s ezért minden esetben fel is oldhatók. Szigeti elvtárs ezzel szemben arra hivatkozik, hogy az ellentmondást egy konkrét totalitás, egy konkrét egység keretében kell felfogni, s akkor kitűnik, hogy a hegeli logika álláspontja-e a helyes. Tehát, ha jól értem, ha azt a tételt, hogy a cári Oroszország külpolitikája reakciós volt nyugat felé, és progresszív volt kelet felé, a cári Oroszország egészére vonatkoztatjuk, úgy valóságos, logikai ellentmondással van dolgunk. Ugyanígy, ha Engelsnek azt a tételét, hogy az emberi gondolkodás egyszerre szuverén és nem-szuverén, vagy ha úgy tetszik, abszolútot tartalmaz és ugyanakkor relatív, a megismerés egészére vonatkoztatjuk, úgy újból logikai ellentmondás áll előtűnk.

De könnyű felismerni, hogy itt az egység, a totalitás emlegetése csak arra jó, hogy elhomályosítsa a valódi összefüggést. Lehet persze egységről vagy totalitásról beszélni, de ez nem más, mint maga a dolog, a cári külpolitika vagy a megismerés, amelyhez az ellentétes meghatározások hozzátartoznak. A kérdés csak ezután következik: ugyanabban a vonatkozásban, vagy más-más vonatkozásban tartoznak-e hozzá az ellentétes meghatározások a dologhoz, vagy, ha úgy tetszik, egységhez vagy totalitáshoz? A válasz pedig az, hogy a cári Oroszország külpolitikája nyugati vonatkozásban reakciós volt és keleti vonatkozásban progresszív. Vagy: a megismerés abban a vonatkozásban abszolút, hogy az objektív valóságot tükrözi vissza, abban a másik vonatkozásban pedig relatív, hogy hamis, az objektív valóságban nem létező elemeket is tartalmaz. Egyik esetben sincs arról szó, hogy a cári külpolitika ugyanabban a vonatkozásban volna reakciós és progresszív, vagy az igazság ugyanabban a vonatkozásban volna abszolút és relatív. Ugyanabban a vonatkozásban akkor volna az igazság abszolút és relatív, ha *ugyanabban a részében*, amelyben az objektív valóságot tükrözi vissza, tartalmazna hamis elemeket. Akkor igaz a Hegelnek, hogy ugyanabban az ítéletben, ugyanabban a vonatkozásban van igazság és hazugság.

Lenin nem foglalt állást az itt felvetett kérdésben. De álláspontja teljes világossággal következik más kijelentéseiből. Lenin a következőket írta: „Logikai ellentmondásnak... sem a gazdasági, sem a politikai elemzésben nem szabad lennie.” Ez a gondolkodás törvénye. Azonban, mondja másutt, s mint materialista nem is mondhat egyebet, „a gondolkodás törvényei a tárgyak létezésének formáit tükrözik, teljesen egybevágnak ezekkel a formákkal s nem különböznek tőlük”. Következésképp logikai ellentmondásnak nemcsak a társadalmi elemzésben, a társadalmi elméletben nem szabad lennie, hanem nem lehetséges logikai ellentmondás az elemzés, az elmélet által visszatükrözött társadalmi valóságban sem. Nem lehetséges tehát, hogy a társadalmi valóságban egy dologhoz ugyanabban a vonatkozásban tartozzanak hozzá ellentétes meghatározások — ez volna éppen a logikai ellentmondás — csupán az lehetséges, hogy a dologhoz más-más vonatkozásban tartoznak hozzá ellen-

tétes meghatározások. Ez éppen a dialektikus ellentmondás. A vitában azonban ezt a lenini álláspontot is megkerülték.

A mennyiségi-minőségi változások dialektikájával rövidebben végezhetek. Azt a kérdést, hogy mennyiségen számszerűen mérhető nagyságot kell-e érteni, eldöntötte a marxista tudományos gyakorlat, e tudomány megalapítóinak, Marxnak és Engelsnek gyakorlata. Munkámban utaltam arra, hogy Marx és Engels, mindenesely alkalommal, amikor ezt a kérdést érintették, mennyiségen számszerűen mérhető nagyságot értettek. Az ellenkezőre a vitában senki sem hozott fel egyetlen példát sem. Meglepő azonban, hogy Gedő elvtárs, aki engem vádol a szubjektivizmus felé való elhajlással, a dolgok olyan objektív sajátosságát, mint a számszerűen mérhető nagyságot, azon a címen, hogy a mérhetőség az emberi ismeretek állapotától függ, a szubjektivitás körébe utalja. Ezzel a szubjektivitás körébe kerül az egész matematika, s az objektív mennyiségből csak a fokozatosság marad meg, éppen az, amit el akar vetni. S vajon nem tudná-e Gedő elvtárs, hogy a történelmi materializmus nem az egyéni tudat jelenségeivel, hanem a társadalmi jelenségekkel, s ezek között a társadalmi tudat, az osztálytudat jelenségeivel foglalkozik? S hogy ennél fogva a társadalomtudományra nézve tökéletesen közömbös, hogy a kibernetika és a matematika logika esetleg megragadja az egyéni tudat bizonyos mennyiségi oldalait? S a nyelvet egyébként mióta kellene tudati minőségnek tekinteni? Vajon a nyelv nem a társadalmi tudat külső megvalósulása, „természeti anyaga”? Úgy gondolom, hogy itt volna néhány kérdés, amelyet Gedő elvtársnak tisztáznia kellene a maga számára.

Nézzük most a strukturális és a kauzális törvények kérdését. Az volt a benyomásom, hogy ezt a megkülönböztetést a legtöbb felszólaló ugyan többé-kevésbé elfogadta, de óvatos tartózkodással kezeli. Új dolog, tehát jó lesz óvatosnak lenni. Ráadásul megtalálható Comte-nál és Spencernél. Újabb indok az óvatosságra. El szeretném tehát mondani, hogy milyen úton jutottam én el ehhez a megkülönböztetéshez — korábban, mintsem vele Comte-nál és Spencernél találkoztam volna.

Figyelmemet a kérdésre az hívta fel, hogy különböző tanulmányokban folytonosan idézgették Leninnek a következő megjegyzését, amely a Filozófiai Füzetek magyar kiadásának 154. oldalán található: „Az (absztrakt) fogalmak képzése és a velük való műveletek már magukban foglalják az objektív világösszefüggés törvényszerűségének képzetét, meggyőződését, tudatát. Ebből az összefüggésből az okságot kiemelni képtelenség.” Ismétlem, folyton idézgették ezt a megjegyzést, de vele kapcsolatban sohasem tették fel a kérdést — ha az okság az objektív világösszefüggés törvényszerűségének egyik formája, melyek hát az objektív világösszefüggés törvényszerűségének egyéb formái? A társadalomban konkrét oki törvények — az oki kölcsönhatás törvényei — működnek. Milyen egyéb típusú törvények működnek a társadalomban? Talán a dialektikus mozgástörvényekre kell gondolni? A dialektikus mozgástörvények valóban működnek a társadalomban is, de ezek a törvények más, magasabb síkon elhelyezkedő kategóriába tartoznak. A feleletet végül abban találtam meg, hogy mivel az oki törvények az időbeli egymásután törvényszerű viszonyait fejezik ki, a törvények keresett típusa az időben együttlétezés törvényszerű viszonyaira vonatkozik. Ebben megerősített az, hogy Lenin a Filozófiai Füzetek egy másik helyén, a magyar kiadás 197. oldalán arról beszél, hogy a megismerés útja az egyidejű léteztől halad az oksághoz. Minthogy az okság fogalma alá a társadalom oki törvényei tartoznak, kézenfekvő volt,

hogy ezekkel az egyidejű létezés törvényeit kell szembeállítani, a törvényeknek azt a típusát, amelyet korábban állapot-törvényeknek, mostani munkámban strukturális törvényeknek neveztem. Ez tehát az előtörténete a kétfajta törvény megkülönböztetésének, amelyek kimerítik a konkrét társadalmi törvények egész körét, mert a törvénytörvényes társadalmi összefüggések vagy az egyidejű létezés, vagy az időbeli egymásután törvénytörvényes viszonyait fejezik ki.

Ezekután természetesen ki kellett dolgozni a kétféle törvénytípust, és ki kellett mutatni a köztük fennálló dialektikus összefüggéseket. Ez teljesen új probléma volt, és elkerülhetetlenül nehézségekkel járt. Megoldása bizonyára hibákkal volt és van is egybekötve. De nem az a benyomásom, hogy a kritikusok jó helyen tapogatóznak.

Szigeti elvtárs szerint nálam a kauzális törvény azonos is a strukturális törvénnyel, meg nem is. De ha ez így van, ez, ha nem csalódom, annyit jelent, hogy a két törvénytípus viszonyát dialektikusan fogom fel. Hogy lehet akkor itt metafizikus felfogást vetni a szememre? Szigeti elvtárs a két törvénytípus egységesítését kívánja, ami abban állana, hogy a kauzális törvényt kellene átfogóbb jellegűnek tekinteni. De hiszen én magam is abból indulok ki, — az egész szóban forgó fejezet ezzel a mondattal kezdődik — hogy az oki törvények (az egyenlőtlen kölcsönhatás törvényei) különösen fontosak, mert a mozgásnak, változásnak, fejlődésnek törvényeit képviselik. Másrészt Hoch elvtárs helyesen mutat rá arra, hogy a strukturális törvények a termelési viszonyok adott rendszerét képviselik, s ezért azokat nem lehet másodlagosnak tekinteni a kauzális törvényekkel szemben; mert a kauzális, vagy fejlődési törvények éppen a termelési viszonyok adott rendszeréből következnek. A valóságban persze nincsen ellentmondás a két tétel között. A kauzális törvények azért fontosak, mert a fejlődés törvényei, a strukturális törvények azért fontosak, mert bennük gyökereznek a kauzális vagy fejlődési törvények. Mátrai elvtársnak is igaza van abban, hogy a strukturális és a kauzális törvények megkülönböztetése mögött a dialektikus mozgás két ellentétes pólusa, a megmaradás vagy állandóság és a szüntelen változás rejlik. A szóban forgó fejezetet azonban éppen ennek a megállapításával zártam.

Végeredményben a kérdés az, hogy szükséges-e bevinni a marxista társadalomtudományba a strukturális és a kauzális törvények megkülönböztetését? Hozzájárul-e ez a megkülönböztetés ahhoz, hogy az objektív, törvénytörvényes társadalmi folyamat lényegét világosabban láthassuk? Ez a kérdés átvisz bennünket a társadalmi törvények és az emberi cselekedetek viszonyának a területére.

A szóban forgó összefüggés, alapját tekintve, igen egyszerű, feltéve, hogy nem hagyjuk magunkat megzavartatni Sztálin helytelen törvényfogalmának reminiscenciáitól. A kiindulópont az a gondolat, amelyet Marx a Brumaire 18.-ban fejtett ki: „Az emberek maguk csinálják történelmüket, de nem csinálják szabadon, nem magukválasztotta, hanem közvetlenül meglévő, adott és örökölt körülmények között.” Ezt a gondolatot később Engels szabatosabban is megfogalmazta a Starckenburg-hoz intézett ismert levelében: „az emberek maguk csinálják történelmüket, csak hogy adott, őket meghatározó környezetben a készentalált tényleges viszonyok alapján, amelyek közül a gazdasági viszonyok... végső fokon döntenek.”

Marx és Engels szerint tehát az emberek maguk csinálják történetüket, de történeti cselekedeteiket meghatározzák végső fokon a gazdasági viszo-

nyok. Az, hogy az emberek cselekedetei meg vannak határozva, annyit jelent, hogy az emberek törvényszerűen cselekednek. Mi az, ami az emberek cselekedeteit törvényszerűen meghatározza? A gazdasági, vagyis a termelési viszonyok. Ezért nem igen érthető, hogy egy-két felszólaló kifogásolta, hogy a törvény fogalmának kifejtésénél mellőzöm a termelési viszonyok és a termelőerők szerepét, nem elemzem a termelést és a munkát. Hiszen Marx-szal és Engels-szel együtt éppen a termelési viszonyokból indulok ki, és minden marxista számára magától értetődő, hogy a termelési viszonyokat a termelőerők határozzák meg.

Azt a megfogalmazást, amely könyvemben szerepel, hogy ti. a törvények az egyik oldalról az emberi cselekedetekből erednek, el lehet ejteni. Igaz, hogy ezt az álláspontot Lenin fejtette ki a Materializmus és empirikritikizmusban, ahol az emberi cselekedetekből vezette le: „a fejlődésnek objektíven szükségszerű láncolatát”, vagyis az objektív fejlődéstörvényeket — anélkül, hogy mint Gedő elvtárs gondolja, ezzel a szubjektivizmus veszedelmét ránkzúdította volna. De a törvényfogalom rendszeres kifejtésénél helyesebbnek látszik Leninnek ezt a megjegyzését mellőzni és megmaradni Marx—Engels fogalmazásánál, amely szerint az emberi cselekedetek törvényszerűen meghatározottak.

Az emberi cselekedeteket tehát a termelési viszonyok törvényszerűen meghatározzák. A kapitalista termelési viszonyok például úgy határozzák meg törvényszerűen az emberek cselekedeteit, hogy a verseny a kapitalistákat a technika fejlesztésére és tőkefelhalmozásra kényszeríti. E fejlődéstörvények működése viszont elválaszthatatlan a munkások időnként abszolút és állandó relatív elnyomorodásától. Ez pedig a munkásokat arra kényszeríti, hogy a kapitalizmust forradalmi úton megdöntsék. Ezáltal működésbe lép a kapitalizmus forradalmi átalakulásának fejlődéstörvénye.

Ebből látható, hogy az emberek, itt a munkások cselekedeteit, amelyek megvalósítják a forradalmi fejlődés törvényét, közvetlenül más fejlődés- vagy mozgástörvények határozzák meg. Helytelen tehát munkámnak az az álláspontja, hogy az emberek cselekedeteit törvényszerűen csak a termelési viszonyok strukturális törvényei határozzák meg.

Ebből azonban egyáltalában nem következik, hogy a strukturális törvények fogalmát el kell ejteni. Marx és Engels szerint az emberek történeti cselekedeteit, az azok által megvalósuló fejlődés- vagy mozgástörvényeket a gazdasági vagy termelési viszonyok határozzák meg törvényszerűen. Ebből az következik, hogy a termelési viszonyok szintén elemei a törvényszerű összefüggéseknek, maguk is törvényszerűen állanak fent. De a termelési viszonyok, amelyek meghatározzák, létrehozzák a mozgástörvényeket, egy formáción belül állandó viszonyokat, összességükben egy meghatározott gazdasági struktúrát képviselnek. E struktúra törvényszerű viszonyait ki kell fejteni, s e törvényszerű viszonyokat fejezik ki a mozgás- vagy kauzális törvényekkel szemben a strukturális törvények, amilyenek pl. a kapitalizmusban a termelőeszközök tőkés magántulajdona, a termelőeszközök tulajdonából kizárt proletariátus létezése, a profitért való termelés és így tovább.

Én most egyes részleteiben helyesbítettem, vagy inkább — az elhangzott ellenvetésekre tekintettel — továbbfejlesztettem a kéziratban elfoglalt álláspontot. De már az eredeti álláspontommal szemben is jogosulatlan volt az a kritika, hogy túlhangsúlyozom az emberi cselekedetek jelentőségét, és ezzel a szubjektivizmus irányába hajlok el. Már ott kifejtettem — a 92. oldalon — hogy a társadalomtudomány követelményeinek az felel meg, ha a *társadalmi*

Jelenségek törvényszerű összefüggéseit mutatjuk ki, a strukturális és kauzális törvényszerűségek kimutatása útján, s közben az ezek mögött meghúzódó emberi viszonyokat és cselekedeteket — osztályviszonyokat és osztálycselekedeteket, tömegviszonyokat és tömegcselekedeteket — mellőzzük. Csak az ellen léptem fel — s ezért bíráltam Sztálin törvényfogalmát is —, hogy közben elfeledkeznek arról, hogy a társadalmi, a termelési viszonyok emberek közötti viszonyok, s hogy a társadalmi fejlődéstörvények az emberi cselekedetek törvényszerű formáit fejezik ki. S ezt az álláspontomat természetesen most is fenntartom.

Az objektív törvény fogalmának két oldalával kell még foglalkoznom. Az egyik a törvény elvont jellege. A dolog szinte úgy fest, mintha Gedő és Molnár Endre elvtársak most hallanának először a törvények elvont jellegéről és egyenesen megbotránkoznának rajta. Pedig a törvény fogalmához elválaszthatatlanul hozzátartozik az, hogy elvont és a tendencia marxi fogalma éppen a törvény elvont jellegén alapul. Gedő elvtárs úgy találja, hogy a törvénynek absztrakcióként való felfogása odavezet, hogy a törvény tulajdonképpen már nem is érvényesül. A törvény elvont jellegének ilyen értelmezése természetesen helytelen. De Gedő elvtársnak itt nem is velem, hanem Marx-szal kellene vitatkoznia. Én ugyanis „A tőke” megfelelő szövegrészeit szószerint idézve soroltam fel azokat az absztrakciókat, amelyeket Marx a kapitalizmus objektív gazdasági törvényeinek kidolgozásánál szem előtt tartott, anélkül, hogy a törvények objektív jellege, a valóságban is való érvényesülésük miatt bármilyen aggályai lettek volna. Molnár Endre elvtárs viszont amiatt nyugtalanodik, hogy az elvont törvény pozíciójáról állítólag kétségbe lehet vonni a kapitalizmus objektív gazdasági törvényeit, meg lehet engedni annak a lehetőségét, hogy ezek az objektív törvények hatályon kívül helyeződnek a kapitalizmus keretei között. Minthogy materialista vagyok és nem idealista, nem tudom mással megnyugtadni, minthogy az objektív törvények addig maradnak fent és mindaddig fentmaradnak, míg fentmaradnak azok az objektív viszonyok, amelyeknek az objektív törvények absztrakt tükörképei az emberi tudatban.

A másik kérdés a társadalmi törvények statisztikai jellege. Itt az az eljárás bosszulja meg magát, hogy a törvény fogalmát szokásszerűen a dialektikus materializmus elvont keretei között fejtik ki, és csak függelékben utalnak a társadalmi törvény egyes különleges vonásaira. Így jár el „A marxista filozófia alapjai” című munka is, amely a statisztikai törvényszerűség általános, elvont fogalmát fejtegetve, egyetlenegy példát hoz fel a statisztikai törvényszerűség társadalmi érvényesülésére (251. o.). De annyit ez a munka is megállapít, hogy a világon *egyetlen* olyan jelenség, tehát egyetlen olyan társadalmi jelenség sincs, amely a dinamikus törvényszerűség mellett ne állana statisztikai törvények uralma alatt. És — helyesen — azt is megállapítja, hogy a statisztikai törvényszerűség a jelenségek együttesére, nagy összességére vonatkozik, s a véletlenek nagy tömegén *vagy* átlagszámokon alapszik, anélkül, hogy a számszerű kifejezést — mint Hoch elvtárs mondotta, a kvantifikálás lehetőségét — a statisztikai törvényszerűség szükségszerű feltételének tekintené.

Ilyen körülmények között és minden elméleti előzmény nélkül kíséreltem meg, hogy a statisztikai törvényszerűség fogalmát a társadalmi jelenségekre alkalmazzam. Biztosra vehető, hogy ez az első kísérlet nem hibátlan és nem is lehet hibátlan.

Sajnos nincs módomban kitérni minden részletkérdésre, ehelyett megkísérlem összefoglalni a vita eredményeit. Természetesen csak a fő kérdésekre szorítkozom.

Ezek egyrésze olyan, amelyek körül a marxista—leninista irodalomban ma is vita folyik. Idetartoznak a dialektika kérdései. Először az ellentétek, illetve az ellentmondás értelmezése. Ezzel kapcsolatban itt a vitán is elhangzott az a megállapítás, hogy sokan egyetértenek az én álláspontommal. Ilyen a tagadás tagadásának törvénye, amellyel kapcsolatban utaltam arra, hogy Sztálin ezt a törvényt elvetette. Ennek következtében ilyen a mennyiség értelmezésének a kérdése is, mert mint ezt könyvemben kifejtettem, ez a kérdés szorosan összefügg a tagadás tagadásával. A vita nyilván nem tartott és nem is tarthatott igényt arra, hogy ezeket a kérdéseket végérvényesen eldöntse. A strukturális és a kauzális törvények kérdésében itt magán a vitán megoszlottak a vélemények. Voltak, akik ezt a megkülönböztetést hajlandók elfogadni, voltak, akik elvetették. A törvény és az emberi cselekedetek összefüggésének kérdésében alig volt valaki, aki Sztálin álláspontját a maga egészében védelmezte volna. Úgy hiszem, azzal a helyesbítéssel, amit ma megtettem, az álláspontok itt legalább is közel kerültek egymáshoz. Ahhoz a nézetemhez, hogy a történelmi materializmus nem filozófiai tudomány, de elválaszthatatlan egységben van a filozófiával, közeláll az a szovjet vélemény, amely a történelmi materializmusban filozófiai és társadalomtudományi kategóriákat különböztet meg. Ismeretes egyébként, hogy a történelmi materializmus tárgyának meghatározása körül ma is viták folynak a Szovjetunióban és másutt.

Volt azután néhány kérdés, amelyben vita helyett csak deklaratív tételek hangzottak el. Ilyen volt az induktív-analitikus módszer kérdése, a törvények elvontságának és statisztikai jellegének kérdése. Ezekben a kérdésekben én Marx világos álláspontjára hivatkoztam. A vitatkozók azonban kitértek az elől, hogy Marx nézeteivel szembenézzenek. Ahelyett pl., hogy megvizsgálták volna Marx elvont törvényfogalmát, vagy vitatták volna ezzel kapcsolatban álláspontomat, annak az állítólagos káros következményeit hánytorgatták, ha a törvényeket elvontnak tekintjük. Minthogy ezekben a kérdésekben tényleges vitaérvek nem hangzottak el, úgy látszik, az itt érintett egy-két felszólaló eleve lemondott arról, hogy saját nézetét meggyőzően kifejtse.

Ilyen körülmények között, bármilyen kívánatos lenne is, nem tudjuk elérni, hogy a könyv, nyilvánosságra kerülő formájában, csupa közösen kialakított véleményt tartalmazzon. Ugyanakkor számolnunk kell azzal, hogy az olvasók a könyvben a történelmi materializmus filozófiai problémáinak a megoldását fogják keresni. Erre való tekintettel az egyetlen járható útnak azt tartom, hogy a könyv az egyes kérdéseknél utaljon azok vitás jellegére. A kéziratban amúgyis arra törekedtem, hogy az egyes kérdéseket polemikus formában, az eltérő álláspontokkal vitatkozva fejtssem ki. A könyvben utalni kell majd azokra az ellentétes nézetekre is, amelyek a vitában érvekkel alátámasztva felmerültek. Így az olvasó a kérdéseknek nem tételszerű kifejtését fogja kapni, hanem lehetősége nyílik arra, hogy az ellentétes álláspontok között gondolkodva állástfoglaljon.

Simon Endre elvtárs az ellentmondás kérdésében rámutatott arra, hogy ha különböző vonatkozásokban rendelkezik egy tárgy ellentétes meghatározásokkal, akkor nincs konkrét kapcsolatuk egymással, így nem jöhet létre az a feszültség, amely az ellentmondást előre hajtja. A kérdés másik oldala az, amit Arisztotelész mond: egy gondolatmenetben ne forduljon elő két olyan

ítélet, amelyek közül az egyik állít valamit, a másik pedig ugyanazt tagadja. Erre utalt Lenin, amikor azt mondta, hogy nem lehet logikai ellentmondás a helyes elemzésben. Molnár elvtárs ez utóbbi alapján jellemzi a dialektikus ellentmondást, s ez nem helyes. De egyhelyen azt mondja, hogy a dialektikus ellentmondás olyan viszony, amelyben a két oldal tartós együttlétezése nem lehetséges. Ez inkább megragadja a dialektikus ellentmondás természetét. Ennél a kérdésnél nem szabad megfeledkezni arról, hogy az ellentmondás mozgás.

A tehetetlenség törvényével kapcsolatban Simon elvtárs kifejtette, hogy a tehetetlenség törvénye a legszorosabban összefügg az energia megmaradásának törvényével, ami pedig egy olyan törvény, amely minden konkrét esetben nem megközelítő módon, hanem abszolút módon érvényesül. Hiszen, ha a tehetetlenség törvénye nem lenne érvényes, (ez alatt azt értem, hogy a test megváltoztathatná az eredeti mozgás állapotát anélkül, hogy külső hatás érné) akkor nyilvánvaló, hogy mozgás keletkezne a semmiből, mert a test eredeti energiája hirtelenül megnövekedne, anélkül, hogy a környezetből nyerne új energiát. Nem véletlen, hogy Engels azt mondja (A természet dialektikájában), hogy a tehetetlenség törvénye csak negatív módon fejezi ki a mozgás elpusztíthatatlanságát. Ezért úgy gondolom, hogy éppen a tehetetlenség törvényét kiválasztani, mint olyan példát, amely illusztrálhatja azt, hogy bizonyos törvények csak megközelítően, vagy bizonyos határok között érvényesülnek, nem szerencsés.

Újból felszólaltak Szigeti József és Gedő András elvtársak; vitába szálltak Molnár Erik elvtárs néhány megállapításával és deklarálták, hogy fenntartják előzetesen kifejtett álláspontjukat.

Kiss Arthur elvtárs rámutatott arra, hogy a törvények összefoglaló kifejtése már önmagában is nagy érdem és nagy munka. Emelik a munka értékét az elmélettörténeti kutatások, a törvényfetiszmus bírálata és sok más helyes és gondolatébresztő megállapítás. Mielőtt bíráló megjegyzéseit kifejtette, Kiss elvtárs nyomatékosan hangsúlyozta, hogy nem szubjektív rosszindulat, hanem őszinte segítő szándék vezeti, akárcsak az előtte szóló elvtársakat.

Az első elvi kérdés, amelynek megoldásával nem értek egyet — mondta Kiss elvtárs — a történelmi materializmus filozófiai jellegével kapcsolatos. Molnár elvtárs érvelése, ha jól értem, a következő: a történelmi materializmus nem a filozófiából lett transzponálva, mint ahogy ezt Sztálin állítja, hanem a társadalmi gyakorlatból; ezért nem lehet a történelmi materializmust a filozófiai tudományok részének tekinteni. Ennek az érvelésnek egyik hibája az, hogy szembeállítja az eredet kérdését a filozófiai jelleg kérdésével. Az, hogy mi honnan származik önmagában véve nem adhat választ arra, hogy mi micsoda. Mert ha úgy tesszük fel a kérdést, hogy a filozófiai elméletek pedig honnan erednek, látni fogjuk, hogy azokat is a gyakorlatból merítették. Ha a gyakorlatból való származás a filozófiai jelleg elleni érv, akkor az ellene szól a többi filozófiai elmélet filozófiai jellegének is. Másodsor, ha a származás dönti el az elmélet filozófiai jellegét, akkor hogyan kell értelmezni Leninnek a „Filozófiai füzetekben” található utalását, hogy az egész „Tőkét” nem lehet megérteni Hegel ismerete nélkül. Ez a megállapítás arra utal, hogy a társadalomtudományi megállapítások bizonyos mértékig a filozófiából is erednek, illetve azon alapulnak, anélkül, hogy ezek is a filozófiához tartoznának. Molnár elvtárs második érve, hogy Marxnál, Engelsnél, Leninnél sem találhatunk erre vonatkozó utalást. Az a kérdés, hogy a történelmi materializmus

része-e a filozófiának, vagy nem, az ő idejükben ilyen megfogalmazásban tényleg nem merült fel. Viszont számtalan tény bizonyítja, hogy Marx, Engels, Lenin a materialista történelem felfogásáról beszélve, azt, mint filozófiát tárgyalják.

A Molnár elvtárs álláspontja ellen felhozott következő érv már nem annyira szövegértelmezés jellegű, mint inkább a gyakorlatból indul ki. A lét két nagy területét különböztetjük meg: a természetet és a társadalmat. Mint ismeretes, a történelmi materializmus a társadalmi valóság legáltalánosabb törvényeit foglalja össze. Létezik-e a természetnek a dialektikus materializmus általános elvein kívül olyan mértékű általános törvényekbeni ábrázolása, mint amilyeneket a történelmi materializmus a társadalom egészéről tükröz? Nem létezik. Molnár elvtárs azt mondta a biológiai fejlődés törvényeiről, hogy azok is világnézeti jellegűek, de ebből nem következik az, hogy azok a filozófiához tartoznak. Erre azt lehetne ellenvetni, hogy a társadalmi lét és társadalmi tudat viszonyáról szóló elmélet, amelynek segítése, iránymutatása nélkül nem lehet vizsgálni a társadalmat. Ilyen értelemben, ahogy általában a filozófia segíti a tudományokat, a történelmi materializmus, mint filozófiánk egy része, segítséget nyújt a többi társadalmi tudomány számára. Ha viszont a biológiai fejlődés elméletét nézzük, ez az elmélet már nem érvényes pl. az élettelen világra. Vagyis itt az általánosság egy egész léterületet átfog, a másik általánosság a létnek egy igen szűk területére korlátozódik.

Csatlakozom Szigeti elvtársnak ahhoz a megjegyzéséhez, hogy a filozófiához hozzátartozik a társadalomról szóló általános kép is. Ez a filozófia része volt és maradt. Történelmileg bizonyított dolog, hogy filozófusok általában az egész világnézet, a legáltalánosabb világtkép nyújtásának igényét kielégítve, a társadalom kérdéseire vonatkozóan is igyekeztek választ adni. A jelenlegi időszakban az egzisztencialistáknál torz módon ugyancsak elsősorban a társadalmi vonatkozások azok, amelyek a filozófiájukat képezik. Lehet-e olyasféle álláspontra helyezkedni, hogy azelőtt a legáltalánosabb társadalmi kérdések megválaszolása filozófia volt, ma pedig már nem az? Menjünk tovább. Vajon a dialektikus materializmus minden általános társadalmi kérdésre meg tudja-e adni a helyes materialista választ? Önmagában véve — véleményem szerint — nem. Csakis a legáltalánosabb törvényeknek a társadalomban való specifikus érvényesülését tükröző történelmi materialista elmélet tud konkrétan számot adni a társadalom általános törvényeiről és így kiegészíti és pontosabbá teszi a dialektikus materializmus nyújtotta általános képet. Erre utalt Lenin, amikor azt mondta, hogy Marx és Engels a materializmust azzal tették következetesebbé és mélyebbé, hogy kiterjesztették a dialektikus materializmust a társadalomra és létrehozták a történelmi materializmust. A történelmi materializmus a társadalmi és történelmi tudományok módszertani alapja. Márpedig nem ugyanúgy szolgál módszertani alapul, mint pl. az általános biológia, vagy az elméleti fizika némelyik megállapítása a fiziológusok vagy a fizikusok számára. Megállapításai az egész társadalomtudomány számára mind az egész koncepciót, mind a részletek kutatását lényegesen meghatározó iránymutatást adnak. Mindezek alapján a történelmi materializmust filozófiának kell tekinteni.

A törvényeket illetően az a véleményem, hogy sok helyes törekvés és gondolat ellenére elhomályosodott az, hogy a törvény *determináló* jellegű. Molnár elvtárs munkája elején ugyan arról, hogy a törvény determinálja az emberek cselekedetét és indokolásul hozza, hogy mi a világ anyagi egysége

alapján állunk, ennél fogva a társadalomra is érvényesnek ismerjük el a determinációt. Ez az okfejtés azonban tulságosan általánosan deklarálja a meghatározottság elismerését. Ugyanakkor a törvények problémájának magyarázata során ez a meghatározó, determináló jellegről szóló gondolat nem kap elég hangsúlyt. Az oksági törvény megfogalmazásánál pl. Molnár elvtárs hangsúlyozza, hogy az oksági törvény időbeni viszonyokat, összefüggéseket tükröz. Ugyanakkor e törvény meghatározásában — úgy érzem — nem kap helyet, hogy az oksági törvény másik fontos eleme a kiváltás mozzanata, a meghatározás mozzanata. És ez — azt hiszem — nem egyszerűen fogalmazásbeli hiba, hanem Molnár elvtárs egész törvénykoncepciójával összefüggő valami. Mert, hogyha később azt szögezi le, hogy az oksági törvény az emberi cselekedetektől ered, akkor ennek szögesen ellentmondana annak a megállapításnak elismerése, miszerint az oksági törvény is meghatározza az emberek cselekedetét.

Annak a tételnek túlhangsúlyozása során, mely szerint a törvény viszonyokat fejez ki, Molnár elvtárs eljut egész odáig, hogy a 89. oldalon Sztálin nem mindenben helyes törvénykoncepcióját már úgy fogja fel, hogy Sztálin a törvényt, ami Molnár elvtárs szerint szubjektív *tükrözés*, szembeállítja a valósággal és a valóságot akarja attól függővé tenni. Itt ismét problémát okoz a törvény értelmezése. A törvény lényeges viszony, de ez a viszony nem az emberek által történő kiemelés következtében válik lényeges viszonyná, hanem objektíve létrejövő és ható lényeges viszony. Amikor mi társadalmi törvények érvényesüléséről beszélünk, akkor nem valamiféle szubjektív tükrözésnek az emberek cselekedeteit meghatározó szerepéről, hanem arról van szó, hogy az objektíven ható lényeges viszonyok meghatározzák az emberek cselekedetét. Egy másik kérdés azután, hogy ezeknek a lényeges viszonyoknak a helyes ismerete, helyes tükrözése hogyan befolyásolja az emberek cselekedetét.

A törvény determináló jellegét mossa el a társadalmi törvényeknek a statisztikai törvényekkel való azonosítása is. A statisztikai törvény jellegéből fakad, hogy az leíró jellegű. Tehát nem magát a folyamatot jelenti, hanem a folyamatnak többé-kevésbé adekvát kifejezését, megközelítését kívánja adni. Egy másik vonatkozása ennek az ilyenfajta törvénynek — úgy vélem — az, hogy a statisztikai törvény a valószínűséget jelzi és nem foglalja kellőképpen magában a determinálás mozzanatát. Mert hiszen itt egy olyan megközelítésről van szó, amely egyelőre még a jelenségek mögött rejlő, azokat kiváltó szabályozó tényezőkre nem képes kitérni.

A determináltság bizonyos elhalványítása rejlik abban a magyarázatban is, amit Molnár elvtárs a törvények érvényesülése során megmutatózó kivételek kérdésével kapcsolatban ad. Az érvelés nem szerencsés. Mind a két példánál az tűnik ki, hogy vannak ugyan meghatározott törvények, mivel azonban ezek nem minden esetben valósulnak meg úgy, ahogy ez a törvényben elő van írva, ezek a törvények csorbulást szenvednek, sőt talán nem is léteznek. Így például Molnár elvtárs azt, hogy a társadalomnak általános fejlődési törvénye van, arra való hivatkozással vonja kétségbe, hogy nem minden nép járta be azt a fejlődési utat, ami az 5 társadalmi alakulattal kifejezhető. Ugyanezzel az érveléssel találkozunk az erőszakos forradalom törvényével kapcsolatban: mivel az nem minden esetben érvényesült, ezért Molnár elvtárs szerint, ezt nem lehet egy olyan törvénynek minősíteni, amely általában érvényesül. Bár a tények megállapítása helyes, jelenti-e a törvény alóli kivétel

egy-egy országokban, egyes történelmi korszakokban, hogy következőleg nincs is ilyen általánosan érvényesülő társadalmi törvény? Abból, hogy a törvény nem minden esetben érvényesül úgy, ahogy az elő van írva, véleményem szerint, nem következik az, hogy nem létezik, vagy hogy nem általános ez a törvény. Meg kell magyaráznunk, hogy hogyan érvényesül ez a törvény, mi az oka a törvénytől való egyes eltéréseknek. De ezért látni kell, hogy a törvény általában és egészében mégis csak meghatározza azokat a jelenségeket, a jelenségek egész körét, amelyekre vonatkozik. Még egy példa Molnár elvtárs érveléséből, ahol — úgy érzem — a legpregnansabban kifejezésre jut: a törvény általánosságának és determináló jellegének vitatása. Ez ama tétele, amely szerint a társadalmi törvényszerűség általában csak a nagy tömegek akaratát határozza meg, az egyénét viszont nem. Abból, hogy vannak örültek, vannak osztályárulók, még nem következik az, hogy nem érvényesül például az emberek osztály-determináltsága. Még abban az esetben is, amikor egyes emberek cselekedeteikben szembe látszanak fordulni vele, a törvény a nagy tömegeknél változatlanul hat, az egyénnél is hat, csak ebben az esetben más, ellentendenciával szemben háttérbe szorul.

Ami a munka más részein a strukturális törvény meghatározó jellegéről elhangzik, úgy tűnhetne hogy az a determináltságot hangsúlyozza. Ez azonban nem egészen van így. Először is nem eléggé kimunkált a strukturális törvényekre vonatkozó rész. Másodszor, ha egyhelyütt Molnár elvtárs el is ismeri a törvények cselekvést determináló jellegét, más helyen, amikor a szerző arról beszél, hogy a cselekvés determináltsága az egyénre nem vonatkozik, már problematikussá teszi azt.

Nem egészen pontos és nem helyes az, hogy már a szükségszerűség felismerése is lehetővé teszi a szabad cselekvést. Ebből következik azután, hogy egyes helyeken a szerző arról ír, hogy a kommunista párt már a kapitalizmusban véget vet a kapitalista társadalomnak törvényei uralmának. Vagy másutt találkozunk azzal az állítással, hogy az a munkás, aki osztályharcos, már ezzel szabadabbá válik. Ez a felfogás — úgy érzem — szubjektivisták irányba mutat.

A vitatható kérdések harmadik nagy csoportja, a törvény-koncepció magyarázása közben kifejtett tételek. Idő és hely hiányában nagyon röviden csak jelezni szeretném ellenvetéseimet.

Vannak olyan megállapítások, amelyek politikai félreértésekre vezethetnek. Így például szó esik arról, hogy a parasztságnak csak vélt érdeke a termelőszövetkezeti forma. Ezzel szemben a munkásosztály képviseli a termelőerők fejlődésének szükségleteit. Hibás az osztálymeghatározás azonosítása a kizsákmányolási viszonyal is.

Előfordulnak azután sajátos és hibás elvi tételek. Az első ilyen, amit már tisztázott a marxista irodalom — az erőszakos forradalom és a békés út szembeállítása. Véleményem szerint nem ezek állnak egymással szemben, hanem a fegyveres felkelés és a békés út, a polgárháború és a békés út. A forradalom mindenkor feltételezi, akár a békés út esetén, akár a fegyveres felkelés esetén, a forradalmi erőszakot. (Ott, ahol az a tárgybeli érvelés Leninre hivatkozik, van bizonyos fogalmazásbeli gyengeség, a lenini gondolatok nem pontos magyarázása, amire a szerkesztésnél ki kell térni.)

A másik ilyen probléma az imperialista háború törvényei megszűnésének kérdése. Itt Molnár elvtárs egy vonatkozást emel ki: az imperialisták egymás közötti harcát és csupán erre szűkíti a törvényt. Nem értek azzal

egyed, hogy a klasszikus kapitalizmusban ez a törvény nem érvényesült, az imperializmusban egyideig hatott, de ma már ki van zárva, vagy többé-kevésbé ki van zárva az érvényesülése.

A következő probléma a szerzőnek az érdek kérdésével összefüggő felfogása. Az érdeket egyhelyütt Molnár elvtárs a testi szükségletekre korlátozza. Más helyen az érdekről csak mint lelki tényezőről beszél. Ezek a megállapításai nem helyesek. Egyrészt, véleményem szerint az érdeket nem lehet lelki tényezőnek feltüntetni. Másfelől, mikor keressük az érdek materialis alapját — nem lehet azt csak a testi szükségletekben felfedni. Hogyan lehetne, mondjuk egy osztály érdekét visszavezetni a testi szükségletre? A hatalomért folyó harc, ami ténylegesen érdeke a munkásosztálynak, hogyan vezethető erre vissza?

Nem célszerű, sőt hibás a békés versenynek olyanfajta tárgyalása, hogy az a jövőben annyira jelentőssé válik, hogy kizárólag ez fogja eldönteni a kapitalista országokban lévő viszonyok fejlődését. Úgy érzem, itt a békés viszony hatásának, a külső ellentmondás hatásának túlértékeléséről és a belső ellentétek jelentőségének a lebecsüléséről van szó, ami nagyon veszélyes. Rendkívül problematikus az a magyarázat is, amit Molnár elvtárs a terömelő-erők jövőbeni jelentőségéről ad.

Wirth Ádám elvtárs összefoglalva a vita eddigi tanulságait megállapította, hogy a vitát szélesebb körben — sajtóban is — folytatni kell. A vita jó, hasznos és színvonalas volt és lépést jelentett a kérdések tisztázása felé. A vita eredményességét lehetővé tették elsősorban Molnár Erik elvtárs könyvének pozitívumai, melyek jó kiindulópontot jelentettek a vitához. Másodszor a vita eredményességéhez hozzájárult annak jó, pártszerű, elvtársias légköre és bátor szókimondása. Helyes volt az is — mondotta Wirth elvtárs — hogy a hozzászólók többsége a lényegre koncentráltta figyelmét és ha vitatkozott Molnár elvtárs nézeteivel, és azokat tévesnek tartotta, kereste ezeknek a tévedéseknek a forrását. A vitatott kérdésekben a megoldás egészét, mondhatnám úgy, hogy az egyes kérdésekre adott válaszoknak a koncepcióját feszegette, még azon az áron is, hogy olyan összefüggéseket kellett bizonyos esetekben átgondolni, amelyek a könyvben nem teljesen világosak, amelyekkel ellentétes tendenciák is találhatók. Azért kívánom ezt kiemelni, mert talán akadnak, akik a vitának vagy kritikának ezt a módszerét kérdésessé teszik. Szerintem a mondanivalónak ilyen elemzése hozzátartozik a vitához, ez a feltétele annak, hogy a vita ne a felszínen mozogjon, hanem a lényeges nézeteltéréseket hozza fel.

A harmadik momentum, ami elősegítette a vitát az, hogy a felszólalók nem korlátozódtak általában a könyvnek, a könyv tételeinek a kritikájára, hanem szembenéztek azokkal a nyitott kérdésekkel is, amelyek itt napirenden voltak, alkotó választ kerestek ezekre a kérdésekre és ha vitatkoztak Molnár Erik elvtárs felfogásával, ezt nem azért tették, mert az új és eltér a megszokottól, hanem azért, mert a szerző szerintük nem ad megnyugtató választ a valóban meglevő problémákra. Nézzük ebből a szempontból azt a kérdést, amely központi helyet foglalt el a vitában; ez a társadalmi törvényeknek és az emberi cselekvés viszonyának a problémája. Ha nem tévedek, egy felszólaló sem tekintette ezt a kérdést lezártnak abban a formában, ahogy ez Sztálin legutolsó műveiben szerepelt. Mindenki abból indult ki, hogy a Sztálin által javasolt megoldás egyoldalú, annak bizonyos kisebb-nagyobb fogyatékos-ságai vannak, ezeken túl kell haladnunk és a kérdést sokoldalúan — filozófusok, közgazdászok, történészek közös erőfeszítésével — kell megoldani.

Abban persze vita volt, hogy a sztálini törvény-koncepciónak a kritikájában meddig szükséges és lehetséges elmenni úgy, hogy ebből a felfogásból a helyes elemeket, elsősorban a társadalmi törvényeknek az objektív jellegét ne vessük el.

Ez vonatkozik nemcsak a törvény kérdésére, hanem a többi vitakérdésre is, így például a marxista dialektika értelmezésére, a marxista dialektika egyes törvényeinek értelmezésére is. Itt sincs szó arról — és ha valaki így fogná fel a dolgot, hát rosszul teszi —, hogy a marxista filozófia jelenlegi eredményeit mi véglegeseknek és minden vonatkozásban lezártaknak tekintjük. Arról viszont lehet és kell vitatkozni, hogy helyes-e az az általános értékelés, amit ebben a kérdésben a marxista filozófia helyzetéről Molnár elvtárs mai válaszában adott. Arra gondolok, hogy Molnár elvtárs szerint a marxista ismeretelméletet, a marxista dialektikát meg kell újítani, meg kell tisztítani a rárakodásoktól és itt Leninnek az „Állam és a forradalom” c. művére hivatkozott, amely hasonló nagytakarítást végzett el az állam kérdésében. Azt hiszem, ez a párhuzam sántít, mert bár vannak nyitott kérdések a marxista ismeretelméletben, a marxista dialektika értelmezésében és vitatkozunk is ezekről a kérdésekről, de itt nincs szó a marxista ismeretelméletnek és a marxista dialektikának olyan eltorzításáról és olyan elsüllyesztéséről, mint amivel Leninnek szembe kellett néznie az „Állam és forradalom” kidolgozásakor.

A következő lépés a vita folytatásában az lenne — és itt kell megkezdeni ezt a lépést —, hogy ha nem is tudunk közös eredményre jutni az egyes kérdésekben, most már világosabban körülhatároljuk a problémákat, azokat a kérdéseket, amelyre az elkövetkezendő vitákban koncentrálnunk kellene a figyelmünket. Ha megengedik az elvtársak, én erre tennék röviden kísérletet, támaszkodva a felszólalásokra és magának Molnár elvtársnak a válaszára.

Szerintem ezeket a kérdéseket három nagy csoportba lehet osztani. Az első csoportba azokat a kérdéseket sorolnám, amelyek a marxista filozófiának a tárgyát érintik, ezen belül is a történelmi materializmus helyét, a történelmi materializmus jellegét, viszonyát a dialektikus materializmushoz. Én sem tudom elfogadni azt a megoldást, amely a történelmi materializmus nem filozófiai tudományrak, hanem csak általános társadalmi elméletnek, általános történelmi elméletnek tekinti. Helyes az a törekvés — és itt valóban van pótolnivalónk —, hogy a történelmi materializmus tárgyalása során a világnézeti, filozófiai problémákat ragadjuk meg. Molnár Erik elvtárs is erre tesz kísérletet. De szerintem a megoldás nem az, amit Molnár Erik elvtárs könyvében elénk terjeszt, hogy tudniillik ezeket a filozófiai problémákat a történelmi materializmuson kívül keressük. A megoldás szerintem az, hogy éppen a történelmi materializmusnak a filozófiai jellegét kellene jobban kidomborítani.

A történelmi materializmus elválasztása a marxista filozófiától ezen túl, szerintem, két másik szempontból sem helyes. Mind a kettőről beszéltek már az elvtársak. Az egyik az, amit Szigeti elvtárs úgy fogalmazott meg, hogy az ellentmond a marxista filozófia, a marxista világnézet teljesség-igényének. És itt nemcsak arról van szó, hogy a társadalmi kérdések helyes világnézeti megoldása is hozzátartozik világnézetünk teljességéhez, hanem arról is, hogy a dialektikus materializmus és a történelmi materializmus között sokkal szervesebb kapcsolat van abban az összefüggésben is, hogy a dialektikus materializmus központi problémái megoldhatatlanok a történelmi materializmus nélkül. A marxista ismeretelmélet önmagában, ha nem a törté-

nelmi materializmusra épülne, ingatag talajon állna, olyan kérdések, mint a gyakorlat szerepe a megismerésben, az objektív és a szubjektív tényezőknek a viszonya — mind igénylik a történelmi materializmus tételeinek, gondolatainak a mozgósítását.

A másik dolog, amit kiemelnék, a történelmi materializmus módszerét érinti. Molnár Erik elvtárs a könyvében, de különösen itt a válaszában világosan megfogalmazta, hogy a történelmi materializmust azért választja el a filozófiától, mert szerinte a történelmi materializmus nem egyes filozófiai tételek, logikai következtetések útján, nem deduktív módon épül ki, hanem a társadalmi valóság, a gyakorlat általánosítása alapján. Ez azt is jelenti, hogy a filozófiát — a történelmi materializmussal szemben — úgy fogja fel, mint amely saját tételeinek logikai kiterjesztése útján, deduktív úton fejlődik. Ha nem így fogja fel, abban az esetben elesik az értelme annak a megkülönböztetésnek, a marxista filozófia és a történelmi materializmus között, melyet ebből a szempontból tesz. Mert ha az egész marxista filozófiát úgy fogjuk fel, hogy az elsősorban a valóság, a természet és a társadalom gyakorlati vizsgálatára épül, ennek tapasztalatait általánosítja, akkor ebbe belefér az is, hogy a történelmi materializmus is — a marxista filozófia szerves részeként — természetesen a társadalmi valósággal és a társadalmi gyakorlattal szoros összefüggésben, arra támaszkodva jött létre és fejlődik tovább. Más részről viszont azt hiszem, hogy a történelmi materializmus továbbfejlesztésénél sem mondhatunk le a filozófia egyes tételeinek logikai úton történő, deduktív alkalmazásáról, az elért filozófiai eredményeknek, világnézeti következtetéseknek a felhasználásáról. Ha a történelmi materializmus geneziséét, kialakulását nézzük, akkor is azt látjuk, hogy — Molnár Erik elvtárs idézte már itt Leninnek ezt a gondolatát —, a történelmi materializmus először, mint hipotézis jelentkezett és ennek a hipotézisnek a kiépítésében a már elért világnézeti eredményeknek, a materializmusnak és a dialektikának „deduktív“ felhasználása is bizonyos szerepet játszott és csak később került sor ennek a hipotézisnek az igazolására szélesebb és részletesebb társadalmi anyag alapján.

A másik nagy kérdéskomplexum — a társadalmi törvényeknek a problémája. Ezen belül is két kérdés állt a mostani vita előterében. Az egyik: a strukturális és oki törvénynek a megkülönböztetése. A másik: a törvények objektív jellege és az emberi cselekvés.

Az első kérdésben a hozzászólók egy része ezt a megkülönböztetést bizonyos fenntartásokkal elfogadta, de nem látta megnyugtatóan tisztázottnak a megkülönböztetés tartalmát, más felszólalók magát ezt a megkülönböztetést is kétségessé tették. A magam részéről úgy vélem, hogy a társadalmi törvényekben belül indokolt bizonyos valóban meglévő, és reálisan fennálló mozzanatoknak a megkülönböztetése, így pl. az ok és okozat viszonyának, valamint a struktúra problémájának a kiemelése. Ezeknek a vizsgálata valóban elősegíti a társadalmi törvények lényegének, természetének, mechanizmusának, érvényesülésének jobb megértését. Másrészt én sem tudom elfogadni, hogy ezeknek a valóban meglévő, és relatíve önálló mozzanatoknak az alapján a törvényeknek két különálló sorát hozzuk létre. Molnár elvtárs a válaszában utalt bizonyos motívumokra, amelyek őt ebben a megkülönböztetésben vezették. Leninnek a Filozófiai Füzetekben kifejtett egyik gondolatára hivatkozott, arra, hogy Lenin megkülönbözteti az egymás mellett, vagy egyidőben létezés viszonyának a felismerését az oki összefüggés felismerésétől. Azt hiszem, hogy Lenin-

nél nem a kettőnek olyan szembeállításáról van szó, aminek az alapján a törvények két külön sorát különböztethetjük meg, hanem Lenin a megismerés folyamatát, a megismerés elmélyülését érzékelteti és itt arra utal, hogy az egyidőben való létezés felismerése csak egy lépcsőfok az oki összefüggésnek a felismerésében. Ha elfogadjuk a strukturális és az oki mozzanatoknak a kiemelését, akkor azt feltétlenül el kell határolni ettől a problémától, mert itt már egy más kérdésről van szó.

A törvények kérdéskomplexumának másik része, amit kiemelnék, az emberi cselekvésnek a problémája. Itt új helyzetet teremt a vitában az a tény, hogy Molnár elvtárs a legvitatottabb formulákat visszavonta és a magam részéről érdeklődéssel várom, hogy a könyve átdolgozásánál ez a kérdés hogyan fog szerepelni. De függetlenül az átdolgozástól, olyan kérdés ez, amellyel a jövőben is foglalkoznunk kell.

A harmadik kérdéskomplexum a marxista dialektikának az értelmezése. Bár ezen a vitán ennek a kérdésnek a kontúrjai alakultak ki legkevésbé, mégis helyes, ha ezt a kérdést kiemeljük, mint olyan problémát, amire a jövőben még nagyobb figyelmet kell fordítani. Itt felmerül egyrészt a dialektikus mozgástörvényeknek az értelmezése; másrészt az a probléma, hogy a dialektikus materializmus módszerét mennyira tudja Molnár elvtárs következetesen alkalmazni, van-e könyvében olyan letérés erről a módszerről, amire az elvtársak rámutattak (megítélésem szerint van ilyen); a harmadik probléma, amit éppen csak érintettek az elvtársak a felszólalásokban, ennek a kérdésnek a történelmi aspektusa, a marxista dialektika viszonya a hegeli dialektikához, ami ugyancsak hozzátartozik ehhez a kérdéskomplexumhoz.

Az általam itt kiemelt kérdéseken kívül persze még nagyon sok probléma felmerült, ami részben az itt jellemzett kérdéskomplexumokhoz tartozik, illetve amelyek önmagukban is megérdemlik a vitát, ezekre én itt most nem akarok kitérni.

A további vita menete szempontjából szeretnék néhány javaslatot tenni. Az egyik javaslatom az, hogy ennek a vitának az anyagát, főbb gondolatait ismertessük a Filozófiai Szemlében. Ez hasznos lenne azért is, hogy szélesebb körben tudjanak a vitába bekapcsolódni az elvtársak. A következő lépés az lenne, hogy miután Molnár elvtárs könyvének az átdolgozása után is nyilván sok nyitott probléma marad, hogy ezt a vitát szélesebb körben és már nyilvánosság előtt, írásos formában, sajtóban, a Társadalmi Szemlében, Filozófiai Szemlében, esetleg más folyóiratokban is folytassuk. Végül pedig javaslom, hogy a vitában felmerült kérdéseket — elsősorban az általam kiemelt három kérdéskomplexumra gondolok — Molnár elvtárs könyvétől függetlenül is próbáljuk sokoldalúan megvitatni, illetve ezeknek a kérdéseknek a kidolgozására az egyes intézményekben, a tudományos munkában nagyobb figyelmet fordítani. Gyakran hangzotatjuk, hogy a tudomány, így a filozófia is, csak alkotó tudományos vitákban fejlődhet tovább. De ezek a viták nem mindig a fő kérdések körül folynak, hanem gyakran egyes elszigetelt ötletek, vagy hajánál fogva előrángatott kérdésekből indulnak ki. Most itt az alkalom, hogy valóban napirenden levő, fontos kérdésekről szükséges és hasznos vitákat szervezzünk.

Kedves Elvtársak ! Ülésszakunk végéhez értünk. Én csak egészen röviden akartam összefoglalni a felmerült kérdéseket, mert Wirth elvtárrsal, a Filozófiai Munkaközösség titkárával a múltkori ülés anyagát megbeszéltük és ő ennek alapján alakította ki összefoglalóját. Minthogy azonban Molnár Erik elvtárs mai felszólalását természetesen nem tudtuk előzetesen megbeszélni, így szükségessé vált, hogy némiképpen kiegészítsem Wirth elvtárs felszólalását.

Előre szeretném bocsátani, hogy mindazzal teljesen egyetértek, amit Molnár Erik elvtárs könyvének a pozitívumairól itt az elvtársak elmondtak. Én úgy vettem ki már a múltkori ülésen elhangzottakból — és ez megerősödött bennem a jegyzőkönyv elolvasása után —, hogy a felszólalók nagy része alapján egyetértett azokban a fő kérdésekben, amelyekre itt Wirth elvtárs utalt. Ezekkel az elvtársakkal vitatkozott itt egyrészt Molnár Erik elvtárs, másrészt természetesen ők is vitáztak a felszólalásuk során Molnár elvtárs felfogásával. Ezért mindjárt le szeretném szögezni, hogy Szigeti József, Sándor Pál, Gedő András és Molnár Endre elvtársak (és még néhány elvtársat felsorolhatnék) álláspontjával fő vonalában teljesen egyetértek. Lényegében az általuk kifejtetteket tartom a helyes marxista álláspontnak, legalábbis a mai ismereteink alapján. Ez felel meg tudomásom szerint a mai álláspontnak a Szovjetunióban is, amely álláspontot az SZKP illetékes szervei és a tudományos kutatók megfelelő viták után, különféle könyvekben, tankönyvekben, dokumentumokban, határozatokban kifejezésre juttattak.

Természetesen ez sem dogma. Azért hangsúlyozom, hogy ez *mai* álláspontunk, mert lehetségesnek tartom, hogy a tudományos kutatás fejlődésével egyik-másik kérdésben módosulhat véleményünk. A marxista tudomány mai állása szerint azonban nem látjuk be, hogy a vitatott fő kérdésekben álláspontunkat módosítanunk kellene. Ugyanakkor hangsúlyozni szeretném, hogy Molnár elvtársnál éppen azt tartom nagyon értékesnek, hogy állandóan dolgozik, kutat, újra és újra felvet problémákat, igyekszik továbbfejleszteni az elméletet és e tekintetben kétségtelen, hogy Molnár elvtárs igyekezete tiszteletre és elismerésre méltó. De kétségtelen, hogy egy sor kérdésben különbség van a mi álláspontunk és Molnár Erik elvtárs álláspontja között.

Nagyon sok ellentmondás van abban, amit Molnár elvtárs a könyvében is kifejt és amit itt ma is elmondott. Én nagyon örülök annak, hogy ezt írásban is átadta, mert így sokkal könnyebb vitatkozni, mintha az ember csak az emlékezetére lenne utalva. Nem tartom szerencsésnek, hogy az elvtársak a vitában egy kissé megfélekedtek a társadalmi törvények kérdéséről. Persze nem mindenki, de néhányan kétségtelenül megfélekedtek a legdöntőbb kérdésekről, amelyek Molnár Erik elvtársnak a másik könyvével kapcsolatos vitákban nagyon élesen kirajzolódtak. Tulajdonképpen miről vitatkozunk e tekintetben Molnár elvtárrsal? Arról, ami a kéziratának 89. oldalán határozottan meg van szövegezve. És pedig úgy van megszövegezve, hogy a társadalmi törvények hatályon kívül helyezhetők. A mi véleményünk szerint Sztálinnak nem egy hibája volt, de nem elsősorban elméleti kérdésekben, amint ezt az SZKP KB-a is leszögezte különféle pártdokumentumokban. Sztálint a társadalmi törvényekről vallott nézetei alapján is lehet bírálni. Jogosan bírálják azt pl., hogy az emberi cselekvés közvetítő szerepe elhomályosul nála. De Sztálin azokkal a szubjektivistá felfogásokkal vitatkozott, amelyek elhomályosították a társadalmi

törvényekre vonatkozó legdöntőbb kérdést, azok objektív jellegét. Most Molnár elvtárs viszont úgy vitatkozik Sztálinnal ebben a kérdésben, hogy lényegében azt vallja, hogy a törvények hatályon kívül helyezhetők. És ebből a szempontból mindegy, hogy megkülönbözteti, hogy milyen törvények helyezhetők hatályon kívül, bár ezt sem mindig különbözteti meg. Szó szerint idézem, ellenőrizni lehet. „Ezzel szemben Marxnak abból a tételéből, hogy az emberek maguk hozzák létre és változtatják meg a termelési módjukat és termelési viszonyaikat, az következik, hogy az emberek képesek megváltoztatni és hatályon kívül helyezni a termelési módjukat és termelési viszonyaikat szabályozó törvényeket, tehát éppen az alapvető társadalmi törvényeket.” (Molnár elvtárs közbeszól: Olvassa tovább! Szerényi elvtárs: Azt is el fogom olvasni Molnár elvtárs!) Ebből azonban már az is következik, amit Sztálin — véleményem szerint helyesen — állított; az tudniillik, hogy nem helyes ez az álláspont. Marx álláspontjából nem az következik, amiről itt Molnár elvtárs beszél. Marxnak az az álláspontja, hogy a termelőerők fejlődése következtében és az emberi cselekvés útján megváltoznak a termelési viszonyok és azok a társadalmi törvények, amelyek az adott termelési viszonyokon belül érvényesültek, a megváltozott termelési viszonyok között azonban már nem érvényesülnek, mert az új termelési viszonyok között már új társadalmi törvények érvényesülnek. Ezt mondja Marx, ezt mondták itt is az elvtársak, ebben tehát ezekkel az elvtársakkal kell egyetérteni. Továbbmenve, Molnár elvtárs így folytatja: „Ez természetesen nem azt jelenti, hogy az emberek ö n k é n y e s e n is megváltoztathatják a termelési viszonyaikat, az adott gazdasági, társadalmi alakulatot szabályozó törvényeket”. Molnár elvtárs tehát nem arra helyezi a hangsúlyt, hogy nem változtathatják meg a törvényeket, hanem csak arra, hogy nem változtathatják meg *önkéntesen*. Tehát az a mondat, amelyet tőlem reklamált, szintén csak megerősíti az általam elfoglalt álláspontot. (Molnár elvtárs közbeszól: olvassa tovább!) Tovább is fogom olvasni! Az imént idézett rész szerintem csak azt mutatja, hogy Molnár Erik elvtárs — noha módosítja kissé előző álláspontját — mégis lényegében kitart amellett, hogy az emberek megváltoztathatják a társadalmi törvényeket.

De menjünk tovább: „Az emberek csak akkor képesek erre — mondja Molnár Erik elvtárs — ha a termelőerők fejlődése megteremtette ennek a feltételeit és szükségességét. De a termelőerők sem az embereken kívül álló erők, amelyeket az emberek nem volnának képesek befolyásolni. A termelőerők, az ember gyakorlati energiájának eredményei, a termelőerőket maguk az emberek gyarapítják. És abban az esetben, ha a termelőerőket a meglévő színvonalra fejlesztették, *maguk az emberek* változtatják meg a termelési viszonyait szabályozó törvényeiket”.

Véleményem szerint az emberek a társadalmi törvényeket soha meg nem változtathatják, hanem bizonyos törvények adott termelési viszonyok között hatnak, más termelési viszonyok között más törvények hatnak. Az emberek nem a törvényeket helyezik hatályon kívül, vagy változtatják meg hanem a termelési viszonyokat változtatják meg, új termelési viszonyokat hoznak létre. Itt látszik meg világosan az a hibás felfogás is, ami végigvonul Molnár elvtárs mai felszólalásán is. Molnár elvtárs például ma a következőket mondta: „Lenin idejében a szocializmusba való átmenet erőszakos formája törvényszerűnek *látszott*.” Tovább nem is idézem. Nyilvánvaló, hogy itt *voltot* kell mondani, mert igenis törvényszerű *volt*, és *nemcsak annak látszott*. Amikor megváltoztak a viszonyok, megint csak nem az agyunkból konstruál-

tunk más törvényeket, hanem. Megváltoztak a viszonyok — mégpedig nem függetlenül a szubjektív tényezőktől, a proletáriátustól, a párttól, az osztályharctól, a szocialista tábortól — nem az emberektől függetlenül, de megváltoztak a viszonyok és a megváltozott viszonyok között már új törvényszerűségek érvényesülnek. Pl. az a törvényszerűség, hogy nem végzettszerűen elkerülhetetlen az imperialista háború, és pedig nemcsak a világháború, hanem még a helyi háborúk sem. Megváltoztak a viszonyok olyan értelemben is, hogy a szocialista tábor erőfölénybe került és ezzel számolniok kell még a háborúra úszító imperialistáknak is és így tovább. Az objektív helyzet változása folytán érvényesülnek az új objektív törvények és ezek tükröződnek tudatunkban.

Én eleinte vitakoztam egyes elvtársakkal, hogy vajon lehet-e koncepciónak nevezni, azt, ami Molnár elvtárs könyvében és ebben a mai felszólalásában is észlelhető. Ma már én is azt vallom, hogy ez igenis koncepció. Molnár Erik elvtárs nyilván helyes szándékkal és törekvéssel abból indul ki, hogy meg kell akadályozni a dogmatizmus esetleges felülkerekedését a marxizmuson belül, Molnár elvtárs ettől annál inkább fél, mert lát is ilyen tendenciát. A Szovjetunióban, nálunk is, más pártokban is azért folytatunk kétfrontos harcot, mert mi is látunk ilyen tendenciákat és mi sem akarjuk, hogy bárhol, bármelyik párton belül a dogmatizmus teret hódíthasson. Amikor a revizionizmus ellen harcolunk, nem azt akarjuk, hogy ezzel a dogmatizmus malmára hajtsuk a vizet, hanem kétfrontos harcot folytatunk a revizionizmus és a dogmatizmus ellen egyaránt, a marxista—leninista elmélet tisztaságáért. Node — mint arra már Wirth elvtárs is nagyon helyesen rámutatott — Molnár elvtársnál ezzel kapcsolatban megint egy elméleti konstrukcióval találkozunk. Azt mondja Molnár Erik elvtárs, hogy az ismeretelméletünkben is káros sztálini „lerakódások” vannak, s eközben Hruscsov elvtársra hivatkozik. Csakhogy Hruscsov elvtárs nem erre mondta, hanem egészen más politikai körülményekre értette ezt. Elsősorban a párt politikájában, voltak bizonyos lerakódások, amelyekről meg kellett tisztítani a pártot, a párt politikáját. Meg kellett tisztítani attól, ami Sztálin életének utolsó éveiben bekövetkezett. De azt soha nem mondta Hruscsov elvtárs, sem a Központi Bizottság, hogy a marxista elmélettől is annyira eltért volna Sztálin, hogy a marxista elméletet is meg kellene tisztítani a lerakódásoktól és vissza kellene állítani az ismeretelméletben is az eredeti marxi—lenini álláspontot. Ez túlzás Molnár Erik elvtársnál. Ilyesmiről nincs szó, bár elméleti téren is voltak komoly hibák és pedig elsősorban dogmatikus hibák Sztálinnál, ezek azonban csak *hibák* voltak és ez nem tekinthető lerakódásnak, ami miatt vissza kellene állítani a marxi—lenini ismeretelméletet a maga teljes tisztaságában, mint amiről Molnár Erik elvtárs itt beszélt. Nem tartom helyesnek az „Állam és forradalomra” való hivatkozást sem. Az „Állam és forradalom” című művében Lenin a revizionizmus ellen küzdött. A revizionisták teljesen meghamisították a marxizmust és eltértek a marxizmus alapvető tételeitől. De elmondhatjuk-e ugyanezt Sztálinról is? Nem mondhatjuk el. Sztálin sok hibát követett el, de ilyet nem. Se balról, se jobbról. Hát akkor miért kell nekünk ilyen analógiákkal dolgozni?

Hogy milyen sok ellentmondás volt Molnár Erik elvtárs felszólalásában, hadd említsem meg, hogy volt ma egy olyan megfogalmazása, amellyel itt nyilván mindenki egyetértett. De éppen ott a baj, hogy míg az egyik pillanatban helyes a megállapítása, a másik pillanatban egy sor egészen más, azzal annak bizonyítására ellentétes tételt állít fel. Azt mondta például: a törvények

addig maradnak fenn, amíg fennállnak a viszonyok, amelyek azokat megteremtik. Ezzel mindenki egyetért. Én is éppen ezzel kezdtem. De egy sor más megállapítása a könyvében is, meg itt a vitában is ennek ellentmond. Erre több példát felhoztam, felhoztam, már és a kéziratból még sok hasonló példát idézhetnék. Azt hiszem, nem érdemes itt nagyon részletezni a kérdést. Ezzel a néhány példával egyrészt csak azt akartam bizonyítani, hogy milyen ellentmondások vannak Molnár Erik elvtárs könyvében és itt kifejtett álláspontjában. Másrészt arra törekedtem, hogy kifejezésre juttassam, hogy a könyv kétségtelen pozitívumai ellenére miért nem tehetjük magunkévá Molnár Erik elvtárs néhány, véleményem szerint is hibás állásfoglalását.

Még egy kérdést szeretnék röviden érinteni: Molnár Erik elvtárs határozottan síkra száll az ellen, hogy a történelmi materializmust a marxista filozófia szerves részének tekintsük. Szerintem, amikor Marx és Engels megállapították, hogy a dialektikus materializmus a természet, a társadalom és az emberi gondolkodás legáltalánosabb mozgástörvényeinek tudománya, akkor ebből logikusan következett, hogy a történelmi materializmusnak marxista filozófia szerves részét kell képeznie még akkor is, ha ezt nem mondták ki kategórikusan. E tekintetben én Szigeti elvtárssal értek egyet. Szerintem nem úgy kell feltenni a kérdést, hogy marxista szociológia-e, vagy marxista filozófia, hanem úgy, hogy ez is, az is, a dolog természeténél fogva. De a történelmi materializmus nem választható külön a marxista filozófiától. Nem lehet azt mondani, hogy a történelmi materializmusnak csak filozófiai alapproblémái vannak. Ebben a kérdésben, a társadalmi törvények kérdésében és a történelmi materializmus felfogása tekintetében túlozza el Molnár Erik elvtárs a sztálini hibákat. Éppen ott bírálja Sztálint nagyon élesen, ahol pedig alapvetően Sztálinnak volt igaza. Ma tényleg megvan a lehetőség arra, hogy bármilyen tekintélynek az állítását tudományosan boncolgathassuk, megvitathassuk, állást foglalhassunk amellett, hogy helyes, vagy helytelen-e az valamely konkrét esetben. De mégse az legyen a törekvésünk, hogy pont akkor bíráljunk valakit legélesebben, amikor az adott kérdésben alapjában helyes álláspontot képvisel.

Befejezésül én ismét arra szeretném kérni Molnár Erik elvtársat, hogy mégegyszer gondolja át az elvtársaknak itt elhangzott jogos bírálatát.

Csatlakozom Wirth elvtársnak ahhoz a megállapításához is, hogy a vita nagyon eredményes és hasznos volt, remélem ezzel Molnár Erik elvtárs is egyetért és a jövőben szűkebb vagy bővebb körben más témáról is hasonló elvi vitákat fogunk kezdeményezni. Ezzel megköszönöm az elvtársak türelmét és az ülést bezárom.

Pogány Róbert

A fizikusok és filozófusok szorosabb együttműködéséért

(Az MSZMP KB Filozófiai Munkaközösségének 1961. febr. 2-i üléséről)

Korunkban óriási fejlődés és haladás tanúi lehetünk általában a természettudományok, különösen a fizika területén. A fizika olyan eredményekhez jutott el az anyagi világ megismerésében, amelyekről közel egy évszázaddal ezelőtt a legtöbben álmodni sem mertek. Napjainkban pedig újabb és újabb területek tárulnak fel előttünk, a fizikának újabb és újabb ágai jönnek létre, s ez a folyamat, ez a differenciálódás a jövőben csak fokozódik. Ugyanakkor a különböző tudományágak, még az egymástól távolállónak tűnők is szoros kapcsolatba kerülnek egymással. E kétirányú, de egymástól elválaszthatatlan, egységes folyamatnak — a differenciálódásnak s ugyanakkor a különböző tudományágak szorosabb egymáshoz kapcsolódásának — s általában a tudományok, köztük a fizika újabb és újabb eredményeinek filozófiai általánosítása elkerülhetetlenül szükséges. Enélkül nem értelmezhető helyesen e fejlődési folyamat, s nem haladhat a tudomány újabb sikerek, újabb eredmények elérése felé. A pozitívizmus képviselői, akik tagadják a filozófia szükségességét a természettudományok, a fizika területén, valójában gátolják, fékezik a tudományos haladást. De gátolják más, különböző idealista filozófiai irányzatok is.

Az egyedül helyes filozófia, amely képes elősegíteni a természettudományok további előrehaladását, csak a marxista filozófia, a dialektikus materializmus lehet. Ezt hazánk természettudósai, fizikusai is egyre jobban belátják. A filozófusok pedig egyre inkább érzik természettudományos ismereteik bővítésének szükségét, mert a marxista filozófiát ma már nem lehet jól tanítani, és nem lehet különböző filozófiai kérdésekkel tudományosan foglalkozni természettudományos ismeretek nélkül. Így érthető, hogy a filozófusok és a természettudománnyal foglalkozók — köztük elsősorban a fizikusok — között egyre jobb együttműködés jön létre, közös viták szerveződnek, s ezeken keresztül is igyekeznek elősegíteni egymás munkáját, különböző filozófiai, világnézeti kérdések tisztázását.

Az együttműködés irányába tett lépések között jelentős helyet foglal el a Filozófiai Munkaközösség ülése, ahol a munkaközösség tagjai, valamint meghívott fizikusok „A Budapesti Műszaki Egyetem fizikai tananyagának világnézeti tartalmáról” c. anyagot vitatták meg, melyet Elek Tibor a Műszaki Egyetem rektorhelyettese, a Műszaki Egyetem Marxizmus—Leninizmus Tanszékének vezetője állított össze.

A referátum a Budapesti Műszaki Egyetemen használt fizika-jegyzeteket értékeli abból a szempontból, hogy helyesen tükröződik-e a jegyzetekben a fizikai megismerés komplex folyamata, az egyes fizikai kérdések kapcsán milyen filozófiai következtetéseket vonnak le, mennyiben bírálják az idealista és metafizikus nézeteket, hogyan tárgyalják a terminológiai jellegű kérdéseket a fizika és filozófia oktatása során? A vitára bocsátott anyag e kérdések szerint csoportosítja a problémákat, idézi ezekkel kapcsolatban a megfelelő fizika-jegyzeteket, s értékeli azok filozófiai következtetéseit.

A vitát megnyitó Szerényi Sándor elvtárs, a KB Tudományos és Kulturális Osztályának helyettes vezetője, a Filozófiai Munkaközösség Elnöke hangoztatta annak fontosságát, hogy a fizikusok és a marxista filozófusok egységes álláspontot képviseljenek a különböző világnézeti, filozófiai kérdésekben. Ennek egyik feltételéként azt jelölte meg, hogy a filozófusok ismerjék jobban a fizika alapvető kérdéseit, s minél hatékonyabb legyen a segítő és alkotó együttműködés fizikusok és filozófusok között.

Az összes felszólalók egyértelműen helyeselték ilyen jellegű értékelő anyag vitára bocsátását, egyetértettek abban, hogy az Elek elvtárs által összeállított anyag nagyon hasznos és értékes. Habár a felszólalók a vitára bocsátott anyag hibájaként megállapították, hogy az ugyan konkrét, de túlságosan átfogó ahhoz, hogy minden vonatkozásban alaposan lehessen megvitatni, az Elek elvtárs által összeállított anyagot ennek ellenére

jó vitaalapnak tekintették. A hozzászólók (Novobátzky Károly, Fényes Imre, Mátrai László, Nagy Károly, Szigeti József, Rudnai Guidó, Erdey-Grúz Tibor, Kónya Albert és mások) a vitaanyag összes fontosabb kérdéseit érintették. Nincs mód arra, hogy ebben a rövid ismertetésben valamennyi vitakérdést s az összes felszólalásokat részletesen ismertessük, csak néhány legfontosabb problémára térhetünk ki.

1. Az összeállított vitaanyag külön részben foglalkozik a *determinizmus és indeterminizmus* kérdéseivel, s erről a felszólalók többsége is beszélt. Ebben a kérdésben fizikusok és filozófusok között (ahogyan a munkaközösség elé hozott anyag és a felszólalások mutatják) egységes állásfoglalás tapasztalható. A bírált fizikai tananyagokban elutasítják az indeterminizmust, s a determinizmus érvényességét hangsúlyozzák. A hiba az, hogy gyakran a determinizmust tárgyalva csak az oksági összefüggések fontosságát húzzák alá, így a determinizmust szűken a Laplace-féle mechanikus determinizmus elveinek megfelelően interpretálják. (Ezt használják ki más előjellel és szándékkal az idealizmus képviselői is, akik a determinizmust ugyancsak a Laplace-féle felfogásban értelmezik, és amikor feltárul, hogy a determinizmus a mikrojelenségek területén így valóban nem érvényesül, akkor a modern fizika eredményeire hivatkozva azt állítják, hogy megdőlt a determinizmus, a mikrofizikában az indeterminizmus érvényesül.) Ezt az eljárást mind Elek elvtárs vitaanyaga, mind a felszólalások is joggal kifogásolták, és azt emelték ki, hogy a dialektikus materializmus determinizmusa nem azonosítható a Laplace-félével. A dialektikus materializmus — hangsúlyozták a felszólalások — elismeri a determinizmust a mikrojelenségek világában is, de ez a determinizmus bonyolultabb, sokrétűbb a Laplace-félénél, s ezt annak bonyolultságában, sokoldalúságában kell feltárni.

Az indeterminizmus hirdetői a statisztikai, valószínűségi törvényekre is szoktak hivatkozni. Valójában ezek a törvények is az objektív anyagi folyamatok determináltságát fejezik ki a dinamikai törvényeknél bonyolultabb formában. „A dinamikus-kauzális törvények azt a Laplace-féle filozófiai koncepciót sugározzák, hogy két jelenség között egyszerű és egyértelmű oksági kapcsolat van, amely matematikailag egyváltozós függvénnyel fejezhető ki — úgy, hogy az ok mindig a független változó, az okozat pedig a függő változó, és a kettő sohasem cserélhető helyet. Ezek a törvények persze valóságos, objektív összefüggéseket fejeznek ki, de kiragadott összefüggéseket, egyoldalú szemlélettel, korlátozott érvényességgel. A statisztikus törvények sokkal jobb közelítést nyújtnak az objektív valóságnak. Az anyagi világ minden jelensége ugyanis valójában bonyolult függvénye végtelen sok változónak, amelyek azonban sem egymástól, sem az adott jelenségtől nem függetlenek. Ezek között a függvény-kapcsolatok között persze vannak lényegesek, kevésbé lényegesek és egészen lényegtelenek. A statisztikus törvények az adott folyamatnak lényegesebb kölcsönös összefüggések eredőjeként kibontakozó tendenciáit és ellentendenciáit tükrözik vissza... A statisztikus törvények tehát tendencialejűek, és az általuk visszatükrözött alapvető tendencia objektív determináltságot fejez ki, dialektikus természetű, más tendenciákat, sőt ellentendenciákat is feltárázó determináltságot. Ebben különbözik a determinizmus dialektikus materialista koncepciója a Laplace-féle mechanikus koncepciótól.” (Vitaanyag 14. o.)

A determinizmust nem lehet leszűkíteni csak az oksági kapcsolatokra, a determinizmus magában foglalja az egyetemes összefüggés más formáit, a szükségszerű és véletlen összefüggéseket, valamint a törvényt is. Az egyetemes összefüggés valamennyi formája együttesen determinálja az objektív anyagi folyamatokat. A statisztikus törvények nem mondanak ellent a szükségszerűségnek, ezekben a törvényekben is érvényesül a szükségszerű és a véletlen objektív dialektikája. Ezt a megállapítást a termodinamika is alátámasztja, ahol „az egyes molekulák mechanikai mozgásjelenségei az egész rendszer termodinamikai folyamatán belül objektíve véletlen jellegűek, de ezeken a véletleneken keresztül mégis objektív szükségszerűséggel érvényesül a rendszer makroszkópikus állapotváltozásait determináló statisztikus törvény, pl. a nyomás, térfogat és hőmérséklet összefüggését kifejező általános gáztörvény.” (Vitaanyag. 15. o.) A Laplace-féle determinizmus hibás értékelése, érvényességi körének eltúlzása viszi a „fizikai” idealizmus képviselőit az indeterminizmushoz. Igaz, nem érvényesül a mechanikus determinizmus a mikroobjektumok világában — de ez nem jelenti azt, hogy itt a mikrorészecskék valamiféle „szabad akarata” létezne. A mikrovilág folyamatai is determinált folyamatok, amelyekben érvényesülnek az egyetemes összefüggés különböző formái.

2. A munkaközösség elé került anyag és a felszólalások is kitértek a *tömeg és energia* problémájára. A fizika-jegyzetekben hiányzik annak kihangsúlyozása, hogy tömeget és energiát nem lehet a semmiből teremteni, s nem lehet megsemmisíteni. De ebben a kérdésben többről is szó van. Itt nincs még olyan egységes álláspont a fizikusok között, vagy a

fizikusok és filozófusok között, mint a determinizmus és indeterminizmus kérdésében. Itt több esetben még az energetizmus maradványai érződnek. Ezen a területen az idealizmus akkor jelentkezik, amikor elképzeli a „tisztá”, tömeg nélküli energiát, s úgy fogják fel az ekvivalencia-törvényt, mint amely a tömeg energiává, vagy az energia tömeggé való átalakulásának folyamatát fejezi ki. A bírált fizika-jegyzetek több helyen valamiféle „szellemivé átlényegeített tömegről és energiáról” beszélnek, amelyek csak numerikus tényezők, üres matematikai formulák, és könnyen átalakulhatnak egymásba. Ebben a kérdésben Elek elvtárral kell egyetértenünk, aki a munkaközösség elé hozott jelentésben a következőket írja: „A tömeg és az energia nem elvont szellemi lények, hanem a fizikai objektumok „húsából”, „véréből” fakadó anyagi tulajdonságok. A tömeg és az energia tehát nem egymás megnyilvánulási formái, hanem ugyanazon anyagi tartalom: a fizikai objektum megnyilvánulási formái, legyen az a fizikai objektum korpuszkula- vagy mezőjellegű.” (I. m. 34. o.)

A tömeg és az energia között természetesen szoros összefüggés áll fenn. A tömeg is, az energia is az objektíve létező anyag egy-egy tulajdonságának fogható fel. A tömeg a fizikai objektum tehetetlenségét és gravitációs készségét, az energia pedig munkavégző képességét jelenti. Egy meghatározott tömeggel rendelkező fizikai objektum tömeggével arányos energiával is rendelkezik vagy megfordítva. Ezt az összefüggést az ekvivalencia elve fejezi ki, amely érvényesül pl. a különböző korpuszkula-erőtér átalakulásánál. Nem arról van tehát szó, hogy a tömeg végső soron valamiféle „tisztá”, tömeg nélküli energiává, a „tisztá” energia pedig tömeggé alakulhatna át, hanem arról, hogy a tömegátadás mindig együtt jár energiaátadással is és megfordítva, s feltétlenül érvényesül a tömeg és energia megmaradásának elve. Ez a fizikai törvény egyszerű bizonyítéka az anyag és mozgás elválaszthatatlan kapcsolatának, s ennek leszögezése — együtt a dialektikus materializmus által vallott determinizmussal — az egyetemi hallgatók világnézeti nevelése szempontjából igen fontos és szükséges.

3. Egy másik fontos vitakérdés, amelyben a dialektikus materializmus és az idealizmus szemben állnak egymással, a *tér és az idő* értelmezése. Erre vonatkozóan nincs még nálunk egységes álláspont fizikusok és filozófusok között, de nem tisztázott még ez a kérdés egyértelműen fizikusaink körében sem. A teret és időt illetően idealista és metafizikus nézetek találhatók a különböző fizika-jegyzetekben és tankönyvekben, s az egységes, dialektikus materialista felfogás hiánya érződött a munkaközösség vitáján is.

A hibás, helytelen felfogások lényege az, hogy a teret és az időt úgy fogják fel, mint amelyek az anyagtól függetlenül léteznek, amelyek nem az objektíve létező, változó, mozgó anyag objektív létformái, hanem a megfigyelő szubjektív élményei. Az ilyen nézetek nem objektív tényezőktől teszik függővé a tér és idő változását, viszonylagosságát, hanem ellenkezőleg, machista módon a megfigyelőből, a szubjektumból vezetik azt le, s így az objektív viszonyulást szubjektív viszonyulással cserélik fel. Az egyik jegyzetben ez olvasható: „A mozgó testnek . . . a mozgás irányában mért méretét a tárgyhoz képest nyugvó K-beli megfigyelő kisebbnek találja, mint a tárggyal együtt mozgó K'-beli megfigyelő.” A valóság azonban egészen mást bizonyít. A hosszmeret (s minden térbeli és időbeli változás) az anyagi objektum mozgásállapotától függ. Az anyagi objektum mozgásállapota, továbbá a tér és időbeli változás között objektív, nem pedig szubjektív függőségi viszony áll fenn. Ez pedig a dialektikus materializmust igazolja, amely az egyetlen helyes filozófiai tanítás a tér és idő kérdésében is, mert azt húzza alá, hogy a tér és az idő elszakíthatatlanok a mozgó anyagtól, annak létformái, s éppen úgy, mint maga a mozgó anyag, a tér és az idő is objektívek.

Ebben a kérdésben az oktatás során azt is jobban meg kellene mutatni, hogy külön a tér és külön az idő csak viszonylagos, különböző vonatkozásokban történő megnyilvánulásai az egységes, abszolút jellegű téridő-kontinuumnak.

Nagyon fontos az, hogy a különböző vitákon minél előbb tisztázódjanak a térre és időre vonatkozó kérdések, mert az egységes, dialektikus materialista, az objektív valóságnak megfelelő felfogás és ennek tanítása elő fogja segíteni az egyetemi és főiskolai hallgatók marxista szemlében való nevelését.

4. Ugyancsak nincs még egységesnek mondható állásfoglalás a „*táguló világegyetem*” és a „*hőhalál-elmélet*” problémáit illetően sem. Az egységes és helyes állásfoglalás hiánya észrevehető a műegyetemi fizika-jegyzetekben is, továbbá tapasztalható volt különböző vitákon, a Filozófiai Munkaközösség ülésén is.

A világegyetem „tágulását” igyekszik az idealizmus felhasználni saját nézeti alátámasztására, s ezzel próbálja magyarázni a világ térbeli végeességét. A világ időbeli végeességét pedig a „hőhalál-elmélettel” látja igazoltnak. Azonban mindkét kísérlet ellentmond a tényeknek, a valóságnak, s így elfogadhatatlan a tudomány számára. Ha

azt igazolják is különböző megfigyelések, hogy bizonyos „tágulás” a Naprendszerben végbemegy, ebből még semmiképpen nem szabad abba a hibába esni, hogy csak ezt a „tágulást” fogadjuk el kizárólagosnak. Más megfigyelések pedig azt bizonyítják, hogy a tágulással ellentétes folyamat is végbemegy. *Mindkét* folyamat elismerése egyezik meg az objektív valósággal, s éppen ezért nem megalapozottak az olyan vélemények, amelyek egyoldalúan csak a „tágulást” ismerik el. A valóság itt is a dialektikus materializmus igazát mutatja.

A „hőhalál-elmélet” hirdetői pedig a termodinamika második fő tételére, az entrópia-törvényre próbálnak támaszkodni. Ennek segítségével igyekeznek bebizonyítani, hogy a különböző energiafajták végső soron hőenergiává alakulnak át, a hőenergia azután egyenletesen szétoszlik a világban, beáll egyensúlyi állapot, amelynél megszűnik minden mozgás. A világ azután csak „kivülről” hozott energiátöbblettel hozható mozgásba. Ezzel a „teremtő” létét vélik bizonyítotttnak, aki megalkotta és mozgásba hozta a világot. A „hőhalál-elméletet” azonban a tudomány segítségével meg lehet és meg is kell cáfolni.

A tudomány azt bizonyítja, hogy az entrópia, melyre a „hőhalál-elmélet” hirdetői hivatkoznak, csak úgynevezett zárt rendszerekre vonatkozik. A világegyetem viszont nem tekinthető véges, zárt rendszernek. Ezt a tudomány ugyancsak igazolja. Másrészt ellentmond a „hőhalál-elméletnek” az energia- és az impulzus-megmaradás tétele is, amelyet a gyakorlat, a tapasztalati tények igazoltak. Az entrópia-törvénynek pedig még az ún. zárt rendszerek esetében is megnyilvánul a statisztikus, valószínűségi jellege, ami arra hívja fel a figyelmet, hogy nem lehet itt sem abszolutizálni, egyoldalúan értelmezni a folyamatot, s különösen nem lehet az entrópia segítségével — zárt rendszernek véelve a világegyetemet — igazoltnak tekinteni a világ ún. „hőhalálát”.

Azonkívül az idealisták két érve, amely szerintük a világ végességére vonatkozik, ellentmond egymásnak. Ha ugyanis egy véges rendszer térfogata változik, vagyis pl. tágul, akkor már nem tekinthető zárt rendszernek, tehát nem érvényesülhet az entrópia, nem következhet be az ún. „hőhalál”. Értelmetlen dolog tehát azon fáradozni, hogy ezekkel az „elméletekkel” bizonyítgassák a világ végességét. A fizika és filozófia oktatása során le kell leplezni, meg kell cáfolni ezeket a nézeteket, mert ezek csak a vallásos nézetet világ-erősíthetik, s így akadályozzák a hallgatók marxista — leninista szellemben való nevelését.

5. Az Elek elvtárs által előterjesztett referátum, valamint a hozzászólások igen sokoldalúan foglalkoztak ismeretelméleti kérdésekkel. Hangsúlyozták, hogy a fizika oktatása során a világnézeti nevelés mellett nagy gondot kell fordítani helyes ismeretelméleti nézetek kialakítására. E kérdésben eléggé egységes álláspont alakult már ki fizikusaink és filozófusaink körében. Egyértelműen arra törekednek, hogy a világ megismerhetőségét húzzák alá, megmutassák a megismerés végtelen, bonyolult folyamatát, amely a viszonylagos igazságokon keresztül vezet az abszolút igazság felé. Kiemelik az objektív igazság elismerésének fontosságát, vagyis azt, hogy ismereteink (fizikai ismereteinket is ideértve) tartalmát az objektív valóság határozza meg. Csak az olyan ismeretek, elméletek fogadhatók el helyeseknek, igazaknak, amelyek megegyeznek az objektív valósággal. Ezt pedig a gyakorlat során lehet eldönteni. Ezért van olyan nagy szerepe a gyakorlatnak a dialektikus materializmus ismeretelméletében.

Egyrészt a fizika az, amely néhány évtizede óriási fejlődést mutat, ezzel mintegy bizonyítva a világ megismerhetőségét a maga területén. Másrészt többek között a fizika eredményeit felhasználva fejlődik a technika, amely az emberi tevékenységét mint gyakorlatot még tökéletesebbé teszi, újabb lehetőséget adva ezáltal a világ további, teljesebb megismeréséhez. A megismerést különböző készülékek, műszerek alkalmazása is elősegíti, amelyeket nem úgy kell tekinteni, mint a megismerést akadályozó dolgokat, ahogy ezt a „fizikai” idealizmus képviselői hirdetik, hanem úgy, hogy ezek a készülékek az olyan folyamatok megismerését is lehetővé teszik, amelyek előttünk rejtve maradnának, ha csak érzékszerveinkre támaszkodnánk. Nincsenek „magukban való”, rejtett dolgok, minden megismerhető, az ember a tudomány, a technika segítségével meg is tudja ismerni a dolgokat.

Fizikusaink és filozófusaink — ezt a vita világosan mutatta — elutasítanak mindenfajta agnoszticizmust, azt is, amely a Heisenberg-féle határozatlansági relációt igyekszik felhasználni.

A felszólalások ugyanakkor néhány veszélyre is felhívták a figyelmet az ismeretelmélet területén. Elsősorban a matematika szerepét érintették, amelynek az anyagi világ megismerése terén igen jelentős szerepe van, de túlbecsülni ezt a szerepet nem szabad. Elutasítjuk az idealisták minden olyan kísérletét, amelyek a matematikát helyezik előtérbe, szemben az anyagi valósággal. Ugyanez vonatkozik az axiómákra és a modellekre.

Ezek is az ember gyakorlati tevékenységéből származnak, ha nyilvánvalóságuk nem is igényel újból és újból bizonyítást, mégsem lehet őket valami „tisztá”, az objektív valósággal össze nem függő tételeknek, konstrukcióknak tekinteni. Maga az objektív anyagi valóság sokkal bonyolultabb, gazdagabb bármilyen axiómáinál vagy modellnél.

A referátum és a hozzászólások jogosan hangsúlyozták a deduktív és induktív módszer szoros egységét. Arra hívták fel a figyelmet, hogy a fizika oktatása során, szem előtt tartva és megmutatva a fizika sajátos kutatási módszereit, éreztetni kell, hogy sem a deduktív, sem az induktív módszert nem lehet a másik rovására eltúlozni. Csak a kettő egysége biztosíthatja igazán a helyes megismerést.

Az előterjesztett vitaanyag és a felszólalók többsége érintett még néhány módszer-tani kérdést, amelyek a fizika-oktatás területein is kell hogy érvényesüljenek. Így első-sorban nem az a fontos, hogy minden egyes fizika-tétel tanításánál, esetleg „erőszakoltan” filozófiai következtetések is elhangozzanak, hanem az, hogy a hallgatók számára a dialektikus materializmus szelleme érthető legyen, azt lássák, érezzék, hogy az egész fizika, a különböző fizikai tételek, törvények a maguk oldaláról a dialektikus materializmus, a marxista filozófia tanításait támasztják alá. Nem lehet és nem kell minden fizika-tételnél a dialektikus materializmus valamennyi vagy akár néhány tételét is megmutatni, hanem ott kell a marxista filozófia igazát aláhúzni, ahol erre a fizika-tananyag a legtöbb és legjobb lehetőséget adja. Azokban a kérdésekben viszont, ahol a materializmus és idealizmus egymással harcban állnak, a fizikusnak is határozottan a dialektikus materializmus mellett kell állást foglalnia. Ez elől nem térhet ki. A fizika különböző tételeit a marxista filozófia szellemében, a dialektikus materializmus alapjáról kell megmutatni.

Nem lehet azt sem kívánni, nem is lenne helyes, hogy a filozófusok előadásaiban a fizikai vagy általában a természettudományos tételek, törvények domináljanak. Itt azt kell megkövetelni, hogy a filozófus-oktatók minél jobban ismerjék a természettudomány, a fizika legfontosabb eredményeit és a dialektikus materializmus tételeit meggyőzően, jól alá tudják támasztani. a természettudomány, a fizika néhány legújabb eredményével.

Úgy nem lehet felállítani a kérdést, hogy a fizika igazodjon-e a filozófiához vagy fordítva. Mindkettőnek kölcsönösen segítenie kell egymást, s mindkettőnek az objektív valósághoz kell igazodnia a maga jellemző sajátos módján.

A vita során többen említették azt a jogos kívánságot, hogy a fizikusok és filozófusok egy nyelvet beszéljenek, azonos terminológiát használjanak, ne értsen a fizikus és a filozófus két különböző dolgot ugyanazon fogalom alatt. Ez nem mindig lehetséges, hiszen más a fizika és más a filozófia tárgya. Ahol azonban erre lehetőség adódik, ott jogos kívánság az azonos terminológia használata.

Azzal zárult a munkaközösség ülése, hogy ilyen vitákat, a problémák felmérése után, a jövőben is kell rendezni (egész vitasorozatok tartása lenne szükséges), amelyek még jobban elősegítik a filozófusok és fizikusok együttműködését. A műegyetemi fizika-jegyzetekkel kapcsolatos vitaanyagot pedig ott, a műegyetemen, az érintett tanszék-ek, szerzők bevonásával újból, még konkrétan meg kell vitatni, és egységes álláspontot kialakítani a vitatott kérdésekben.

Súlyosabb hibák nincsenek a fizika-oktatás világnézeti tartalmát illetően, de elengedhetetlenül fontos, hogy egy sor kérdésben közös nevezőre jussanak fizikusaink és filozófusaink, s el kell érni, hogy világnézeti kérdésekben ne különbözőképpen foglaljanak állást. Ehhez pedig az szükséges, hogy a fizikusok minél alaposabban ismerjék a dialektikus materializmust, a filozófusok pedig járatosak legyenek a fizika alapvető, főbb területein, mert enélkül filozófia-oktatás, a dialektikus gondolkodásra való nevelés nem lehet kielégítő.

Minél előbb létre kell hozni közös alkotó kollektívákat, fizikusokból és filozófusokból, s ezek a kollektívák közösen tisztáznának egy sor olyan filozófiai kérdést, amelyek a modern fizika területén napjainkban leginkább felmerülnek. Tisztázni kell pl. a determinizmus problémáit a kvantummechanika statisztikai törvényeivel kapcsolatban és meg kell mutatni, hogy a statisztikai törvények nem az indeterminizmus, hanem ellenkezőleg, a dialektikus materializmus determinizmusát támasztják alá. Foglalkozni kell a mozgásformákkal, figyelembe véve a tudomány legújabb eredményeit, kísérletet kell tenni a mozgásformák újabb osztályozására. Sokoldalúan ki kell dolgozni például azt is, hogy mit jelent az elektron kimeríthetetlenlensége, mert ebben a kérdésben sincs egységes állásfoglalás, vagy a tér és az idő, a tömeg és az energia, s más tisztázásra váró kérdéseket.

Az ilyen viták, a kollektíven végzett munkák, problematikus kérdések közös megoldása, mindezek nagymértékben hozzájárulnának a fizikusok és filozófusok további jó együttműködéséhez, hallgatóinkban pedig végső soron a marxista világnézet erősödését segítenék elő.

Szabó Gábor

Egy pszichológiai kutatás módszertani tanulságai

A tudományos tevékenységnek mindig nagy problémái közé tartoztak a módszertani kérdések. A tudományok történetének azokban a korszakaiban, amikor a vizsgálódó tekintet az igazság keresésének vágyától fűtve kritika tárgyává tette saját eljárásának helyességét, az egészséges módszertani reflexiók mindenkor nagyban hozzájárultak a tudományok fejlődéséhez. Természetesen nem az öncélú, szörszálhasogató módszertanok, hanem a tudományok haladását célzó és azt támogató, segítő módszertani megfontolások. A helyes módszer követelménye és egyben problémája gyakorlatilag mindenféle tudományos tevékenységben felmerül. Kívánatos, hogy a tudós munkáját célkitűzéseinek megfelelő általános érvényű és lehetőleg filozófiaiilag megalapozott adekvát módszertani elvek világítsák meg és könnyítsék meg. Ámde mi szolgáltatná ez általános érvényű módszertani alapelvek épületéhez a legcélszerűbb építőköveket, ha nem maga az empiria? Vagyis minél több jó módszert tudunk összehordani, annál nagyobb biztonsággal tudjuk megállapítani a helyes módszer választásának arany szabályait. Ugyanezt mondhatjuk a módszertani kritikára is: Minél több és minél sokrétűbb kritika áll rendelkezésünkre, annál inkább megalapozottnak tűnnek a tudományos tevékenység útjai.

Ez a cikk jelenleg is folyó kutatómunka módszereinek bemutatásával, azok kritikájával és konklúzióival kíván hozzájárulni néhány módszertani probléma megvilágításához. Így a tanulmány első részében a jelenleg is folyó motivációs kutatásokban használt módszerek rövid ismertetéséről és azok kritikájáról lesz szó, a második részben pedig a gyakorlati munkából folyó néhány további megjegyzés kívánja az általános tudományos módszertani problematika megvilágítását szolgálni.

I.

A tervgazdálkodás alapján álló társadalomban, ahol a népgazdaság igényei és követelményei jól megállapíthatók, lehetőség nyílik arra, hogy ez igények törvényszerűségeinek ismeretében a fiatalok pályaválasztását ne tegyék ki a véletlen szeszélyeinek. Sőt, a mi társadalmunknak egyenesen érdeke, hogy mindenki adottságainak és körülményeinek megfelelően a lehető legkedvezőbb feltételek mellett a legnagyobb hatással, vagyis optimálisan fejtsse ki munkatevékenységét, amelyből társadalmunk alapja kovácsolódik. Az optimális munka kifejtésének egyik lényeges feltétele pedig az, hogy figyelembe vegyünk annak szubjektív tényezőit is, elsősorban magát a dolgozó embert. Az ember munkában töltött életútja elején áll a *pályaválasztás* egész életre kiható, nagy jelentőségű aktsa. Nyilvánvaló, hogy a fiatalok 17, sőt gyakran 14–15 éves korukban általában még nem rendelkeznek kialakult karakterrel, és alig ismerik az egyes pályák lényegét, így sok esetben pályaválasztásra még nem tekinthetők éretteknek. Szükséges tehát, hogy felvilágosító, irányadó, tanácsadó beavatkozással siessünk segítségükre életüknek ebben az egyik legnagyobb, mindenképpen elhatározó fontosságú lépésében. A pályaválasztási tanácsadás és szaktanácsadás* tudományos megalapozása világszerte igen fiatal hajtása az empirikus lélektan tudományának. Elsősorban a hazánkban megváltozott társadalmi feltételek, továbbá a lélektan fejlődésében megérett eredmények szükségessé tették, hogy a pályaválasztási tanácsadást megalapozó tudományos tevékenység feltételeit létrehozzuk. Ezt pedig megbízható és a valóságot hűen tükröző felmérésekkel és alapismeretekkel szolgáltató tények megállapításával lehet teljesíteni.

Társadalmunk érdeke indokolja, hogy a pályaválasztási tanácsadással szervezett keretek között foglalkozni kell. Melyek ezek a társadalmi érdekek? — A társadalmunk jólétét megalapozó életszínvonal emelésének egyik alapvető feltétele a munka termelékenységének fokozása. A termelékenység fokozásának módjai között nem utolsó helyen áll a szubjektív feltételek javítása. Más szóval ez azt jelenti, hogy a munka hatásfokát természetesen növeli a munkakedv, a munkaöröm, a munkaszereget, a hivatástudat, vagyis az egyéni célkitűzések, törekvések, ambíciók és a munka, ill. a beosztás természetéből folyó tárgyi munkakövetelmények megfelelése, harmonizálása vagy egybeesése. A munkavégzésnek ebből az alanyi és tárgyi pozitív fázisalakításából erőltetés nélkül tartós teljesítménynövekedés várható. Ennek jelentősége elsősorban a dolgozó ember egyéni boldogulásának és a társadalom jólétének és fejlődésének összhangba hozatalában van. A helyesen választott pálya másik következménye pedig a termelés forintokban is kifejezhető növekedése.

* Pályaválasztási szaktanácsadásnak a különböző vizsgálatokon alapuló és szakértő által végzett pályaválasztási tanácsadást nevezzük.

A pályaválasztást megalapozó intézményes munka egyik részét kell látni azoknak az indítékoknak a felderítésében, amely indítékok alapján a fiatalok ma de facto választják, ill. szeretnék választani életpályájukat. Szaktudományunknak tehát a fentiekben röviden indokolt egyik kérdése így hangzik: *Mi indítja az általános iskolai és gimnáziumi tanulmányukat befejező mai fiatalokat arra, hogy ezt vagy azt az életpályát válasszák?* A kérdés felvetése nyilvánvalóan nem öncélú. A reá kapott válasz megadja az egyik kulcsát az imént említett optimális választásnak, és ezen keresztül az egyén boldogulásának, valamint a társadalom kedvező további épülésének. Ezek a jelentős összefüggések indokolják, hogy széleskörű kutatómunka indulj a budapesti általános iskolások és gimnazisták utolsó évfolyamának tanulói körében, hogy pályaválasztásuk motivációi megállapíthatók legyenek.

A budapesti tanulók pályaválasztási motivációinak feldolgozása igen érdekes, és sok tekintetben jelentős képet tárt elénk, amely hasznosnak mutatkozik nemcsak a pályaválasztási szaktanácsadást alapozó lélektani munkában, hanem anyagot ad a nevelés-élektan, a pedagógia és a szociológia további kutatásai számára is. Ennek hasznosságáról meggyőződve a pályaválasztási indítékok kutatómunkája ma már a vidékre kiterjedten is folyik. A közelmúltban fejeződött be Baranya, Csongrád és Szolnok megye fiataljainak motivációs vizsgálata. A kutatómunka következő állomásait Borsod, Győr és Hajdú-Bihar megyék jelzik, ahol most kezdődtek el hasonló felmérések.

Nyilvánvaló, hogy minden tanácsadás, irányítás és befolyásolás első feltétele, hogy a reális helyzetből kell kiindulnia. Ez a jelen esetben annyit jelent, hogy ismerni kell a fiatalok vágyait, elgondolásait. Ismerni kell azt az állapotot, amelyet meg akarunk változtatni, helyes irányba akarunk terelni. Sajnos ma még a fiataloknak a pályára irányuló vágyai meglehetősen ösztönösen és a realitás ignorálásával mintegy vadon tenyésznek. A szülőknél a pályaválasztásra irányuló tanácsai a legtöbb esetben alig haladják meg az általánosságokat. Rajtuk kívül még a pedagógusokra lehetne gondolni, hogy talán ők tudnának eligazítást adni. Csakhogy a pedagógusok ilyen irányú felkészültsége ma még egészen minimális. Intézményes gondoskodás hiányában nem várható, hogy a pedagógusok maguktól ismerkedjenek meg a pedagógiai pályairányítás elveivel és maguktól alakítsák ki annak gyakorlati módszertanát. Így inkább rosszul, mint jól indokolt motivációs képek alakulnak ki, amelyek nehezen rögzíthetők és önthetők olyan formákba, amelyek a következőkben alkalmasak lesznek pozitív felhasználásra. Minden szubjektív tényező felmérése és rögzítése módszertani problémát jelent, hát még a fiúk és lányok által is alig, vagy egyáltalán meg sem fogalmazott pszichés indítékrendszer megragadása és lehetőleg objektív kifejezése? Hogyan lehet a fiatalok pályaválasztási indítékait a maguk valóságában, megnyilatkozásaik nehézségeit leküzdve, feltérképezni és a kapott nyers adatok tömegében eligazodni? Hogyan lehet megállapítani azokat a vonásokat, amelyek egyes csoportokra jellemzőek és általánosíthatók, mégpedig úgy, hogy ne csak a fiatalok egyes csoportjainak vonásai tűnjenek elénk, hanem az egyéni pályaválasztások indíték-rendszere is kirajzolódjék? Végül pedig, hogy lehet mindezt úgy tenni, hogy az egyes tényeket ábrázoló vonások a valódi életet híven tükröző képpé alakuljanak? *Tehát a kutató munka kiindulásakor felmerülő alapvető és a munkát nagyrészt meghatározó módszertani probléma a pályaválasztási indítékok felmérése és feldolgozása, vagyis meghatározott szubjektív pszichés mozzanatok objektiválásának problémája volt.*

Gyakorlatilag: ki kellett választani az empirikus pszichológia elvileg rendelkezésre álló valamennyi módszere közül azokat, amelyek a legalkalmasabbaknak látszottak a feladat megoldására. A módszerek kiválasztásában és kidolgozásában a feladat természete néhány olyan követelményt állított fel, amelyek a felmérés és az anyag feldolgozásának főbb útjait kijelölték.

1. *A leíró módszer* olyan előnyöket ígért, amelyek a jelen esetben messze túlmutatnak határain. A tények elfogulatlan megragadása és regisztrálása feltétele a további értelmező és következményeket kifejtő lépéseknek. A tudományos munkában — mint másutt is — első a tény, és csak utána következik az, ami belőle levezethető. Ennek az elvnek az érvényesítése itt annyit jelent, hogy tisztán empirikus adatok megszerzése és feldolgozása történt normák, a priori elvek feltételezése nélkül. Az elvi megállapításokat az empirikus tényekből folyó és majd a későbbiekben megállapítandó konzekvenciáknak kell tartalmazniuk.

A leíró módszer ellen kifogásként fel lehet hozni, hogy túlságosan óvatos, megelégszik elemi megállapításokkal, és ezért eredményei keveset mondanak, szegényesek. Ezzel szemben áll az az igazság, hogy azt a keveset, amit mond, objektív ábrázolásban tárja elénk. A valóság valamennyi ábrázolt pontját elfogulatlanul tükrözi és tárgyilagosan sorakoztatja fel a szimpatikus és a kellemetlen mozzanatok. Nem hallgat el semmit.

Az elfogulatlanságra törekvés nem végoél, de szigorú módszertani követelmény, hogy az alépitmények úgy kerüljenek a tudományok asztalára, hogy azok hitelességéhez és való-ságot tükrözéséhez kétséget ne férhessen.

A pályaválasztási indíték és különösen az indítékok rendszere olyan komplex jelenség, amelyet nemcsak több nézőpontból lehet vizsgálni, hanem amely magában véve is igen bonyolult, és mind természeti, mind társadalmi meghatározottságában sok ténye-zőt rejt magában, és több vonatkoztatási rendszert is tételez fel. Felmerül tehát a problé-ma: Hogyan lehet elkerülni, vagy legalább is a minimálisra csökkenteni a tévesztés, az egyoldalúság és a feldolgozásbeli torzítás veszélyét? — Ennek megoldásaként kínálkozik, hogy a problémát — éppen komplex volta miatt — több lépésben kell megoldani. Az első lépésben feltétlenül el kell végezni a tények említett kitermelését és bemutatását, mint alapot. A további lépések feladatai a nyers tényanyag értelmezése, a velük kapcsolatos állásfoglalások, majd a gyakorlati konzekvenciák megállapításai lesznek. A feladat szaka-szokra osztását különben nemcsak az teszi indokolttá, hogy egy ember aligha bírná elvégezni ezt a hatalmas munkát, hanem az is, hogy így könnyebben elkerülhetők a tévesztések, a hipotézisek abszolutizálásából származó illúziók.

Ezek szerint a leíró módszer és a vele járó objektivitás a kutatási cél érdekében állandó módszertani szempont maradt. Az esetek taglalása és elemzése közben is tartó-zkodni kellett attól, hogy a pusztá tényekből messzemenő, esetleg olyan elhamarkodott következtetés származzék, amelyekre a tények nem jogosítanak fel. (Egyébként, ha ezt helyesen, kritikával akarnók végezni, akkor egy-egy konzekvencia indokolása és perspek-tívájának bemutatása mind megannyi önálló tanulmányt igényelne.) Így tehát mindvégig megmaradva a tények felderítése és bemutatása feladatánál, a munka egyik alapvető módszere a tények hű, valóságyszerű leírása volt.

2. *A megbízhatóságra való törekvés.* Lényeges szempont minden kutató munkánál, különösen a megalapozó jellegűeknél. Az eredmények megbízhatóságának biztosítása érdekében szükségesnek látszott a következő módszertani elvek érvényesítése:

a) *A való- ság hű tükrözése* megkívánja, hogy a tények helyes megragadása a belőlek megrajzolt képben egyértelműen fejeződjék ki. Fiatalokról lévén szó, számolni kellett azzal, hogy egyszerű felszólításra sokan nem tudnak számot adni pályaválasztási indíté-kaikról. Ezért szükségesnek mutatkozott egy sokoldalúan kidolgozott indíték-hálózat felvázolása, amely több szempontból megvilágítva exponálja a nagyon különböző moti-vációkat. A fiatalok elé 56 motiváció-megnevezést tartalmazó indíték-gyűjtemény került azzal a felszólítással, hogy ezek közül jelöljék meg azokat, amelyeket pályaválasztásuk-ban jelentőseknek tartanak. Az indítékok különböző szükségleti körökből származnak. Minden egyes szükségleti kör 3—3 motiváció-megnevezéssel van benne képviselve. Az azo-nos szükségleti körbe tartozó 3—3 indíték a listán nem egymás után következett, ha-nem szándékosan összevissza. Az indítékhalózat szükségleti körei és ezek, egyes pontja-inak megjelölési formái a következők voltak:

Az esztétikum köréből: Tiszta munka — Gyönyörködtet — Alkalmat ad művészi tevékenységre.

A szociabilitás köréből: Másokon lehet segíteni — Mások problémáival, bajjaival lehet foglalkozni — Sajátunkból lehet adni másnak.

Az alkotás köréből: Egyéni elgondolásokat meg lehet valósítani — Lehetőség nyílik feltalálásra, újításra — Önállóan lehet alkotni.

Az elmélyülés köréből: Alkalmat ad az elmélyült gondolkodásra — Az élet nagy kérdéseinek megoldásával foglalkozik — Megfontolásra, elmélkedésre ad alkalmat.

Az ambíció köréből: Magasabb pályára alapot ad — Nyitva az út a sikerhez — Társadalmilag megbecsült pálya.

A vezetős szerep köréből: Másokat lehet irányítani, vezetni — Meg lehet követelni a parancs, utasítás végrehajtását — Szervezéssel lehet foglalkozni.

A munkamód köréből: Aprólékos munkát igényel — A nagyvonalúság érvényesül benne — Változatos munka.

A társas jelleg köréből: Többen dolgoznak együtt — Magányos foglalkozás — Sok emberrel lehet érintkezni.

A munkahely köréből: A szabadban lehet lenni — Meleg és védett helyen kell a munkát végezni — Tetszik az a környezet, ahol folyik a munka.

A kényelem köréből: Fizikailag könnyű — Minden egy helyen található — Ülő munkamódot igényel.

Az anyagiak köréből: Jó kereseti lehetőséget ad — Rövid idő után kenyeret ad — Természetbeni juttatással jár.

A szórakozás köréből: Szórakozásra, öröme lehetőséget nyújt — Mindig csinosan lehet jární — Adódik benne egy kis udvarlás is.

A politikai állásfoglalás köréből: A szocializmus építése szempontjából kiemelt fontosságú pálya — A materialista felfogás érvényesül benne — A néphatalom biztonságát szolgálja.

Speciális érdeklődési körökből: A nyelvtudás érvényesül benne — A számokkal kell foglalkozni — Betekintést ad a régmúlt időkbe.

A külső befolyások köréből: Ez nálunk családi tradíció — Ez a szülők kívánsága — Jó ismerősöm is ezen a pályán van.

A pálya lényegétől idegen szempontok köréből: Lehetőség nyílik sportolásra — Tetszik az a ruha, amelyet a szakmabeliek viselnek — Az egyéni vágyak eléréséhez szükséges közbülső állomás.

A szabad mozgás köréből: Szabad mozgási lehetőséget ad — Sokat lehet utazni — Sok szabad időt hagy.

A szellemi passzivitás köréből: Nem kell sokat számolni — Nem kell többet tanulni — Nem kell az embernek a fejét törni — Nem kell beszélni — A testi erő érvényesül benne.

A fenti 18 szükségleti körből összeválogatott 56 motivációt tartalmazó gyűjtemény megalkotásakor valószínűnek látszott, hogy sikerült a pályaválasztási indítékok legnagyobb részét a fenti indíték-megnevezésekbe összetömöríteni. Mindazonáltal a rendszer zártágának kiküszöbölése végett lehetőség nyílt a felsorolt motivációk után még egyéb indítékok megjelölésére is. Ezzel a lehetőséggel csupán néhányan éltek, azonban egyetlen egy sem akadt, aki az előnyomatott 56 motiváció-megnevezésen kívül még újabbat is megjelölt volna. (A szabad megnevezés helyére is a már fentebb megjelölt motivációk valamelyikének ismétlését írták le más szavakkal.)

b) A mérhetőség követelménye két irányban is megnyilvánult: az egyének, valamint az egyes csoportok motivációs konstellációjának plaszticitása tekintetében. Az egyéni motivációs profil plaszticitása azt kívánja, hogy az indíték-megjelöléseken leolvasható legyen szerepük és jelentőségük mértéke is, vagyis a megjelölések súlyozottan történjenek. Ezzel lehetőség nyílik a pályaválasztási indítékok finomabb elemzésére és az egyéni motivációs konstelláció élethűbb megrajzolásával az egyéni motivációs diagnosztikára.

Nyilvánvaló különbség rajzolódik ki pl. a következő két (A és B) egyéni motivációs profilon. Mindkét indítékrendszer a mérnöki pályára irányul, és mindkettőben ugyanazok a motiváció-megnevezések szerepelnek, csak különböző súlyozással.

	A.	B.
Jó kereseti lehetőséget ad	2	3
A szocializmus építése szempontjából kiemelt fontosságú pálya ..	1	1
Nyitva az út a sikerhez	1	3
A számokkal kell foglalkozni	3	1
Társadalmilag megbecsült pálya	2	3
Lehetőség nyílik feltalálásra, újításra	3	1
Változatos munka	2	2

Az egyes csoportok jellemzése és összehasonlítása pedig az indítékok előfordulási gyakoriságának (gyakorisági %-ának), valamint a gyakoriság alapján felállított sorrend (népszerűségi sorrend) megállapításával történt. Így gyakorlatilag igen jelentős különbségek megállapítására nyílt alkalom. Vessünk pl. egy pillantást a segítségvagy, mint pályaválasztási indíték előfordulására!

	Általános iskolások:		Gimnazisták:	
	♂	♀	♂	♀
Gyakorisági sorrend száma ...	15.	14.	14.	1.
Gyakorisági %	32,2	30,3	28,4	41,1

A számszerűség mindkét esetben biztosította az eredmények adatszerűségét anélkül, hogy a pályaválasztási indítékokat mint minőségeket mennyiségben igyekezett volna feloldani.

c) *A felmérés határai* tekintetében meg kellett találni az optimális középutat a sok és a kevés között. Mivel a kutatás célja a pályaválasztási indítékok általános felmérése volt, a vizsgálatokat széles körben kellett végezni. Ugyanakkor ragaszkodni kellett ahhoz, hogy a felmérésbe csak azok kerüljenek be, akik valóban a pályaválasztás előtt álló fiataloknak a szóban forgó csoportját teszik ki. A feldolgozásban pedig jól elkülöníthető csoportokat kellett felállítani. Az előbbi feltételeknek budapesti vonatkozásban a közvetlen pályaválasztás előtt állók (általános iskolai, ill. gimnáziumi tanulmányukat befejező fiataloknak) a hat és félezres tömege, az utóbbinak pedig a csoportok természetes megalkotása (fiúk és lányok, általános iskolások és gimnazisták, budapestiek és vidékiek) tett eleget.

d) *Az egyszerűség követelménye* mind az adatok felvételével, mind pedig közlésével szemben. Ami magát a felmérést illeti, elsősorban fontos, hogy a már említett motivációs hálózat, amelyen a megjelöléseket (választásokat) kell eszközölni, érthető legyen. Ez elsősorban fogalmazásbeli feladat. Ezen a téren nehézséget jelentett az a körülmény, hogy két korcsoport értelmi fejlettségének figyelembevételével kellett a szükségleti köröknek megfelelő indítékokat megfogalmazni. A közlés adatainak áttekinthetőségét az egyes csoportok gyakorisági %-airól és gyakorisági sorrendjéről, továbbá ezek összehasonlításáról készült táblázatok emelték.

3. *Az adatok ellenőrizhetősége.* A felmérés írásos megnyilatkozások segítségével történt, tehát mind az eredeti dokumentáció, mind pedig a végző publikációt előkészítő munkálatok dokumentációja hozzáférhető és megfogható alapokon nyugszik, és így könnyen ellenőrizhető. Más vonatkozásban pedig a formális feldolgozás kiegészítése és ellenőrzéseképpen a budapesti felmérésbe bevont fiataloknak mintegy 3%-ával végzett egyéni vizsgálatok feltárták egyrészt a felmért indítékok tartalmi minőségét, másrészt megnyugtatót adtak arról, hogy a fiatalok igen kis kivételtől eltekintve megértették a motiváció-megnevezéseket, valamint, hogy az egész vizsgálatot komolyan vették.

II.

Ilyen módszertani megfontolások alapján történt az említett kutatómunka megszervezése, véghezvitele és az eredmények egy részének közlése.* Minthogy ezek a módszerek adott esetben eredményeseknek bizonyultak, alkalmasaknak látszanak arra, hogy belőlük kiindulva néhány olyan további lépést tegyünk, amelyek, ha nem is nevezhetők általánosításoknak, de előkészíthetik a talajt néhány általános, tudományos kutatómódszertani alapelv kidolgozása számára.

1. *A munkahipotézis értéke*

Köztudomású, hogy a munkahipotézis olyan feltételezés, amely mint váz, séma elindítja a tudományos kutatást és elősegíti a jelenségek helyes és sokoldalú megértését. Nem maga a tény, azoknak csak mintegy állványa. Ebből folyóan minden munkahipotézis értéke annyi, amennyiben a szóban forgó feladatot meg tudja oldani, ill. megoldását elő tudja segíteni vagy megközelíteni. Könnyű ezt elméletileg belátni a kívülállóknak, de nehéz eszerint eljárni a kutatónak, aki maga alkotta meg munkahipotéziseit. A gyakorlatban ugyanis az elmondottak igazságához még bizonyos lélektani velejárok társulnak. Igen sok esetben az történik, hogy az alkotás öröme, amely ebben az esetben nem más, mint a munkahipotézis megalkotása felett érzett öröm, esetleg a segítségével megoldott néhány probléma, elfoglaltá teszi a tudóst, és mintegy beleszeretve alkotásának állványzatába megfedekeznek arról, hogy az egész feltevés csak eszköz és nem cél. Az említett alkotás-öröm és az általa szerzett kezdeti sikerélmények képesek megmerevíteni és végleges rendszerré szilárdítani azt, ami a valóság megragadásának csak eszköze. Így könnyen saját rendszerének rabjává válik. Pedig a valóság rendszerint sokkal szövevényesebb, hogysé maradéktalanul beleférjen eleve megalkotott ész-konstrukciókba. A kutató helytelenül értelmezett önérzete sok esetben tiltakozik az ellen, hogy munkahipotézisével ne tudná befogni a valóság teljes egészét, és hogy itt-ott ellentmondások rontanak az elképzelt összhangot. Nehezen viseli el, hogy az előre várt eredmények nem következnek be, vagy legalábbis nem úgy, ahogy azt az egzaktszárakkal észszerűsített munkahipoté-

* Dr. Csirszka János: Budapesti tanulók pályaválasztási indítékai. 1961. Tankönyvkiadó, Budapest.

zise kijelölte. Ilyenkor pedig a valóság szeretete és az igazság tisztelete azt kívánja, hogy módosítani kell a használhatatlan feltevést.

A budapesti tanulók pályaválasztási indítékainak kutatásában normatív, elvi hipotézisek nem jelölték ki a várható eredményeket. E tekintetben a kutatás tisztán az empiriára támaszkodott. Kutatás azonban módszertani feltételezés nélkül nem történhet. Egy tekintetet vetve a motivációk sorára, rögtön felmerül a kérdés, hogy mivel elméletileg számtalan indíték-megnevezés lehetséges, miért éppen ezek az indítékok kerültek a listára? Milyen elv alapján történt a válogatás? — Az indítékok összeállításából két pozitív és egy negatív szempont tűnik ki: Az egyik a rendszeres kutató munka megkezdése előtti ilyen irányú gyakorlat nyújtotta tapasztalat. A pályaválasztási szaktanácsadás során alkalmazott explorációkból némi fény derült a pályaválasztási indítékokra is. E tapasztalati anyag, bár rendezetlen és kritikailag feldolgozatlan nyersanyagnak tekinthető, mégis alkalmas elemeket tartalmazott tudományos hipotézis számára. A másik szempont ezeknek éppen a rendszerezése, kritikai osztályozása, válogatása és kiegészítése volt, továbbá újabb munkahipotézis-elemekkel, a szükségleti körökkel való kapcsolása. Ehhez járult harmadiknak a negatív szempont: az azonos tartalmú és különböző megfogalmazású megjelölések redukálása. Törekedni kellett arra, hogy az indíték-hálózatba egy indíték csak egyszer kerüljön be. Pl. a „jól jövedelmező állás”, „sok pénz lehet keresni”, „magas fizetést lehet elérni”, „az anyagiak terén jó kilátások vannak” stb. kifejezések, amelyek lényegében ugyanazt tartalmazzák, ne ismétlődjenek. Helyettük egyetlen megjelölés: „Jó kereseti lehetőség” került a kérdőívre. (Természetesen elképzelhető, hogy mindezek a kifejezések, sőt még ezeknél több is rákerüljenek egy vizsgálati motivációs gyűjteményre, csakhogy akkor ez már csupán egy indítéknak a különböző kifejezésbeli megnyilvánulásait vizsgálná, nem pedig azt, hogy milyen indítékok szerepelnek a pályaválasztásban. A kettőt egybekapcsolni pedig azért helytelen, mert ez olyan óriási anyagot tárna a vizsgálandók szeme elé, hogy a motiváció-kifejezések mérhetetlen sokasága következtében részben áttekinthetetlené válnék az anyag, részben pedig azért, mert maga a feladat fárasztó volta a szükséges koncentráció, és ennek következtében az egész vizsgálat eredménye megbízhatóságának rovására menne.)

Munkahipotézis alkotására és az imént mondottak alapján ezek elvetésére, továbbá módosítására jelen kutatás folyamán több esetben is sor került. Többek között a motivációk szükségleti körök szerinti egyenlő mértékű összeválogatása helyesnek bizonyult abból a szempontból, hogy általa a gyakorlatilag előforduló valamennyi indíték láthatóvá vált. Ezzel szemben nem vált be az a feltevés, amely szerint az egyes szükségleti körökbe tartozó motivációk mindig vagy legalábbis a legtöbbször ilyen rokonsági együttesben fordulnak elő. El kellett tehát vetni azt a munkahipotézist, amely szerint egyes szükségleti körök egyértelműen nyilvánulnak meg a hozzájuk tartozó, alájuk rendelt indítékokban. Vagyis az egyes indítékok nemcsak a nekik megfelelő, hanem más, esetleg több szükségleti körből is táplálkozhatnak, és fordítva: a szükségleti körök inadekvát motivációkban is megnyilvánulhatnak. Bár előfordul a szükségleti körök és a hozzájuk tartozó motivációk szigorú megfelelése is, a tapasztalat mégis inkább azt a képet mutatja, hogy a legkülönbözőbb szükségleti körből származó motivációk látszólag szeszélyesen kapcsolódhatnak egymáshoz.

Helytelen volt-e hát egyáltalán a szükségleti körök felvetése? Nem lett volna célszerűbb az addigi tapasztalat szerint gyakran előforduló motivációkat minden hipotétikus összefüggés nélkül egyszerűen egymás mellé állítani? — E kérdésre kétszeres nemmel kell válaszolni. Először azért nem, mert a hipotézisnek az a része, amely a motivációk mélyén szükségleti köröket tételez, helyes. Helyes minden olyan törekvés, amely az egyes jelenségek mélyén levő nagyobb összefüggések, általános törvényszerűségek és elvek megragadására irányul. Másodszor azért volt helyes a szükségleti körök felvétele, mert különben nem lehetett volna megállapítani egy lényeges tételt: a pályaválasztási motivációk és azok kifejezése közti különbség tételét. A pszichés tartalom (jelen esetben a szükséglet) és ennek verbális megnyilvánulása (jelen esetben a motiváció-megnevezés) nem egyértelmű. Mindezekből egy igen lényeges megállapítás folyik: Az egyéni motivációs képek értékelésében nem lehet egyetlen szempont a szükségleti körök szerinti regisztrálás, hanem ennek figyelembevétele mellett a pályaválasztási indítékok ténylegesen előforduló koalíciójára kell a figyelem súlyát helyezni.

Ugyancsak csalódást okozott az a hipotézis, amely a pályaválasztás motiválása tekintetében Budapest belterülete és külterülete között különbséget tételezett fel. Ezzel szemben bebizonyosodott, hogy a főváros peremén lakó fiatalok indítékai lényegesen nem térnek el a belső kerületek fiataljainak indítékaitól. Elkészült Budapest 22 kerületének motivációs profilja. Az egyes kerületekben szereplő motivációk gyakorisági %-ának

kiszámításából és egybevetéséből kellett volna kiderülni a belső kerületek és a külterület etlérésének. Ezek az egybevetések azonban nem mutattak számbajöhető és számszerűleg megalapozott különbséget, el kellett vetni azt az immár használhatatlanná vált hipotézist, miszerint a főváros központjában és a peremén lakó fiatalok pályaválasztási indítékaiban lényeges különbség lenne. Ezzel látszólag egy huszonkét évesen kidolgozott műhelymunka veszett kárba. Meg kellett elégedni e hosszas és eléggé fáradságos munka eredményeként a pusztán negatívummal. A kutató munkájának jutalma ilyen esetekben a sok látszólag hasztalanul végzett munka ellenére is az a jól megalapozott negatívum, amely valamely téves, vagy egyéb ok miatt nem járható utat zár el.

A szóban forgó kutatómunka során többször el kellett térni a feltevésekben kidolgozott tervtől pl. azért, mert az a szemléltetési mód, amely a részletkérdésekben alkalmasnak mutatkozott az adatok ábrázolására, már nem volt megfelelő a globális eredmények illusztrálására. Pl. az egyéni motivációs profilok áttekintésének megkönnyítésére jónak mutatkozott az egyes motivációk súlyszámát feltüntető grafikus ábrázolási mód. (A tanulók által leggyengébbeknek tartott indítékokat tömör, a fontosakat vonalkázott és a csak egyszerűen megemlíttettekét üres oszlopokkal ábrázolt hisztogramrendszer.) Az egyéni motivációs profilnak egyik lényeges vonása éppen a benne szereplő indítékok súlypontozása. Az egyéni profiloknak ez a minőségileg differenciált ábrázolása viszont nem célravezető az egyes csoportokra jellemző kép megrajzolásában. Már a kerületi profilokban kitűnik ugyanis, hogy a tömeges ábrázolásban az indítékok súlypontozása meglehetősen kiegyenlítődik. Már maga a gyakorisági % is átlagot fejez ki. Ezen belül célszerűtlen a súlyozások átlagának grafikus ábrázolása. Így a budapesti tanulók négy csoportjában ez az ábrázolási mód el is maradt.

2. A sokoldalúság problémája

Ha a helyes módszerek kritériumait keressük, ezek között kitüntetett helyen van az életszerűség követelménye. Az életjelenségek megragadásában és feltárásában lényeges és egyben meglehetősen nehéz probléma az, hogy hogyan lehetséges az életfolyamat fényképezése, formába öntése anélkül, hogy ez a tények életszerűségét elvonná vagy meghamisítaná. E probléma megoldására kétféle módszer kínálkozik. Az egyik a jelenség sokoldalú megközelítésével igyekszik az „egész”, a „teljes” megragadására és ábrázolására. A másik módszer a megnyilatkozás spontaneitásának biztosításában látja a valóság életszerű megragadásának lehetőségét. Ez utóbbi azzal indokolja eljárását, hogy a belemagyarázásokat és a félreértéseket a legbiztosabban úgy kerülheti el az ember, ha a csinált, „művi” módszerek helyett egyszerűen maguknak a megnyilatkozásoknak biztosít utat, és ezeket írja le azon természetes megjelenésükben. Tulajdonképpen az előző módszer is ezt a célt kívánja szolgálni, vagyis azt, hogy elkerülje az életszerűségek ábrázolásánál nagyon súlyos hiba számba menő egyoldalúságból és körületekintés hiányából adódó tényelferdítéseket. E két módszer közül az első meg tudja közelíteni az életjelenség teljességének megragadását, azonban képtelen azt maradéktalanul és tökéletesen elvégezni. A másik módszernek, amely ezt a feladatot elvileg tökéletesebben tudja megoldani, az a hátránya, hogy egy-magában kritika nélkül és általánosan nem alkalmazható.

Konkrétan a mi esetünkben a spontán megnyilatkozások felfogása és regisztrálása azt jelentette volna, hogy egyszerűen meg kellett volna a fiatalokat kérdezni, hogy milyen indítékok alapján választanak életpályát. Ezt azonban objektív elégtelenség hiányában nem lehetett megtenni. (Képtelenek lettek volna hű képet adni saját motivációs rendszerükről.) Maradt tehát a másik út. Noha a megnyilvánulási lehetőségek beszűkültek (csupán a nyomtatványon szereplő motivációkra korlátozódtak), a megnyilatkozás útja elől ügyszólván minden komoly akadály elhárult. A megnyilatkozások formába öntése nem okozott nehézséget: kész formák között kellett választaniok. Így megkerülve a kifejezési nehézségeket, egyben sikerült a pályaválasztási indítékok egyértelműségét is biztosítani. Ámde továbbra is fennmaradt a nyugtalanító kérdés: Mi biztosítja a formálisan kielégítő módszer életszerűségét? — Az általánosan érvényes számok csak közvetve és meglehetősen szintelenül ábrázolják a tartalmukat kitevő indítékokat. E hiányosság kiegészítésére helyet kellett adni az individuális megnyilatkozásoknak is. Az egyéni vizsgálatok számára a kérdőívek adatai jó kiindulópontnak bizonyultak. A két módszer együttes alkalmazása már képes biztosítani a valóságnak, ha nem is teljes, de teljességre törekvő holisztikus, életszerű megragadását. Ennek illusztrálására hadd álljon itt egy kiragadott példa!

A jó kereseti lehetőség motivációjának gyakorisági % -a és a motivációk között elfoglalt sorrendi száma általánosságokról ad számot. Felmerül a kérdés, hogy mi áll

ez indíték választásának mélyén? Ezt az egyéni beszélgetések során a következő 4 kérdésre lehetett felbontani, ill. e kérdésekre a következő feleleteket adták:

1. Miért fontos a jó kereseti lehetőség? Miért van szükség pénzre? — A válaszok a család anyagi segítéséről, egyéb családi problémák megoldásáról adnak számot, továbbá naív elképzelésekről, meszerű vágyalmokról, gyerekes édesség- és ruhavágyakról. Ezenkívül a kulturálódás feltételeinek előállításáról, szórakozásokról és felnőttes előrelátásról beszéltek a fiatalok.

2. Mit értenek jó kereseten? — A pénzben kifejezett vágyak 2000 forint körül mozognak. Az irreális elképzelés elég ritka. Az anyagi kívánságokkal kapcsolatban többször megjelenik a jól berendezett lakás vágya is.

3. Hogy állnak a pénzszerzés erkölcsi szempontjaival? — Általános vélemény, hogy a becsületes, szorgalmas munkának megvan az eredménye. Ehhez azonban még szakértelmre is szükség van. Kevés azoknak a száma, akik a pénz eszközértéke mellett hangsúlyozzák a pálya hivatás-jellegét.

4. Mely pályákat tartják jól jövedelmezőnek? — Fiúk és leányok egybehangozva a mérnöki, a színészi és az orvosi pályát tartják a legjobb keresetet nyújtó pályáknak.

3. Az adatok összehasonlításának módszere

Az életjelenségek további jellemzője, hogy a tulajdonságok egymással összefüggnek és többszörös relációban állnak. A reláció-hálózat felfogására alkalmas az összehasonlító rendszer. Az egyes pszichés jelenségek megítélését csak akkor végezhetjük el helyesen, ha tisztában vagyunk azzal, hogy milyen azoknak az általános megjelenése és előfordulása. A normál populáció pedig tagolt és differenciált lévén, szükséges, hogy azon belül csoportokra osztva jelenjenek meg az immár differenciált szint-értékek. A csoportok körülhatárolásánál minimálisra kell csökkenteni az önkényesség szerepét, vagyis arra kell törekedni, hogy a lehetőség szerint természetesen csoportok alakuljanak. Ebben az esetben pedig gondolni kell arra, hogy a csoportok megalkotásában több különböző szempont érvényesüljön.

A pályaválasztási indítékok összehasonlításában eléggé természetesen adódtak a már említett csoportok (fiúk — leányok, általános iskolások — gimnazisták, budapestiek — vidékiek). A több szempontból történt csoportalkotások további korrelációk megállapítását teszik lehetővé.

Kérdés, hogy az azonos alapon történő összehasonlításnak van-e létjogosultsága? Kapunk-e újabb ismereteket az összehasonlítás útján? — Elsősorban meg kell állapítani, hogy a minden összehasonlítás nélküli adat a mi esetünkben semmitmondó. Magában véve pl. az a tény, hogy a budapesti általános iskolát végzők közül 1014 leány fontosnak tartotta pályaválasztásának indoklásában a jó kereseti lehetőség ígérését, még nem mond semmit. Ha azonban mást nem is teszünk, mint csak azt, hogy ezt a számot a megkérdezettek számával hasonlítjuk össze és ennek eredményeként megállapítjuk, hogy ez annyit jelent, hogy a jelzett csoportnak 50%-a vélekedik így, ez a viszonyszám már mond valamit. Még többet mond, ha ezt más viszonyzámmal hasonlítjuk össze, és így megtudjuk, hogy ez a motiváció az általános iskolát végző fiúknál 73,3%-os gyakorisággal fordul elő, az érettségizők csoportjában pedig a fiúk 49,6%-a, a leányoknak pedig csak 35%-a jelölte meg. Ezzel az összehasonlítással nemcsak négy különböző adat egymás mellé helyezése történt, hanem ennek segítségével az egyes csoportokra jellemző vonások is nyilvánvalóvá lettek. Még szélesebb és tárgyyszerűbb lesz ismeretünk, ha elvégezzük az összehasonlítást az egyes vidéki csoportok között is. Tehát az összehasonlítás egyrészt az adat (jelen esetben a motiváció) tartalmát alapozza meg, másrészt az egyes csoportok jellemzőit dolgozza ki. (Jelen esetben az egyes motivációk gyakoriságának szintkülönbségeit tárja fel, ill. a kor-, nem- és tájcsoporthoz a motivációk nyelvén kifejezett rajzolatát adja.)

4. Alapok és következtetések

A tudományos alapkutatót általában az teszi indokolttá, hogy ismereteink jelen határain túl feltevésünk szerint olyan tények vannak, amelyek megismerése szükséges vagy kívánatos. Az alapkutatótással szemben támasztott igények két gyújtópont körül helyezkednek el: a feltétlen megbízhatóság és a továbbfejleszetheőség követelményének feltétele körül. Az előbbiről már volt szó. A továbbfejleszetheőség kritériuma teszi lehetővé az alaperedmények további gyakorlati és elméleti fejlesztését és felhasználását. Ez negatívan annyit jelent, hogy az első eredményekben nem szabad olyan önmagukba zárt adatoknak lenniük, amelyekből nem lehet konzekvenciákra jutni. Akkor helyes minden tudomá-

nyos alapozó munka, ha tételei magvasak, vagyis a tények lehetőséget adnak olyan újabb tények felfedésére, amelyek az alapokban még nem tűnnek elő. Ennek lehetőségére utalnak az alapokban levő irányulások, kapcsolódások, strukturálódások elemei. A különböző töltésekkel ellátott adatoknak megvan a képességük arra, hogy újabb tudományos rendezés vagy újabb szempotok felvételével történő magnetizálás hatására új, az eddigiektől eltérő alakot öltsenek.

A tudományos kutatás továbbvitelének egyik útjára mutat pl. az eredményeknek az egyes csoportokban megnyilvánuló különbözősége, ill. megegyezése. Egyes esetekben szembeszökő különbségek vannak. Pl. az általános iskolások és az érettségizők között, más esetben a fiúk és a lányok között, ismét más esetben a fővárosiak és a vidékiek között jelentős eltéréseket lehet találni. Az eddigi eredmények csupán ennek a megfelelésnek, ill. különbözőségnek a fennállására és ezek mértékére mutatnak rá. A kauzális összefüggések megállapítása már sajátosan lélektani, szociológiai törvényszerűségek megállapítását sürgeti. Igen hasznos lenne pl. megállapítani azt, hogy az egyes szükségleti köröket és igényeket, továbbá azok megnyilvánulási módját mennyiben befolyásolják fejlődéslelektani, társadalomszemléleti tényezők, környezeti hatások stb.? Az adott külső és belső hatások erőmezejében megnyilvánuló pályaválasztási motivációk hogyan tükrözik ezt az erőmezőt? E társadalmi erőmező tényezői a jelen esetben kimutatott hatásokhoz hasonló milyen más hatást képesek létrehozni, és a valóságban mit hoznak létre? Mindezek a kérdések messze túlmutatnak a jelen kutatás és általában az alapkutatás határain. Feltételezik ugyan az alapkutatást, de már a kutatómunka sorának következő tagjaiként jelennek meg.

A fiatalok pályaválasztási indítékainak feltárása alapkutatás, eredményei elemek, méghozzá struktúrelemek. Kapcsolódási és új formaalkotási képességgel rendelkező iránymennyiségek és minőségek. Mint ilyenek alkalmasak arra, hogy a tudományos tevékenység további lépéseiként ezek az alapelemek újabb tudományos konstrukciókba épüljenek be, ill. hogy ezek belőle kibontakozhassanak.

Összefoglalás

A fiatalok pályaválasztási indítékai kutatásának módszertani alapproblémája volt, hogy a lényegében pszichés mozzanatokot hogyan lehet objektíven megragadni és ábrázolni, vagyis a szubjektív tények objektívációja. Ezt a következő módszerekkel valósította meg a szerző:

1. Szigorúan leíró módszerekkel biztosította felmérés és az eredmények kifejezésének objektivitását.

2. A megbízhatóságot a valóság hű tükrözésével, az adatok mérhető regisztrálásával, a felmérés határainak helyes kijelölésével és az adatközlés egyszerűségével biztosította.

3. Az adatok ellenőrizhetőségét a tárgyszerű írásos dokumentáció tette lehetővé. A kutatások módszereiből levont következtetések:

1. A munkahipotéziseket a valósághoz való hűség kedvéért szükség esetén módosítani kell, sőt fel is kell áldozni.

2. Az alapkutatásoknak több szempontból történő megvilágosítással kell életszerűségüket biztosítani.

3. Hasonló célt szolgál a több szempontú összehasonlító módszer.

4. Az alaperedményekkel szemben támasztott két fontos követelmény a megbízhatóság és a továbbfejleszthetőség kritériuma.

Csirszka János

ISMERTETÉSEK

Földesi Tamás: Az akaratszabadság problémája

(Gondolat Kiadó, 1960.)

Földesi Tamás nehéz, bonyolult feladatra vállalkozott könyve megírásakor. Szerző e témakörben 1958-ban védte meg kandidátusi disszertációját, s 1958-ban e folyóirat hasábjain jelentkezett „Az akaratszabadság problémája a marxista filozófiában” c. cikkével. A könyv, amely bírálattunk tárgyát képezi, előző munkáinak továbbfejlesztése, az alkotó viták és a belső érlelődés gyümölcse. E munkája az előzőkhöz képest új kérdésfeltevésekkel, új problémákkal bővült, érvei harcosabbakká, meggyőzőbbekké váltak. Koncepciója kitisztult, kiesiszolódott, új vonásokkal gazdagodott. Láthatóan figyelembe vette a probléma körül kialakult viták tapasztalatait, s árnyalt, sokoldalú elemzéssel kijavította azokat a kirívó, mechanikus jellegű egyoldalúságokat, melyekre a cikkírók felhívták a figyelmét. Jelen koncepciójára a szigorú logika, következetes egység és a kérdések sokoldalú elemzése jellemző. Természetesen a felvetett problémák megoldásával és egyes kérdések exponálásával továbbra is lehet és kell vitatkozni — hiszen éppen Földesi könyve a legjobb bizonyítéka az alkotó viták eredményességének — de Földesi Tamás igényes munkája a szabadság, a szabadakarat kérdésének kidolgozásában így is komoly lépést jelent előre.

*

A recenzált könyv két, szinte egyenlő terjedelmű fő részre oszlik. A szerző alapos logikus elemzéssel „A szabadakarat elméletének történetét” vizsgálja fel, majd a dialektikus materializmus alapvető útmutatásából kiindulva saját koncepcióját fejt ki. Ez utóbbi rész a következő kérdések elemzését tartalmazza: a szükségszerűség és a véletlen, az akaratszabadság klasszikus problémája, a teljes determinizmuson alapuló büntetőjogi és erkölcsi felelősségrevonás és végül a társadalmi törvényszerűség és az emberi akarat viszonyának problémája. E rövid recenzió keretében csak a

második résszel és ezen belül is főképpen az alapvető problémával, az akaratszabadság kérdésével kívánok foglalkozni.

Mielőtt a szerző rátérne „A dialektikus materializmus válasza az akaratszabadság klasszikus problémájára” c. fejezetre, először a megközelítés módszerét, majd a szükségszerűség és véletlen kategóriáit elemzi. „Az akaratszabadság klasszikus problémájának kulcskérdése — írja — a szükségszerűség és véletlen kategóriáinak helyes felfogása”, (I. m. 198. o.)

Könyvében a szerző kétféle: absztrakt és konkrét szükségszerűséget határol el egymástól, az elsőt a kauzalitással, a másodikat pedig a törvényszerűség fogalmával hozza kapcsolatba és azonosítja.

Kiindulópontja az, hogy az adott okok és feltételek mellett az okozat mindig szükségszerűen bekövetkezik, így ebben a folyamatban semmiféle misztikus véletlenszerűség nem létezhet. Ezt az összefüggést nevezi absztrakt szükségszerűségnek. Egy adott jelenség vizsgálatánál az absztrakt szükségszerűséget ismét két részre bontja: belső és külső szükségszerűségekre, ahol a belsőt törvényszerűségnek, a külsőt véletlennek nevezi. „A dialektikus materializmus — írja — különbséget tesz a dolgok és folyamatok lényegéből eredő belső összefüggések és a máshonnan származó külső, szükségszerű összefüggések között.

Mivel a belső szükségszerűség a dolgok, folyamatok lényegéből fakad, ez a szükségszerűség tartós és általános, mert a lényeg szilárdan jellemzi az adott jelenséget, elválaszthatatlan tőle. Ezért a belső szükségszerűség nem más, mint törvényszerű összefüggés, amely adott területen a jelenségek fejlődését, mozgását fő vonalaiban meghatározza.

A belső és külső szükségszerűség különbségéből az következik, hogy ha egy jelenség szükségszerűsége külső okokból ered, akkor az a jelenség a törvényszerűség összefüggésében véletlen, másként is bekövetkezhethet. „A külső szükségszerűség

tehát mint belső véletlen jelenik meg.” (I. m. 224—225. o.)

A szükségszerűség és véletlen eme kifejtéséről elmondható az, amit Földesi Tamás fent említett cikkéről egyik bírálója írt: „A szerző új megvilágításba helyez néhány általános elvi kérdést, olyanokat is, amelyeket Engels óta lényegében megoldottunk tartottunk.” (Balázs Sándor [Cluj]: A szabadakarat kérdéséhez. Magyar Filozófiai Szemle III. évfolyam 3—4. szám). A szükségszerűség és véletlen kategóriáinak mély kidolgozásához még további kutatások, elemzések szükségesek.

E recenzió írójának nem feladata és nem is áll módjában érdembelileg elbírálni vagy új felfogást állítani a fent említett koncepció helyébe. De már itt megjegyezhető, ami nemcsak erre a részre, hanem az egész könyvre vonatkozik, hogy a szerző döntő súllyal azzal foglalkozik, ami nincs, ami nem ered a marxista filozófiából, és elhanyagolja, vagy csak felületesen adja meg a dialektikus materializmus kategóriáinak pozitív, érdembeli kifejtését. A szükségszerűség és véletlen kérdésénél főképpen azt bizonyítja, hogy a marxista filozófia nem lehet indeterminista, hogy nincs tiszta véletlen; majd a szabadság koncepciónál a fő hangsúlyt arra fekteti, hogy nincs indeterminált akarat, nincs tiszta akaratszabadság, s ennek megfelelően elhanyagolja a szükségszerűség és véletlen kategóriáinak pozitív kifejtését és a viszonylagos akaratszabadság valóságos tartalmát.

A szükségszerűség és véletlen c. fejezetben finom, meggyőző érvekkel bírálja a véletlen meghatározásánál a helytelen, „elkerülhető” és „elhárítható” szóhasználatot, de pozitíven csak leszögezi és nem fejti ki, mit ért a marxista filozófia „véletlenek” alatt; beszél a belső véletlenről, de nem veti fel, milyen szerepet játszik, és mi maga a külső véletlen, amit Plehanov másodrangú véletlennek nevezett; helyesen állapítja meg a dialektikus materializmus alapjaiból levezetve, hogy nincs ok nélküli véletlen, de nem bizonyítja be — ellentétben a klasszikusok felfogásával — miért szükséges a szükségszerűség kategóriáját használni az oksági összefüggésnél is. A szerző mélyen elemzi — az ő terminológiájával élve — az absztrakt szükségszerűséget, de nem tárja fel a konkrét szükségszerűség és a belső véletlen valóságos mivoltát, holott véleményem szerint ennél a kérdésnél az utóbbi és nem az előző, a marxista filozófia alapvető problémája. Továbbá ellentétben a szerző felfogásával, szerintem nem az absztrakt szükségszerűség, hanem a szükségszerűség és véletlen helyes, dialektikus felfogása ad kulcsot az szabadság, a szabadakarat teljes megértéséhez.

Ezzel a kérdéssel azért kellett foglalkozni, mert a későbbiekben erre épül — a recenzált mű következetességéből adódóan — a szabadakarat felfogásának absztrakt egyoldalú kifejtése. Ahogyan a szükségszerű és véletlen kérdésében, úgy a szabadakarat problémakörén belül is a szerző a másodlagos, alárendelt kérdést helyezi előtérbe, állítja be központi problémaként.

*

A recenzált munka legérdekesebb, legigényesebb fejezete „A dialektikus materializmus válasza az akaratszabadság klasszikus problémájára”. szerző egyik legfőbb érdeme a szabadság bonyolult kategóriájához való differenciált hozzáállás. A szabadság valóban bonyolult, univerzális kategória, mely sokoldalú részekből, különböző vonatkozásokból tevődik össze. A marxista irodalomban eddig eléggé differenciálatlanul kezelték ezt a kérdést. E kategória különböző oldalait (társadalmi szabadság, egyéni szabadság, politikai szabadság, szabadakarat) sommásan egy nevezőre hozva, a szabadság és szükségszerűség kérdéséből kiindulva szinte azonos módon határozták meg. A szabadsággal foglalkozó marxista munkákra ez volt a jellemző, hogy csak a jelentősebbeket említsem, pl. Roger Garaudy: Grammaire de la liberté. Paris, 1950; Roger Garaudy: A marxista humanizmus; Janagida Kendzuro: A szabadság filozófiája (oroszul); Ojzerman: Szabadság és szükségszerűség, Voproszki Filozofii 1954; Siskin: A kommunista erkölcs alapjai. De példának hozhatnám fel Sós Vilmosnak a Filozófiai Szemlében megjelent vitacikkét is, ahol maga is a Földesivel szemben felhozott érveiben összekeveri, végső soron azonosítja a szabadság különböző oldalait.

Földesi Tamás a szabadakarat kérdését először a szabadság és szükségszerűség problémájától határolja el, és jogosan ítéli el azokat a marxista ideológusokat, akik „teljesen azonosították az akaratszabadság kérdését a szabadság és szükségszerűség problémájával, és azt hitték, hogy a szabadság és szükségszerűség problémájának megoldása egyben az akaratszabadság kérdésének teljes megválaszolását is jelenti.” (I. m. 8. o.) Majd továbbvive a kérdés-komplexum elemzését, a szabadakarat körén belül is két oldalt különböztet meg: az egyik az akarat teljes meghatározottsága, a másik az akarat viszonylagos szabadsága. Így szerző véleménye szerint a szabadság kategóriája három fő oldalra oszlik, amelyeket külön-külön, egymástól elhatárolva lehet és kell tárgyalni. Ezek a következő oldalak:

1. „Van-e az akaratnak „szabadsága”, önállósága a meghatározó okok és feltételek

össességéhez képest”? (I. m. 293. o.) — ez a kérdés az akarat teljes meghatározottságának a problémája a teljes determinizmus szempontjából.

2. „Az objektív körülmények teljesen meghatározzák-e az akaratot vagy sem”? (i. m. 292. o.) — ez az akarat viszonylagos önállóságának a kérdése, a meghatározó tényezők egyikéhez, a külső környezetnek viszonyítva.

3. A harmadik oldal a társadalmi és természeti „törvényszerűséget felismerő és felhasználó akarat” (i. m. 336. o.) kérdése, amelyben lényegében az egyéniség szabadságának a problémája tükröződik.

Milyen választ ad a szerző az általa felvetett kérdésekre? Az első kérdésre tagadó a válasza. „A ‚szabadakarat’ klasszikus problémájára egyetlen következetes válasz adható: az akarat teljes, egyértelmű meghatározottsága” (i. m. 341. o.) — a szerző ebből a megoldásból kiindulva az akarat teljes meghatározottságának a képletét is felvázolja: „ $O + Sz = A$, ahol $O =$ objektum, $Sz =$ szubjektum, $A =$ akarat” (i. m. 286. o.). Helytálló-e a szerzőnek ez a következtetése? Igen, helytálló! Ugyanis nincs, nem lehetséges egyetlen olyan jelenség sem — s ez a dialektikus materialista determinizmusból egyenesen kövekezik — amely valamilyen (külső vagy belső) ok által ne lenne meghatározva.

A szerző ezt a marxista filozófia alapjából egyenesen következő tételt nagy erudícióval, sokoldalú elemzéssel bizonyítja be.

Mi a szerző véleménye a viszonylagos cselekvési szabadságról? Földesi Tamás könyvében már elismeri, kifejti az emberi akarat viszonylagos önállóságának, viszonylagos szabadságának létét. „Ha a képletből ($O + Sz = A - F. E.$) a szubjektumot kirekesztjük — írja —, nyilván felborul az egyenlőség, az objektív körülmények tehát nem határozzák meg teljesen az emberi akaratot.” (I. m. 293. o.)

Földesi Tamásnak — az előző munkáihoz képest — ez a kérdéssel való feltevése és megoldása új és szükséges. E válasszal ugyanis nagyon sok helytelenül értelmezhető és értelmezett gondolatát tisztázza és teszi elfogadhatóvá. A szerző által adott megoldás ebben a kérdésben alapjában, tendenciájában helyes.

Ő azonban ezt a problémát csak másodlagosnak tartotta, és a teljes meghatározottsághoz viszonyítva, ezzel minimálisan keveset foglalkozott.

Természetesen nem arról van szó, hogy mennyiségileg a viszonylagos szabadakaratot kevesebbet foglalkozott, hanem arról, hogy a mennyiség itt minőségi hiányokba csap át. Nézzük meg, mit mond a szerző a viszonylagos szabadakaratról? Hadd idéz-

zem definíciónak beillő, pozitív kifejtését: „Az emberi akarat (és maga az emberi tudat) viszonylag szabad az objektív körülmények között, vagyis bizonyos fokig választhat a felmerülő körülmények között, választását az objektív környezet nem határozza meg teljesen.”

Az emberi akarat szabadsága tehát abban fejeződik ki, hogy az akarat kialakításában magának a gondolkodó embernek van közvetlen aktív szerepe, az akarat létrejötte nem rajta kívül fekvő erőknél következménye, hanem saját tudatának eredménye.

„Az akarat ilyen szabadsága kettős értelemben is viszonylagos: egyrészt az objektív körülmények határt szabnak a választásnak, másrészt az objektív környezet által determinálatlan részt a szubjektum kitölti, az ember választása tehát ennyiben is meghatározott.” (I. m. 294. o.)

Kimeríti-e ez a meghatározás az emberi cselekedetek viszonylagos szabadságát? Véleményem szerint nem. Ennél a meghatározásnál a lényeg két szempontból is elhalványul. Egyrészt a szabadság lényege nemcsak abban rejlik, hogy az „akarat kialakításában magának a gondolkodó embernek is közvetlen szerepe van”. A szabadság lényege abban a lehetőségben rejlik, hogy az ember visszahat a külső környezetre, hatalmában áll azt bizonyos értelemben megváltoztatni. A viszonylagos cselekvési szabadság lényegében tehát a külső környezet feletti uralom lehetőségét hozza létre, azt, amit Marx úgy fejezett ki, hogy az emberek nemcsak szereplői, de szerzői is saját drámájuknak.

Másrészt a szabadság viszonylagosságának problémáját sem meríti ki a szerző fent idézett definíciója. Az emberi cselekedetek szabadsága azért viszonylagos, mert azok a belső faktorok, amelyek az előző összefüggésben a szabadságot eredményezték, végeredményben és teljességükben maguk is a külső környezetnek történelmileg kialakult termékei. E mozzanat feltárása nélkül a dialektikus determinizmus materialista alapja veszne el. Természetesen a szerző ezt a mozzanatot más összefüggésben — a pszichológiai meghatározottságnál — érintette. Mindezt csak annak bizonyításul hoztam fel, hogy szerzőnél a probléma elhanyagolásából milyen hiányosságok származnak.

A szerző ezek után rátér a harmadik kérdés tárgyalására. Felteszi a kérdést, a viszonylagos cselekvési szabadság valójában szabadabb teszi-e az embert? A felelete, nagyon helyesen negatív. Az egyén viszonylagos cselekvési szabadsága a valóságban még nem eredményez szabadságot, a valószínű szabadság — a szükségszerűség fel-

ismerésétől függ. Ezt a szerző a következőképpen határozza meg: az objektív törvényszerűséggel való összefüggésben „az az akarat szabad, amelyet a szükségszerűség felismerése determinál, és amely eredményes cselekedetekben nyilvánul meg”. (I. m. 336. o.) Lényegében fő vonásaiban itt helyesen tárja fel a viszonylagos akarat-szabadság és a szabadság közti összefüggést. Valójában a viszonylagos akarat-szabadság az egyéniség szabadságának csupán a *feltétele*, az egyént valóban szabaddá — a választás *tartalma* teszi. (Az ugyanis, hogy helyesen ismeri-e fel a szükségszerűséget vagy nem).

A megoldás tehát tendenciájában helyes, de ahogyan a szerző a viszonylagos akarat-szabadságnál a szabadság lényegét, az egyén visszahatását a külső környezetre nem tárta fel, következetes maradvány maradához, az egyéni szabadság pozitív oldalát itt sem fejt ki kielégítően. Az egyéniség szabadságát nem lehet csupán az eredményes cselekedet megjelölésével meghatározni, mint ahogy ezzel a könyvben találkoztunk. Először is ez még csak szubjektív ismérv; ez a szabadságnak jelentős, de csak egyik oldala. A szabadság másik és fő oldala az objektív oldal, amely a felismert szükségszerűség alapján való *cselekedetben* és a külső környezet felett való *uralomban* nyilvánul meg.

Ime Földesi Tamás szabadságkérdésben elfoglalt álláspontjának főbb tartópillérei. Egyesek e fent említett gondolatmenetet metafizikusnak, antidialektikusnak ítélik. Az ilyen véleménnyel nem lehet egyetérteni. A szerző által kínált megoldás a dialektikus materializmus lényegével szoros összhangban áll, koncepciójának fő vonásait, lényegét igenis el lehet s el kell fogadni. Problémák, szerkezeti elcsúszások találhatók írásában; maga sem vitatja, hogy ezen a területen ne lenne még további kutatásokra szükség. Újabb eredményeket viták, alkotó véleményeserek hozhatnak, de ezeknek a megoldási kísérleteknek a soraiba — s itt a dialektikus materializmus hívei közti vitáról van szó — Földesi Tamás megoldási kísérlete is beletartozik.

*

Figyelembe véve a termékeny viták szükségességét, szeretném röviden kifejteni a könyvben felvetett néhány problémával kapcsolatban saját véleményemet. Megjegyzéseim a következő kérdések köré csoportosulnak: 1. Mennyiben helytálló és mennyiben kell, véleményem szerint, továbbmenni a szerző által adott szabadság-kategória felosztásában? 2. Melyik az a fő kérdés a szabadakarat problematikájában, amelynek kiválasztása — figyelembe véve

a gyakorlati élet követelményeit és a jelenkori idealizmus elleni bonyolult harc feladatait —, helyes, pozitív eredményekhez vezethet?

Földesi Tamásnak — mint említettem — egyik legfőbb érdeme a szabadság kategóriájának differenciált elemzése. A szerző, mint láttuk, három oldalt — az egyéniség szabadságát, ami véleménye szerint a szabadság és szükségszerűség problémájának megjelenési formája, a viszonylagos cselekvési szabadságot és az akarat teljes meghatározottságának a problémáját — határol el egymástól. Véleményem szerint ez a felosztás nem teljes, még nem tárja fel a marxista szabadságfogalomnak az előző filozófiákhoz képest új, dialektikus materialista tartalmát. Ez még nem haladja meg a történetitlen, individualisztikus absztrakt szabadságfelfogás körét. Lenin szavaival élve, Marx és Engels ebben a kérdésben „ugrást végeztek az elméletől a gyakorlatához”, összekötötték a szabadság fogalmát az ember történelmi tevékenységével, a társadalmi gyakorlattal. Ezért alkothatták meg a tisztán szemlélődő individuális szabadságfogalommal szemben a reális, társadalmi-történelmi szabadságfogalmat. A marxizmusban a szabadság elsősorban társadalmi és történelmi kategória — ez az a mozzanat, amely elhalványul Földesi Tamás felosztási kísérletében.

A marxista szabadságfogalomnak mint univerzális kategóriának, centrális magva a szabadság és szükségszerűség problémája, amely elsősorban a társadalmi szabadságban, és nem az egyéniség szabadságában nyilvánul meg. Földesi Tamás ezzel szemben a szabadság problémáját csupán az egyéni szabadság oldaláról ragadja meg. Ez az út azonban óhatatlanul az individualizmus zsákutcájába vezet. Földesi Tamás egész koncepciójából ez nem következik, nála itt csak hiányosságról van szó, de a kérdés fontosságát aláhúzza nálunk az is, hogy Heller Ágnes — akit különben hasonló okból kiindulva helyesen bírál a szerző — egész revizionista felfogását már erre építi. „Azzal szeretném kezdeni — írja Heller Ágnes —, hogy a szabadság mindig az egyén, az egyes ember, az *individuum* szabadsága.” — (Heller Ágnes: Bevezetés az általános etikába. I. 60. o.) Mi ez, ha nem individualizmus? Az egyéniség szabadsága ugyanis mindig a társadalom, az osztályok szabadságától függ — és nem fordítva, ahogy ezt Heller Ágnes feltételezte. A társadalmi szabadság semmiképpen sem merül ki az egyes individuumok szabadságának összegében.

Véleményem szerint a szabadság felosztásánál először a szabadság hordozója, szubjektuma szempontjából kell kiindulni.

Ennek alapján a szabadság két főrésze oszlik: társadalmi szabadságra és az egyéniség szabadságára. A társadalmi szabadság abban az értelemben társadalmi, hogy hordozója, szubjektuma mindig egy adott közösség, osztály vagy az egész társadalom — ettől a szabadságállapottól fog függni az egyes ember szabadsága, azaz az egyéniség szabadsága. Ez a legfontosabb és a legelső elkülönítés. E két fő részen belül aztán ismét különböző alkérdések merülnek fel.

Földesi Tamás szabadság-felosztásában éppen a fő oldal, a társadalmi szabadság nem domborodik ki. Véleményem szerint a marxista szabadságfogalom centrális magvát és a társadalmi szabadság alkotja, amely aztán horizontálisan az emberi tevékenység különböző területén különféle képpen, speciális formában jelenik meg (politikai, gazdasági, művészi, erkölcsi szabadság stb.), és vertikálisan konkretizálódik az egyes ember vonatkozásában. Az általam helyesnek vélt szabadság-felosztásnak tehát az első foka: társadalmi szabadság — egyes ember szabadsága. Majd az egyes ember szabadsága másodlagosan ismét két részre oszlik: az egyéniség szabadságára és az emberi tevékenység viszonylagos autonómiájára.

Ami az egyéniség szabadságát illeti egy adott társadalomban, ennek a lényege az, hogy az egyes egyének cselekvéseikben milyen mértékben realizálják a társadalom által elért szabadságot. Ez az *egyéniség szabadságának* valóságos tartalma.

Mint ismeretes, egy meghatározott társadalom különböző egyénei más és más szabadságszintet érnek el. Ez az objektív feltételeken kívül az egyes egyénektől is függ. Az emberektől is függ az, hogy tevékenységükben milyen módon és milyen mértékben realizálják a társadalom által elért szabadságszintet. Az ilyen függés lehetősége az emberi cselekvés viszonylagos autonómiájából ered. Ez adja meg az egyéni szabadság másik aspektusát, amely arra a kérdésre felel, hogy az objektív külső szükségesség közvetlenül 100%-osan determinálja-e az emberi cselekvést, vagy az embernek tevékenységében a külső környezethez viszonyítva van-e viszonylagos autonómiája, szabadsága — ez a probléma az *individuum viszonylagos cselekvési szabadságának* a problémája.

Az individuum viszonylagos cselekvési szabadságából egy alkérdés ismét levezethető: a kérdést ugyanis a kauzalitás szempontjából is meg kell vizsgálni, — s ez vezet el az *úgynevezett „szabadakarat”* problémájához.

Véleményem szerint a marxista szabadságfogalom ily módon osztható fel, ez a szerkezete, s az akaratszabadság problémá-

ját is ebben az összefüggésben kell vizsgálat tárgyává tenni.

*

Földesi Tamás és az általam adott szabadság-felosztás különbségéből nemcsak a társadalmi szabadság elsődlegessége, hanem az is következik, hogy az egyéniség szabadságán belül a központi kérdést a szerzőtől eltérően jelölöm meg. A szerző véleménye szerint a szabadakarat problémájánál a döntő láncszem, a fő kérdés: az általános determinizmus alapján az akarat teljes meghatározottságának a problémája. Véleményem szerint még az akaratszabadság problematikáján belül is, a viszonylagos szabadakarathoz képest ez csak egy al-, egy másodrendű kérdés.

Szerző könyvében helyesen a dialektikus determinizmus talaján áll. A dialektikus determinizmus lényege — Rubinstein megfogalmazásával élve: a külső okok a belső feltételeken keresztül hatnak. Ennek az elvnek azonban ez csak a legáltalánosabb megfogalmazása. Ez az általános törvényszerűség a különböző mozgásformákban, sajátos, specifikus formát ölt. A szerző maga is felvázolja ezt a gondolatot könyvében: „A dialektikus determinizmus általános elve különféleképpen érvényesül az egyes mozgásformák területén — írja —, ezért ezt az alapelvet, amely szerint a külső okok a belső tényezők közreműködésével hatnak, konkretizálnunk kell a társadalmi jelenségekre általában és az emberi akaratra különösképpen”.

A kérdésselvetés ilyen exponálása helyes és tudományos jellegű. A sajnálatos csak az, hogy szerző helytelenül választotta ki azt a láncszemet, ahol az emberi cselekvésnél ez a specifikus forma megnyilvánul. Véleményem szerint a dialektikus determinizmus specifikus megjelenési formája az emberi cselekedetek viszonyában, nem az akarat teljes meghatározottságában, hanem az emberi cselekedetek viszonylagos szabadságában rejlik. Ez az — az emberi cselekedetek vonatkozásában —, amiben a dialektikus determinizmus sajátosan, minőségileg más formában jelenik meg, és eltér a többi mozgásformákban megnyilvánuló formáitól. Eppen ezért ez az a terület, amely a szabadakarat problémájának fő oldalát képezi. A marxizmus csak ennek a kérdésnek kidolgozásával tudja magát elhatárolni a metafizikus materializmustól. Ennek a kérdésnek a fontosságára mutatott rá Marx is Feuerbach téziseiben: „Az a materialista tanítás, hogy az emberek a körülmények és a nevelés termékei, megváltozott emberek, tehát más körülmények és változott nevelés termékei, megfelelde-

zik arról, hogy a körülményeket éppen az emberek változtatják meg, és hogy a nevelőt magát is nevelni kell. Szükségképpen tehát odajut, hogy a társadalmat két részre különíti el, melyek egyike felülemelkedik a társadalmon.” (Marx—Engels Vál. Műv. II. 400. o.) Az ember és a külső környezetnek ezt a kölcsönhatását — mely a történelmi materializmus egyik kulcskérdése — csak a viszonylagos cselekvési szabadság kidolgozásával lehet megoldani.

De tovább menve — ennek a kérdésnek a tudományos kidolgozása nemcsak a metafizikus materializmus elleni harcban szükséges. A modern burzsoá ideológiák indeterminizmusa ellen nem csupán az akarat teljes meghatározottságának bizonyításával, hanem a következetes materialista monizmus talaján, az emberi cselekvések viszonylagos szabadságának kidolgozásával vehetjük fel a harcot. Ma már a harc nemcsak és főleg nem a nyílt indeterminizmussal folyik. A modern burzsoá irodalomban ritkán találkozunk tiszta determinizmussal vagy tiszta indeterminizmussal. Ma a „harmadik út” filozófiájára, az úgynevezett „mérésékelt determinizmus” vagy „mérésékelt indeterminizmus” jellemzőbb. A modern idealista filozófusokat nemcsak a tiszta szabadságot hirdetése jellemzi. Erről tanúskodik Schopenhauer, Windelband, a freudisták, a szociálpszichológusok stb. vagy magyar vonatkozásban pl. Pauler Ákos, Halasy Nagy József stb. álláspontja. Az ellenük való harcnál tehát kifejezetten kell megvilágítani nemcsak az akarat teljes meghatározottságát, hanem az emberi cselekvés viszonylagos szabadságát is.

Szerző következetesen küzd az idealizmus ellen, de az idealizmusnak eme válfaja az akarat absztrakt meghatározásával nem tudja teljes sikerrel felvenni a harcot. Hiszen a fent említett idealisták egyetérthetnek az akarat teljes meghatározottságának Földesi által adott kifejtésével. Melyik pszichológiai determinista ne értene egyet az $O + Sz = A$ -val abban a formában, ahogy az a könyvben szerepel. Számukra — ez elfogadható. Világos tehát, hogy a mai idealizmus leleplezése szempontjából nem ez a döntő kérdésfeltevés. Ez csak egy alkérdés. A jelenkori idealizmus leleplezése feltételezi az emberi cselekedetek szabadságának elismerését, de aláhúzza e szabadság viszonylagosságát. Viszonylagosságát éppen abban az értelemben, hogy a szubjektív belső meghatározó erők, amelyek adott esetben befolyásolják a cselekvést, a külső környezetből erednek, annak történelmi termékei. E kérdést megoldani és az említett idealista elméleteket meghaladni csak a következe-

tes materialista monizmus talaján lehetséges. De ez a probléma, mint látható, ismét túlmutat az akarat teljes meghatározottságának körén, s elvezet az egyén viszonylagos szabadságának problémájához.

A szabadságot problémájának erre az oldalára szerző nem fordított kellő figyelmet. S ha meggondoljuk, hogy a viszonylagos szabadságot meghatározásánál éppen a belső erőknek a külső környezet által való meghatározottságát hagyta ki, akkor világossá válik, hogy a pszichikai deterministák, így pl. a freudisták nemcsak az akarat általános meghatározásával, de a szerző által adott viszonylagos szabadságot meghatározásával is egyetértenek. Íme a kérdésfeltevés, a fő oldal helytelen megválasztásából, a viszonylagos szabadság elhanyagolásából mi ered: Földesi munkájában teret enged annak, ami ellen a legélesebben — és más területen kétségtelenül sikeresen harcol —: a mérsékelt indeterministák idealizmusának.

Földesi elvtárs könyvében saját állítása szerint „a tényleges arányokat meghaladó mértékben foglalkozik az akarat teljes meghatározottságának a kérdésével”.

Természetesen minden kutatónak jogában áll egyes specifikus kérdések kiemelése s ezek sokoldalú kidolgozása. Önmagában nem hiba a kauzalitás kérdésének előtérbe állítása. Kétségtelen szükséges ennek kidolgozása a tiszta idealizmus elleni következetes harchoz. Vitathatatlan, hogy a marxista irodalomban e kérdés is a kidolgozatlan problémák között szerepel, s nem egyszer találkozunk a marxista szerzőknél is következetlenségekkel.

Szerző tehát jogosan hangsúlyozza munkájában ezt a mozzanatot, azonban az arányok ilyen eltorzításával, mellyel könyvében találkozunk, nem lehet egyetérteni. Ezt bizonyítja a dialektikus determinizmus az emberi akaratra vonatkozó specifikus megjelenési formájának helytelen megválasztása, a pszichikai deterministák elleni fent említett harc szükségessége, amellyel a szerző nem vette fel a kellő küzdelmet. De ezt bizonyítja a büntetőjogi és erkölcsi felelősségrevonás levezetése is, az akarat teljes meghatározottságából.

A könyv szerzőjének egyik célja az volt, hogy bebizonyítsa az absztrakt determinizmuson alapuló büntetőjogi és erkölcsi felelősségrevonás jogosultságát. A mű végkövetkeztetési között a következő megfogalmazás szerepel: „Az akarat teljes egyértelmű meghatározottsága egyáltalán nem mond ellent az emberek jogi és erkölcsi felelősségrevonhatóságának, s ezért a szocialista jogi és erkölcsi felelősségrevonás elméletét az akarat teljes determinációjának tételére kell építeni.” (I. m. 341. o.)

A gondolat első részével egyet lehet érteni, a második fele azonban — véleményem szerint — nem helytálló. Az világos, hogy minden emberi cselekedet az összes (külső és belső) okokat és feltételeket figyelembe véve teljesen meghatározott. Az igaz, hogy az akarataknak az ilyen értelmű absztrakt meghatározottsága nem mond ellent az emberek jogi és erkölcsi felelősségrevonhatóságának. Nem mond ellent, de belőle nem is vezethető le! Az absztrakt determinizmusból nem következik a jogi és erkölcsi felelősségrevonás elméleti lehetőség és jogosultsága.

Ha az oksági szempontból vesszük figyelembe az emberi cselekedeteket, akkor azoknak minden mozzanatát meg lehet magyarázni. „Mindent megérteni — tehát mindent megbocsájtani” — hangoztatják az absztrakt determinizmusból kiinduló egyes jótékonykodók. Földesi Tamás ezekkel nem azonosítja magát. De mit állít velük szembe? „Az akarat teljes meghatározottságáról szóló tanítás szempontjából — írja — a büntetőjog bizonyos fokok *igazságtalanságot* követ el azzal, hogy bünteti a szándékosan, illetve gondatlanul bűncselekmény elkövetőket, hiszen azok akarata is teljesen meghatározott volt, nem tehetek másképpen, mint ahogy az adott esetben cselekedtek.” (I. m. 309. o.) Az ő formulája tehát: „mindent megérteni — és igazságtalanul büntetni”.

Ha az absztrakt determinizmusból indulunk ki, a szocialista büntetőjogunk valóban „igazságtalan”. De a probléma valósága nem itt van — az absztrakt determinizmust nem szabad kiterjeszteni a jogi és erkölcsi felelősségrevonásra. E kérdés megoldásának kulcsa ismét nem itt, hanem a viszonylagos cselekvési szabadságban rejlik. S ezen az alapon a büntetőjog semmiféle igazságtalanságot sem elméletileg, sem gyakorlatilag nem követ el.

Az egyén cselekedeteinek felelősségrevonása és büntetése egy adott társadalom, egy adott osztály objektív szükséglete és haszna, a társadalmi közösség, az osztály érdeke alapján történik. Az igazságosság és igazságtalanság mércéje tehát a társadalom, az osztály objektív érdeke; s ebben az esetben már eleve nem beszélhetünk igazságtalanságról. De nincs igazságtalanság a cselekvő egyénnel szemben sem. Hiszen egy adott tethől mi nemcsak az egyén környezetét, hanem magát az egyéniséget is megismerjük; egy cselekedet mérlegelésénél nemcsak a környezetet, de az egyéniséget magát is értékeljük. S ez az értékelés a viszonylagos cselekvési szabadságot figyelembe véve, teljesen reális. Ugyanis az egyéniség fejlődését saját önmozgása is meghatározza, s így létrejön az a helyzet, hogy a különböző

egyének — a kialakult egyéniségüknek megfelelően — a külső környezetből adódó objektív lehetőségek közül mást és mást választanak. De ha ez így van, akkor az egyén tetteiért — melynek létrejöttében nemcsak a külső környezet, hanem maga is mint aktív meghatározó tényező részt vesz — felelősségre vonható.

Tehát az erkölcsi és jogi felelősségrevonás problémája nem az abszolút determinizmus, hanem a viszonylagos szabadság kérdésfeltevése alapján oldódik meg. Ezen az alapon az absztrakt deterministákkal, de Földesi koncepciójával szemben is, azt a helyes formulát alkalmazhatjuk: hogy „mindent megérteni — de nem mindennel egyetérteni.” Az elítélés alapja a társadalom, az osztály objektív érdeke és az egyéniség viszonylagos szabadságának azon lehetőségéből származik, hogy az egyén az adott körülmények között — a külső környezet szempontjából — objektíve másképpen is cselekedhetett volna.

A büntetőjog gyakorlata reálian csak ezen az elméleten alapulhat. Csak így küszöbölhető ki mindenféle elméleti ellentmondás, csak ezzel magyarázható a felelősségrevonás jogosultsága, méghozzá két oldalról is. Egyrészt, ha nem lenne választási cselekvési szabadság, nem lenne alanyi bűnösség; ha az embereknek minden tettet teljesen meghatározna a környezetük és neveltetésük, a büntetés egyik fő célja — a nevelés — értelmetlenné válna. Ebben az esetben nem remélhetnénk, hogy a büntetés a bűnösre vagy a többi emberre nézve a jövőben — az emberek választási szabadsága híján — cselekedetük meghatározó motívumává váljék. Ha nem ismerjük el a szabadságot, akkor sem a felelősségrevonást sem a nevelhetőséget nem tudnánk megmagyarázni. Másrészt ha a szabadság abszolút és nem viszonylagos elméletéből indulunk ki, ugyanehhez az eredményhez jutnánk. A másik oldalról tehát a szabadság *viszonylagossága*, azaz a determinizmus, éppen azt teszi lehetővé, hogy a büntetés, az egyénnel szemben determináló motívumként, meghatározó erőként lépjen fel, — hiszen ha az egyén abszolút „szabad-akarattal” rendelkezne, ez már eleve kizárná, hogy a külső környezet — így pl. a büntetés — valamilyen módon is befolyásolja, meghatározza cselekedetét.

Tehát, az egyéniség oldaláról nézve, a szocialista jogi és erkölcsi felelősségrevonás elméletét nem az akarat absztrakt determinációjának tételére kell építeni, mint, ahogy azt a szerző tette, nemkülönben a fő oldal helytelen kiválasztásából, az arányok túlhajtásából hibás gyakorlati és elméleti következtetések származnak. Elméletileg az eredmény ugyanaz, mint amit a

font kimutatott pszichológiai deterministák idealizmusa kérdésében megállapítottunk — a szerző itt sem tudja kellően megvívni a harcot azokkal, akik ellen éppen a legkövetkezetesebben küzd — az abszolút szabadság, a voluntarizmus képviselőivel. Hiszen ha azt állítjuk, hogy az emberek nem felelősek tetteikért, ebből nemcsak a büntetés igazságtalansága következik, hanem az is, hogy az egyének számára „minden szabad”, „minden megengedett”. — A szélsőségek mindig átmennek egymásba. Ahogy az abszolút indeterminizmus megfér a fatalizmussal, úgy a túlhajtott determinizmus voluntarizmusba csap át.

*

E recenzió keretében csak néhány problémára és főképpen a vitatható részek elemzésére szorítkoztam. Nem térhettem ki a többi, tényanyagban és elemzésben gazdag

részekre, amelyek pozitívumaival, hiányosságaival együtt ezt a könyvet a szakmabeliek és a filozófia általános kérdései iránt érdeklődők számára egyaránt hasznos, gondolatébresztő monográfiává teszik.

A könyv legfőbb érdeme, minden hiányossága ellenére, hogy komoly kísérletet tesz a dialektikus materialista szabadság, szabadakarat kategóriájának elemzésére, feltárására.

Csak igazat adhatunk a szerzőnek abban, hogy a kérdések további tisztázása — a természettudományok fejlődése és a filozófiai nézetek, vélemények, alkotó viták összecsapásán keresztül valósulhat meg.

Ez a könyv a problémafelvetés újszerűségénél fogva valóban bőséges vitaalkalmat biztosít, s ennek eredményességéhez maga is nagyban hozzájárul.

Farkas Endre

G. Glezerman: A társadalom fejlődéstörvényei

(Goszpolitizdat, Moszkva, 1960. 240. o.)

Az utóbbi másfél—két esztendő filozófiai és közgazdasági irodalmának termése arról tanúskodik, hogy megnövekedett az érdeklődés a társadalmi törvények problematikája iránt a Szovjetunióban. G. Glezerman könyvén kívül — hogy csak a jelentősebbek közül említsünk néhányat — olyan munkák jelentek meg a közelmúltban, mint *L. I. Ljubosic: Általános és specifikus gazdasági törvények* (Moszkva, 1959. 200 o.), *A szocializmus gazdasági törvényei és felhasználásuk* c. tanulmánygyűjtemény (Moszkva, 1960. 428 o.). Kiadták orosz nyelven a neves lengyel marxista filozófus, *A. Schaff: A történelem törvényeinek objektív jellege* c. monográfiáját (Moszkva, 1959. 496 o.).

Az érdeklődés megnövekedése kétségtelenül összefügg korunk nagyjelentőségű társadalmi változásaival, azzal, hogy a szocializmus világszerepe fejlődött, és mindinkább az emberi társadalom előrehaladásának döntő tényezőjévé válik, hogy egyre több nép választja a szocializmus útját, s a szocialista világszerepe is fejlődésének új szakaszához érkezett. „A Szovjetunió sikeresen folytatja a kommunista társadalom általánosan kibontakozó építését. A szocialista tábor más országai sikeresen rakják le a szocializmus alapjait, és közülük egyesek már a fejlett szocialista társadalom építésének időszakába léptek.”¹

— A szocializmus, a kommunizmus építését tudományosan megalapozott vezetés jellemzi, mely a társadalom fejlődéstörvényeinek ismeretére támaszkodik és tudatos felhasználásukban realizálódik. A társadalmi törvények mélyebb és sokoldalúbb megismerése olyan követelmény, amely korunk társadalmi-történeti gyakorlatának szükségleteiből fakad, s eredményes megoldása fontos feltétele a társadalomátalakító tevékenység meggyorsításának, a zökkenőktől és felesleges kitérőktől mentes fejlődésnek. A szocialista országok és az egész szocialista tábor eddigi sikerei többek között annak is köszönhetőek — állapítja meg méltán a kommunista és munkáspártok 1960. évi Moszkvai Nyilatkozata —, „hogy helyesen alkalmazták a szocialista építés általános törvényszerűségeit az egyes országok történelmi sajátosságainak és az egész szocialista rendszer érdekeinek figyelembevételével.”²

G. Glezerman neve nem ismeretlen a magyar olvasók, különösen a filozófusok előtt. Számos munkája jelent meg itthon is, társszerzője nem egy fontos összefoglaló műnek, többek között *A marxista filozófia alapjai* c. könyvnek, amely nálunk tanönyvként forog közlésben.

A társadalom fejlődéstörvényei c. írása — miként a műhöz írt előzetes szerzői megjegyzésekből megtudjuk — a Moszkvai Állami Egyetem filozófiai fakultásán, majd

¹ A kommunista és munkáspártok képviselőinek 1960 novemberében megtartott Moszkvai Értekezletén egyhangúlag elfogadott Nyilatkozat. Társadalmi Szemle, 1960. 12. sz. 9. o.

² Uo. 12. o.

az SZKP KB Társadalomtudományi Akadémiáján az aspiránsképzés keretében tartott előadásai és szemináriumi anyagából született. S bár a sajtó alá rendezés időszakában az anyag egyes részei kibővültek, egy-egy szokásos előadás terjedelmét meghaladják, a mű egészében, a kérdések kiválasztásában és tárgyalási sorrendjében mégis egy előadássorozat igényeihez igazodik, felépítését tekintve sem fejezetekre, hanem előadásokra tagozódik. A szerző célul nem a társadalmi fejlődés valamennyi fontosabb törvényének tartalmi elemzését tűzte maga elé. Amire vállalkozik, ennél szerényebb feladat: megvilágítani a társadalom fejlődéstörvényeinek a jellegét, megismerésük és felhasználásuk általános kérdéseit. Egyéni vonatkozásban azonban a könyv tematikája szélesebb e problémák kapcsán rendszerint tárgyalt kérdések körénél: Glezerman olyan aktuális tudományos kérdéseknek is helyet szentel, mint a történelmi fejlődés általános törvényeinek alakváltozása az egyes országokban, a szocialista építés általános törvényei és ezek sajátos megnyilvánulási formái a különböző történelmi viszonyok között stb.

Szerkezetileg a mű hat előadástól áll: 1. A történelmi materializmus tárgya és törvényeinek sajátosságai, 2. A társadalom fejlődéstörvényeinek a megismerése, 3. A társadalom fejlődéstörvényei és az emberek tudatos tevékenysége, 4. A társadalmi-gazdasági alakulatok általános és specifikus törvényeinek kölcsönös viszonya, 5. A társadalmi-gazdasági alakulatok egymásra következtetésének általános törvénye, valamint az egyes népek és országok fejlődésének sajátosságai, és 6. Az általános és a különös a szocializmusba való átmenet idején.

Már ebből az egyszerű felsorolásból is látható, hogy a mű milyen sok problémát ölel fel. Valamennyi még vázlatos áttekintése is meghaladná egy ismertetés kereteit. Ezért csupán néhány — véleményünk szerint fontosabb — kérdés felvetésére szorítkozunk.

*

A történelmi materializmus tárgyával összefüggő kérdések fejtegetése kapcsán az első érintett probléma a történelmi materializmus és a dialektikus materializmus viszonyának a kérdése. A szerző a régi és az új revizionizmussal, az egykori és a mai reformizmussal folytatott szenvedélyes polémian keresztül mutatja ki a lenini örökség szellemében a marxista filozófia e két részének szerves, széttephetetlen egységét. Azoknak a revizionista megmondásoknak — mondja Glezerman —, melyek szerint a történelmi materializmus nem része a

marxista filozófiának, hanem csupán egy konkrét tudomány, amelynek önálló, a filozófiától független léte van, — igazi értelmé: utat nyitni a történelmi materializmusnak a mai burzsoá szociológiával való egyesítéséhez, a történelmi folyamat marxista elméletének burzsoá szociológiai koncepciókkal való felcsereléséhez. A történelmi materializmus filozófiai tudomány, mert a társadalomra alkalmazva megoldja a filozófia alapkérdését, ami vízvázlatzó az idealista és a materialista társadalomfelfogás között. A történelmi materializmus alaptételei a dialektikus materializmus alaptételeinek folytatását és konkretizálását jelentik. Glezerman nézetünk szerint helyesen emeli ki, hogy itt konkretizációra is szükség van, mert nem lehet tisztán logikai úton a dialektikus materializmus kategóriáiból levezetni a társadalmi élet megismerésének specifikus kérdéseire adandó válaszokat. A filozófiai materializmus azáltal vált teljessé, következetesen tudományos világnézetté, hogy a marxizmus klaszszikusai a materializmust a dialektikával egyesítve kiterjesztették a társadalom tanulmányozására, s megalkották a történelmi materializmust. „Marx és Engels, akik Feuerbachból nőttek ki, és a kontárok elleni harcban lettek férfiakká — írja Lenin —, figyelmüket természetesen főképpen a *materializmus filozófiájának feléle való teljes kiépitésére* fordították, vagyis nem a materialista ismeretelméletre, hanem a materialista történelemfelfogásra.”³ (Az én kiemelésem — V. Á.)

A történelmi materializmus és a többi társadalomtudomány viszonyát boncolva a szerző a *történelmi materializmus tárgyának* árnyaltabb körülhatárolására törekszik. Abból az ismert meghatározásból indul ki, amely szerint a történelmi materializmus kutatási tárgya az emberi társadalom és fejlődésének általános törvényei. E meghatározás tartalmának elemzése során több — véleményünk szerint is — hibás nézettel száll vitába. Nem lehet egyetérteni azokkal — mondja —, akik a történelmi materializmus és az előző történelemfilozófia különbségére hivatkozva, arra a következtetésre jutnak, hogy a társadalomról beszélni általában metafizika, ezért a történelmi materializmus csakis úgy fogható fel, mint a társadalmi-gazdasági alakulatok fejlődésének és törvényeinek tudománya. A társadalom fejlődéstörvényeinek tanulmányozását — írja Glezerman — valóban a konkrét társadalmi-gazdasági alakulatok tanulmányozásával kell kezdeni. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a társadalomnak nincsenek általános fejlődéstörvényei. Nem

³ Lenin: Materializmus és empiriokritizmus. Szikra, 1949. 337. o.

szabad összekeverni azt a kérdést, hogy miként jött létre a társadalom általános fejlődéstörvényeiről szóló tudomány, azzal a mássíkkal, hogy miben áll ez a tudomány. Nyilvánvaló, nincs társadalom „általában”, a konkrét társadalmi-gazdasági alakulatokon kívül. Ebből azonban nem következik, hogy nincs létjogosultsága az emberi társadalomról és általános törvényeiről szóló tudománynak. A feladat itt abban áll — szögezi le —, hogy helyesen fogjuk fel ezeket a törvényeket, ne absztrakt módon, konkrét megnyilvánulási formáiktól elszakítva értelmezzük őket.

Nem lehet azokkal sem egyetérteni — folytatja gondolatmenetét —, akik helyeslik a történelmi materializmus tárgyának fenti általános elfogadott meghatározását, de éppen azon a címen, hogy a történelmi materializmus a társadalom általános fejlődéstörvényeivel foglalkozik, kirekesztik tárgyköréből az osztályok és az osztályharc, az állam és a társadalmi forradalom kérdéseit. Egyesek e problémákat a tudományos kommunizmus elméletéhez sorolják, mások a konkrét szociológiához, amit a történelmi materializmus mellett létező külön tudományként kezelnek. Ezek a felfogások a történelmi materializmus törvényeinek túlságosan szűk értelmezéséből fakadnak. A szerző itt arra hivatkozik, hogy „a történelmi materializmus törvényei kettős értelemben általánosak” (22. o.). Egyrészt abban az értelemben — mondja —, hogy ezek a törvények valamennyi, vagy legalábbis több formációban működnek, másrészt, hogy a társadalomnak mint egységes organizmusnak különböző szférái, oldalai egymásközi összefüggéseit fejezik ki. Ez utóbbi értelemben általánosnak tekintendő az osztályharc, valamint a társadalmi forradalom törvénye is. — A szaktársadalomtudományokhoz képest, amelyek csupán a társadalmi élet valamely oldalát, területét vizsgálják, a történelmi materializmus sajátossága éppen abban áll, hogy a különböző oldalak összefüggéseivel, a társadalomnak mint egésznek a fejlődésével foglalkozik. (Az általános történelemtudomány természetesen nem szaktársadalomtudomány, következésképpen másként kell a történelmi materializmustól elhatárolni. Különbségük elsősorban szintén tárgyukban rejlik, azonban más vonatkozásban. Az előbbi a történelmi folyamatot a maga konkrétságában vizsgálja, az utóbbi pedig az általános törvényeket kutatja. Módszerük különbözősége — a történeti, ill. a logikai — tárgyuk különbségéből ered.)

A történelmi materializmus tárgyának ez a megközelítése sok félreértési lehetőséget hárt el. Egzaktabb számos elterjedt interpretációnál, mégsem tekinthető min-

den vonatkozásban kielégítőnek. Megítélésünk szerint, az okfejtés meggyőző erejét csökkenti és helyenként pontatlan megállapításokra vezet, hogy nem épül a társadalmi törvények precíz osztályozására, ill. csoportosítására. Feltétlenül helyes annak hangsúlyozása, hogy az osztályok és az osztályharc az állam és a társadalmi forradalom kérdései nem rekeszthetők ki a történelmi materializmus tárgyköréből, viszont aligha lehet egyetérteni pl. azzal a megállapítással és a hozzáfűzött magyarázattal, hogy „a történelmi materializmus törvényei kettős értelemben általánosak”. Nem szükséges különösebben bizonyítani, hogy valójában a történelmi materializmusnak nem valamennyi törvénye általános a fenti „kettős értelemben”. Egy részük kétségtelenül mind az egyik, mind a másik értelemben általános, pl. a gazdasági alap és a felépítmény viszonyát kifejező törvények. Másik részük azonban csupán az egyik értelemben tekinthető általánosnak, pl. a termelés fejlődésének legáltalánosabb törvényei, hiszen ezek nem a társadalmi élet különböző szférái között fennálló viszonyokat fejezik ki. — Problematikus továbbá az is, hogy egyáltalában helyes-e a társadalmi szférák közti viszonyokat kifejező törvényeket „általános” megjelöléssel illetni. Az a körülmény, hogy valamely törvény szférák közti viszonyt fejez ki, önmagában még nem feltétlenül teszi általánossá, jöllehet jelentős részük egyben ilyen is. (Egyébként jó lett volna ha a szerző részletesebben kitér arra a kérdésre is, hogy mit ért a társadalmi élet különböző szféráin, oldalain, milyen elv szerint tagolja őket stb. Látszólag a kérdés nagyon egyszerű, valójában mégsem az.) — Nem megnyugtató az az eljárás sem, hogy a szerző a történeti csoportosítás szempontjából is egy kalap alá vonja és általánosaknak nevezi a történelmi materializmus által vizsgált valamennyi formációra jellemző törvényeket és a „legalábbis több formációban működőket”, pl. az osztályharc törvényét. A marxista irodalomban ennél elterjedtebb az a megoldás, amely általánosaknak csupán a valamennyi formációban ható törvényeket jelöli, míg a többi formációban működőket a csak egy formációra jellemzőekkel együtt a specifikus törvények fogalmában egyesíti. Nézetünk szerint sem ez, sem az a megoldás nem kielégítő. E törvények különböző rendű összefüggéseket fejeznek ki, amit megjelölésükben is kifejezésre kellene juttatni. Az elnevezés kérdése alárendelt ugyan, teljes közömbösséget azonban nem tanúsíthatunk vele szemben. Itt több megoldás lehetséges. Történetiségük foka szerint pl. nevezhetnénk őket legáltalánosabb, általános, illetve

különös (specifikus) társadalmi törvényeknek. E kifejezések a szakirodalomban meghonosodtak, csak éppen pontos megkülönböztetésük és egyöntetű használatuk hiányzik. A szakirodalomban, Glezermannál is, találkozunk a szociológiai törvények fogalmával. Ezeket rendszerint a valamennyi formációban ható törvényeket szokták érteni, de olykor ide sorolják a több formációban ható törvényeket is, tehát az általunk legáltalánosabbaknak, illetve általánosaknak nevezetteket is. Ebben a formában ennek a kettős megjelölésnek sem elméleti, sem gyakorlati szempontból nincs sok értelme. A szociológiai törvény fogalmát egy más szempontból történő osztályozás számára kellene fenntartani. Mégpedig a működési szférák szerinti csoportosításon belül azokat a törvényeket látszik indokoltnak szociológiaiaknak nevezni, amelyek a társadalom egészének a mozgását, ill. alapvető szféráinak egymáshoz való viszonyát fejezik ki. Ezek aztán a maguk nemében történeti jellegük szempontjából különbözőek lehetnek: legáltalánosabbak, általánosak vagy különösek.

Mi a viszony a társadalom általános fejlődéstörvényei és a társadalmi élet egyes oldalainak fejlődéstörvényei között? Helyese egyáltalában a társadalmi élet egyes szférái, pl. a politikai, a szellemi szféra specifikus fejlődéstörvényeiről beszélni? A politikai és a szellemi szféra fejlődése — mondja a szerző — a gazdasági fejlődésnek van alárendelve, ezért nincs abszolút önálló történetük, nem vizsgálhatók az alaptól elszakítva. Ez azonban nem zárja ki viszonylagos önállóságukat, ami azt is jelenti, hogy a gazdaságtól való függésen belül saját törvényeiket követik. Specifikus fejlődéstörvényei nem csupán a társadalmi élet különböző szféráinak vannak — hangsúlyozza Glezerman —, hanem az egyes társadalmi szervezeteknek és intézményeknek is, pl. az államnak, a politikai pártnak, a szakszervezeteknek. E specifikus törvények azonban nem szakíthatók el a társadalom általános fejlődéstörvényeitől, csak abban az esetben érthetők meg, ha az egész részeként, az általános törvényekkel való összefüggésükben vizsgáljuk őket.

Glezerman e megállapításai — a társadalmi törvények osztályozásával kapcsolatos fentebb említett, részben terminológiai problémáktól eltekintve, helyesek, amelyekkel egyet kell értenünk. Kifejtésük során azonban felmerül két olyan gondolat, amely véleményünk szerint egyoldalú, és ezért kiegészítésre szorul. Az egyik az ideológiai jelenségek viszonylagos önállóságával kapcsolatos. „Ez a viszonylagos önállóság — olvashatjuk — abból az egyszerű tényből ered, hogy valamennyi ideológiai

forma fejlődésében van egy bizonyos folytonosság: e fejlődés minden egyes történeti fokán az emberek így vagy úgy felhasználják azt, amit elődeik hoztak létre.” (26. o.) — A viszonylagos önállóság tartalmának leszűkítését érezzük abban, ha általános-ságban szólna róla, miként az adott esetben történik, kizárólag a folytonosságot emeljük ki, és ebből eredetüket ezt az önállóságot. A társadalmi tudat, az ideológiai formák viszonylagos önállóságának egyéb fontos vonásai is vannak, melyek semmiképpen sem ignorálhatók, így pl. az ideológiai jelenségek egymásra gyakorolt hatása. — A másik észrevételünk az ideológiai formák egymástól való elhatárolásával kapcsolatos. A szerző abból a tételből indul ki, hogy a társadalmi tudat a társadalmi lét tükröződése, és hogy valamennyi tudatforma meghatározott sajátosságokkal rendelkezik. Mi a forrása ezeknek a sajátosságoknak? A szerző azt a felfogást követi, amely szerint, minthogy „ugyanazok a társadalmi viszonyok tükröződnek saját-szerűen a művészetben, a filozófiában, az erkölcsben stb.” (26. o.), a tudatformák egymástól csak a tükrözés módjában, formájában különböznek. Bármennyire is fontosak a tükrözési módból adódó különbségek, a tudatformák egzakt elhatárolása csupán ezek alapján — véleményünk szerint — nem végezhető el. Nemesak a tükrözés módjában, a „hogyan” tekintetében különböznek egymástól, hanem a tükrözés tárgyában, a „mit” tekintetében is. Mind a két vonatkozást szükséges vizsgálni. Nem szorul bővebb magyarázatra, hogy az egyes ideológiai formák nem az egész társadalmi létet ragadják meg, hanem annak rendszerint csak egy-egy oldalát, mozzanatát, vonását. Mást-mást tükröz pl. a vallás, a politikai ideológia vagy az erkölcs. A vallás az embereknek kezdetben a természet, majd a társadalom vakon ható erőitől való függőségét, ezekkel szembeni erőtlenségét, tehetetlenségét stb. tükrözi, a politikai ideológia az egyes osztályok viszonyát az államhatalomhoz, a fennálló társadalmi rendhez stb., az erkölcs pedig az egyes embereknek egymáshoz és a társadalomhoz (az antagonisztikus társadalomban a saját osztályukhoz és a többi osztályhoz) való viszonyát tükrözi. A dolog leegyszerűsítésképpen az a sommás eljárás, amely „ugyanazokat a társadalmi viszonyokat” látja tükröződni a különböző tudatformákban, s elhatárolásuknál beéri a tükrözés sajátosságáinak a vizsgálatával.

A mai burzsoá szociológia lényegének kritikáját követően a szerző állást foglal a marxista filozófusok közt folyó ún. *szociológiai vitában*. Arra a kérdésre, hogy a történelmi materializmus mellett létre kell-e

hozni egy általános társadalomtudományt, amit szociológiának szoktak nevezni, válasza tagadó. *J. Kuczynskival, Zsivko Osavkovval* és más marxistákkal folytatott vitájában álláspontját a következőképpen összegezi: „Véleményünk szerint a történelmi materializmus, amely filozófiai tudomány, egyúttal a marxista szociológiát is jelenti. A történelmi materializmus mellett léteznek a különböző konkrét társadalomtudományok — gazdasági, jogi stb., amelyek szintén elméleti jellegűek, és a társadalmi élet egyes oldalait, az egyes társadalmi jelenségeket tanulmányozzák. Az általános szociológiai elmélet azonban egybeesik a történelmi materializmussal, mint az emberi társadalomról és fejlődéstörvényeiről szóló tudománnyal.” (33. o.) — Ugyanakkor *egyfelől* hangsúlyozza az empirikus kutatások szükségességét, elméleti és gyakorlati jelentőségét, hozzátéve azonban, hogy ezek termékenyek csak abban az esetben lehetnek, ha nem hűnyünk szemet az előtt, hogy minden egyes társadalom élő, folytonosan fejlődő organizmus, melynek tanulmányozása mindenekelőtt a gazdasági alapot alkotó termelési viszonyok elemzését követeli meg. *Másfelől* leszögezi, hogy a társadalomtudományok differenciálódási folyamatát nem lehet befejezettnek tekinteni. Minden bizonnyal új, még specializáltabb szaktársadalomtudományok fognak kialakulni. — Ez az állásfoglalás, bár a részletekre nem terjed ki — nézetünk szerint — világos és egyértelmű, mások számára is, megkönnyíti a probléma tisztázását. Nem szabad tehát három kérdést összeavarnunk: *a)* az általános szociológia mibenlétét, *b)* az empirikus kutatások szükségességét, és *c)* hogy a társadalomtudományok differenciálódási folyamata távolról sem ért véget.

A történelmi materializmus és a tudományok kommunizmus elméletének egymáshoz való viszonyával kapcsolatban Glezerman — nézetünk szerint eredményes — kísérletet tesz az utóbbi tárgyának meghatározására, amit a tudományos kommunizmus elméletének művelése terén mutakozó lemaradás felszámolása szempontjából igen lényeges, előremutató lépésnek tartunk: „... a tudományos kommunizmus elmélete — olvashatjuk — a kapitalizmusból a kommunizmusba való átmenet útjait és feltételeit tanulmányozza; tárgyát a szocializmus és a kommunizmus kialakulásának és fejlődésének általános törvényszerűségei képezik. Itt szintén általános törvényszerűségekkkel van dolgunk, azonban nem a történelmi fejlődés egészét, hanem a kapitalizmusból a szocializmusba és kommunizmusba való átmenetet illetően.” (38. o.)

A mű egyik legfontosabb része a harmadik előadás. Olyan kérdések kerülnek itt terítékre, mint *a társadalom fejlődéstörvényeinek objektív jellege*, felhasználásuk feltételei és a gazdasági törvények működésének sajátosságai a szocializmus előtti formációkban és a szocializmusban.

Annak felismerésében, hogy *a történelem törvényszerű folyamat*, a Marx előtti gondolkodók közül legmesszebb Vico és Hegel jutott. A problémát azonban elődeikhez és kortársaikhoz hasonlóan ők sem tudták megoldani, felfogásuk misztikus, providenciális tartalmú volt. Ezzel a providenciális társadalomszemlélettel ellentétben — írja Glezerman — Marx és Engels hangsúlyozták, hogy nem a történelem használja fel az embereket céljai elérésének eszközeként, hanem maga nem más, mint a meghatározott célokat követő emberek tevékenysége. Az emberek maguk csinálják történelmüket, Marx szavaival szólva, egyidejűleg szerzői és szereplői saját drámájuknak. A társadalom fejlődéstörvényei objektivitásának elismerése nyilvánvalóan nem azt jelenti, hogy ezek a törvények az emberektől függetlenül, rajtuk kívül működnek. A polgári teoretikusok egy része még ma is logikai ellentmondást lát a történelmi materializmusnak abban a tanításában, hogy a történelem az emberek alkotása és ugyanakkor törvényszerű folyamat is. Idealizmusuk és metafizikus szemléletük teszi képtelenné őket arra, hogy megértsék: a társadalom objektív fejlődéstörvényei — egyben az emberek tevékenységének a törvényei is. Az emberek maguk csinálják történelmüket, azonban nem önkényesen, szubjektív belátásuk szerint, hanem mindenkor meghatározott objektív feltételek között, amelyeket nem választhatnak meg tetszésük szerint, és amelyek megszabják tevékenységük irányát, jellegét. A marxizmustól idegen mind a fatalizmus, mind a voluntarizmus, bármennyire is igyekeznek burzsoá „kritikusai” hol az egyik, hol a másik bélyegét rásütni. Idegen, mert sem a társadalom fejlődéstörvényeit nem szakítja el az emberi tevékenységtől, sem az emberi tevékenységet a társadalom fejlődéstörvényeitől. Dialektikus kölcsönviszonyukban vizsgálja őket, egyiket sem abszolutizálja a másik rovására. Az emberek tudatos tevékenységét a történelmi folyamat szerves alkotórészének tekinti, szükségszerű láncszemnek a társadalom törvényszerű fejlődésében. Ezért tudja a marxista történelemszemlélet helyesen összekapcsolni az objektivitást a forradalmisággal. — Igen tanulságosak azok a részek, ahol a szerző a legújabb idevágó polgári nézeteket állítja pellengére. Olyan nevekkkel találkozunk itt, mint

M. Ginsberg, R. N. Carew Hunt, A. James Gregor stb.

Jelentős és fontos gondolat, amit indokoltan emel ki a továbbiakban Glezerman, hogy az *objektív és az ösztönös* fogalma nem azonos. Összekeverésük két ellentétes előjelű, következményeiben egyaránt súlyos, a gyakorlatban sok kárt okozó hibához vezet: egyrészt az „automatizmus” elméletéhez, a szocialista tudatosság tagadásához, másrészt a tudatosság egyoldalú, szubjektivistá felfogásához, a szocializmus törvényei objektív jellegének ignorálásához. A kettő különbségét valóban újra és újra nyomatékosan hangsúlyozni kell, mert még napjainkban is akadnak szerzők, akik a törvények objektivitásának kifejtésénél olyan érvekhez nyúlnak, amelyek valójában nem az objektivitást, hanem a szocializmus előtti formációk törvényeire jellemző spontaneitást bizonyítják. Ez zavart okoz, és megnehezíti a szocializmus törvényei sajátos jellegének a megértését.

A szerző közelebbi vizsgálat tárgyává teszi a *gazdasági törvények működésének sajátosságait* a szocializmus előtti formációkban és a szocializmusban. Ennek során számos érdekes levezetéssel és következtetéssel találkozunk, így pl. a szocializmus gazdasági törvényeinek sajátos vonásaival, működésük mechanizmusával kapcsolatosan. Működésük újszerű mechanizmusa, — írja Glezerman — nem magyarázható kizárólag azzal, hogy az emberek megismerték és felhasználják őket tevékenységükben, jóllehet ez nélkülözhetetlen feltétele az ösztönös erők megfékezésének és az emberek ellenőrzése alá helyezésének. A törvények gyakorlati felhasználásának lehetőségeit és működésük mechanizmusát ugyanis mindenkor a társadalom objektív életviszonyai határozzák meg. A gazdasági fejlődés és az ezt kifejező törvények működésének ösztönössége csak akkor szűnhet meg, ha kialakulnak a termelőeszközök társadalmi tulajdona alapján egyesült termelők társadalmi viszonyai, vagyis a szocialista termelési viszonyok. Az új termelési viszonyok eredményeként a szocializmusban a társadalom olyan helyzetbe kerül, hogy termelő tevékenységének nemcsak közeli, de távolabbi következményeit is számba tudja venni, minthogy itt a termelés az egész társadalom szükségleteinek kiélegetését szolgálja.

Persze a szocializmusban is az egyes termelő, miközben tökéletesítést visz a termelési folyamatba, nem tudja teljesen számbavenni tettének társadalmi következményeit. De az ő eszén kívül — írja Glezerman — itt van a nép kollektív esze, amely a kommunista pártban, központi bizottságában, a párt és az állam vezető

szerveiben testesül meg, amelyek figyelmesen tanulmányozzák a népi alkotás új hajtásait, előmozdítják kifejesztésüket, és segítik a széles tömegeket ezek társadalmi jelentőségének felismerésében. Mindemellett látni kell azonban azt is — figyelmeztet a szerző —, hogy az élet mindig gazdagabb az elméletnél. A társadalmi tudat, még a társadalom leghaladottabb rétegei esetében sem fogja át teljesen a társadalmi létet. A társadalomtudományok törvényei csak a fejlődés alaptendenciáit fejezik ki. Ezért érthető, hogy a szocializmus viszonyai között nem képesek az emberek számbavenni mindennapi termelő tevékenységük *valamennyi* távolabbi társadalmi következményét. De ez semmiképpen sem jelenti azt, hogy nem irányíthatják a gazdasági fejlődést. A társadalmi fejlődés alaptendenciáinak ismerete lehetőséget nyújt a szocializmus viszonyai között arra, hogy eredményesen törekedjünk helyesen kialakított céljaink megvalósítására. A gyakorlat bizonyította be, hogy nemcsak meghatározott termelési szint elérésének, hanem az ezzel összefüggő szociális átalakítások végrehajtásának az időpontja is előrelátható, kiszámítható.

A történelmi fejlődés a szocializmusban egészében véve az egyirányban tevékenykedő emberek erőfeszítéseinek lesz az eredménye. Nem csupán egyes emberek, egyes társadalmi csoportok cselekszenek tudatosan és tervszerűen, hanem a társadalom mint egész is. Ebből azonban — mondja Glezerman — nem következik, hogy a gazdasági törvények működésének már semmilyen akadálya sincs, hogy teljesen eltűntek volna a fejlődés irányával ellentétesen ható ösztönös erők és tendenciák. Minthogy a kommunizmus első fázisában vannak ilyen erők a kapitalista csőkevények hordozói, a bürokratikus, maradi elemek személyében, leküzdésük nélkül nem valósíthatók meg teljes mértékben a gazdasági törvények követelményei.

Metodológiai szempontból rendkívül nagy jelentősége van az *általános és specifikus társadalmi fejlődéstörvények* közti viszony tisztázásának. A probléma nemcsak a filozófusokat foglalkoztatja élénken, hanem a történészeket, közgazdászokat és a társadalomtudományok más képviselőit is. Glezerman egy teljes előadást szentel könyvében ennek a kérdésnek. Fejtegetései szorosan kapcsolódnak a szovjet szaklapok hasábjain e tárgykörben lefolyt vitához, felhasználja ennek eredményeit és tanulságait. Megállapításban számos új, előremutató gondolatot találhatunk.

Az általános és specifikus törvények vizsgálatánál — írja —, kétféle hibát kell elkerülni: 1. a specifikus törvényeknek az

általánosakra való redukcióját, ill. ennek az ellenkezőjét; 2. a specifikus és az általános törvények egymástól való elszakítását. — A specifikus törvényeket olykor úgy tekintik mint az általánosak megnyilvánulási formáit. Ez az álláspont lényegében tagadja a specifikus törvények viszonylagos önállóságát, az általános törvények modifikációjává változtatja őket. Ez egyértelmű annak az idealista koncepciónak a feltámasztásával, amely szerint az egyes, a konkrét — az általános terméke. Az általános és a specifikus törvények között fennállhat olyan viszony — hangsúlyozza Glezerman —, amikor a specifikus az általános sajátos, különös megnyilvánulási formája. (Magától értetődik, nem a törvény külső megnyilvánulási formájáról van szó!) De ebből nem volna helyes olyan következtetést levonni, hogy minden egyes specifikus törvény valamely általános törvény megnyilvánulása. Természetesen az általános törvények sohasem jelentkeznek sajátos megnyilvánulási formákon kívül, ezeket a sajátos formákat azonban nem szabad a specifikus törvényekre korlátozni. Így pl. a termelőerők és a termelési viszonyok összhangjának a törvénye mindig meghatározott, konkrét formákban jelentkezik, de nem feltétlenül specifikus törvények alakjában. — Az általános és specifikus törvények viszonya igen sokoldalú, és mindenkor belső összefüggés áll fenn közöttük. A törvényeknek nem két párhuzamos, teljesen önálló, egymástól függetlenül érvényesülő sorát képviselik. — Egyesek szerint minden társadalmi-gazdasági alakulatban, amíg az fejlődésének felfelé ívelő szakaszában áll, a specifikus törvények összhangban vannak az általánosakkal, a hanyatló szakaszban pedig ellentmondásba kerülnek egymással. A különböző törvények működése között nyilvánvalóan lehetnek ellentmondások, így az általános és specifikus társadalmi törvények között is. Ilyenkor azonban mindig meghatározott általános és specifikus törvények ellentmondásáról van szó. Helytelen az említett felfogásnak az a következtetése is, hogy a specifikus törvények erősítik az adott formációt, az általánosok pedig pusztulását idézik elő. A valóságban ugyanazok a specifikus törvények egyik szakaszban erősíthetik a formációt, míg a másik szakaszban pusztulását mozgíthatják elő. A termelőerők és a termelési viszonyok összhangjának törvényei pl. nem a kapitalizmus saját törvényei ellenére, azoktól függetlenül tör utat a maga számára és vezet ennek a formációnak az elkerülhetetlen pusztulásához. Az elmondottakból következően hibás az a nézet is — állapítja meg a szerző —, amelynél szerint az uralkodó osztály az adott formá-

ció specifikus törvényeire, a forradalmi osztály pedig az általános szociológiai törvényekre támaszkodik. Ez az elképzelés szintén az általános és a specifikus törvények egymástól való elszakítására épül.

Külön pont foglalkozik a műben a *termelőerők és termelési viszonyok összhangjának a törvényével* és működésének sajátosságaiával a kommunizmus építésének viszonyai között. A szerző részletesen megvilágítja és pontokba foglalja azokat a vonásokat, amelyek e törvény szocializmusbeli működését jellemzik. Ebben az elemzésben megfelelő hangsúlyt kapnak azok a sajátosságok is, amelyeket más munkákban gyakran elhanyagolnak vagy elnagyoltan fejtenek ki. — Igen elgondolkoztatóak e paragrafus befejező fejtetései: „A termelőerők és a szocialista termelési viszonyok valamely oldala közti ellentmondások keletkezése nem függ az emberek akaratától, hanem az objektív gazdasági folyamatok kifejeződéséi. Ezen ellentmondások megoldása azonban nem történhet akaratunktól függetlenül. Megoldásukban hatalmas szerepet játszik a szubjektív tényező, és mindenekelőtt a párt és az állam helyes politikája, ez teszi lehetővé, hogy időben feltárjuk és leküzdjük őket, nem hagyva, hogy konfliktusba menjenek át.” (159. o.) — Kár, hogy a szerző ezeknek a kérdéseknek a részletesebb taglalásába már nem bocsátkozik. Ezért az idézett megállapítás behatóbb értékelése is — véleményünk szerint — korai volna. Egy dolog azonban kétségtelen: a szocialista társadalom viszonyainak, fejlődési folyamatainak, hozzátehetjük, törvényeinek eredményes tanulmányozása és megértése minden más társadalomnál fokozottabb mértékben követeli meg az objektívnek és a szubjektívnek dialektikus egységben való vizsgálatát.

Végül néhány szót a könyv utolsó előadásáról (*Az általános és a szocializmusba való átmenet idején*). Joggal mondja a szerző, hogy korunk egyik legaktuálisabb kérdése a szocializmusba való átmenet általános törvényszerűségei és az egyes országok specifikus fejlődési sajátosságai közt fennálló viszony problémája. „Amíg a Szovjetunió volt az egyetlen szocialista ország, ez a kérdés, természetesen, nem került előtérbe, most azonban, amikor a Szovjetunió után a szocializmus útján halad már Európa és Ázsia számos más állama, amikor a továbbiakban újabb és újabb országok fognak erre az útra lépni, a szóbanforgó probléma a tudományos kommunizmus elméletének és gyakorlatának egyik központi kérdésévé vált” (208. o.)

A szerző a kommunista és munkáspártok gyakorlati tapasztalatai és elméleti következtetései alapján, a revizionista és a

dogmatikus nézetek kritikáján keresztül kísérletet tesz az 1957-es Moszkvai Nyilatkozat idevágó tételeinek további konkretizálására. Ennek kapcsán szintén több eredeti gondolatot vet fel. E szempontból mindenekelőtt azok a részek figyelemre méltók, ahol a különös, a sajtószerű mibenlétét, a különös különböző rendűségét vizsgálja. Elemzése az általános és a sajtószerű viszonyát illetően néhány vonatkozásban kitér a kommunizmusba való átmenet, sőt a kommunizmus időszakára is.

*

Glezerman munkája érdekes és hasznos olvasmány. Azon túl, hogy összefoglalja a vizsgált problémák terén eddig elért eredményeket, új szempontokat is felvet, amelyek gondolatébresztők a további elemzések számára. Elejétől végéig a pártosság szelleme, a kommunizmus ügyének szolgálata

hatja át. Elvi következetességgel fordul szembe a marxizmus, a materialista történetfelfogás nyílt ellenségeinek és burkolt eltorzítóinak nézeteivel. Kritikájában igyekszik a legújabb anyagokra támaszkodni. Külön érdeme, hogy több vonatkozásban megkísérli a társadalmi-történeti fejlődés mai kérdéseinek elméleti feldolgozását is. Bár a szerző az előszóban igen szerényen nyilatkozik célkitűzéseiről, bátran megállapíthatjuk, egyes halványabban megírt részei vagy vitatható megállapításai ellenére, műve egészében véve komoly és értékes hozzájárulás a marxista filozófia irodalmához. Sokrétű és aktuális kérdésfeltevései, a problémák további tisztázását előmozdító megállapításai érdeklődést és elismerést váltanak ki az egyszerű olvasóban és a kutatóban egyaránt.

Volczer Árpád

Ja. F. Aszkinadze: Az idő lényegének kérdéséhez

A cikk megkísérel filozófiai síkon válaszolni arra a kérdésre, hogy mi az idő. A relativitáselmélet a tér és idő fizikai elmélete. Azonban az idő az anyagnak nem pusztán fizikai jellemzője, mint pl. a tömeg. Az idő az anyag általánosabb tulajdonságai közé tartozik és ugyanúgy nem lehet csak fizikai tulajdonságnak tartani, mint ahogy az anyag mozgását sem lehet a fizikai mozgásra redukálni. Épp ezért az idő fogalmát a fizikai fogalmak síkjánál általánosabb szinten, a filozófiai megismerés fokán is meg kell határozni.

Habár az idő különböző aspektusokban jelenik meg, s jogos törekvés az anyag különböző mozgásformáiban megnyilvánuló sajátosságainak speciális vizsgálata, az idő, mint olyan — egységes valami, s így elemezhetjük anélkül, hogy az anyag valamely formájához kötnénk. Ezzel kapcsolatban felmerül a kérdés, hogy a marxizmus tanítása az időről mint az anyag (a térrel együtt) legáltalánosabb létformáiról, megállja-e a helyét a relativitáselmélet fényében. A szerző pozitívan felel a kérdésre, és felhívja a figyelmet a relativitáselmélet interpretálásában egyeseknél mutatkozó helytelen felfogásra, mely szerint az idő a tér negyedik dimenziója lenne. E felfogás fő hibája, hogy az idő és tér egy formába való összevonása lehetővé teszi közös tartalmuk, az anyag kizárását. Az idő és tér összefüggése (amint a relativitáselmélet bizonyít) igen fontos az idő lényegének megértése szempontjából (nem véletlen, hogy Bergson reakciós intuitívizmusa fellépett az idő „elteresítése” ellen), mindennekelőtt abban a vonatkozásban, hogy feltárja az idő anyagi jellegét, voltát. Azonban, mikor az idő lényegéről beszélünk és megállapítjuk kapcsolatát a térrel, vigyáznunk kell, hogy ne essünk a másik végletbe. A tér és idő egysége kétségtelenül nagyjelentőségű kölcsönös jellemzésük szempontjából, de ez az egység korántsem

meríti ki lényegüket, amelyet mindkét kategóriára vonatkozóan külön kell tisztázni.

Az időnek mint az anyag létformájának vizsgálata során a szerző eltekint a forma objektív jellegének tárgyalásától, mivel az a marxista irodalomban megfelelően tisztázott kérdés, emellett, bármennyire is fontos tulajdonsága az időnek (akárcsak a térnek) objektív léte, erre helytelen lenne redukálni lényegének problémáját. Fel lép az idő bergsoni (és az egész burzsoá filozófiára jellemző) szubsztanciális felfogása ellen. A relativitás elmélete, amely az anyagi mozgástól tette függővé az idő változását, feltárta egyben azt is, hogy az idő önmagában nem önálló szubsztancia, hanem az anyag létformája. Az idő ilyen szubsztancionális felfogása (amely lehet materialista, de akkor is metafizikus) az ún. „energetizmus”-ra hasonlít, itt is az anyag egy tulajdonságát szubsztanciálják (ami egyben a régi newtoni felfogáshoz való visszatérést is jelenti). Ugyanakkor azonban az időnek, mint külön „dolog”-nak a nem-léte nem vezethet agnosztikus felfogáshoz sem.

Az idő, egyes meghatározások szerint, a folyamatok tartamának kifejezője és a jelenségek egymástkövető rendje, egymásutánja. Ezek a meghatározások a szerző szerint helyesek, de nem elégségesek az idő lényegének megértéséhez, mivel önmagukban az idő specifikumát nem ragadják meg. Közelebb kerülünk a kérdés megoldásához, ha a mozgással való összefüggését vizsgáljuk. Persze nem szabad úgy leszűkíteni a dolgot, hogy a mozgás valamely konkrét formájával való kapcsolatát vizsgáljuk, ahogy azt egyes neotomista szerzők teszik. A mozgás valamely konkrét formájának az idővel való összekapcsolása odavezet, hogy végül a mozgás csak az idő mértéke lesz. Azonban a mozgás nemcsak mértéke az időnek, hanem annak legbensőbb természetével áll összefüggésben, amit a relativitáselmélet is igazol, mikor az idő folyásának változását meghatáro-

zott anyagi rendszer mozgásától teszi függővé. Ez a fizikai jelenség arra utal, hogy a mozgás genetikusan determinálja az időt. Felmerül a kérdés: milyen mozgásra utal az idő folyása.

Nem lehet azonosítani az időt az anyag mozgásának egész folyamatával (akárcsak egy meghatározott formájával sem), az idő e folyamatnak csak egy mozzanatát jelöli: a változást általában, de nem meglevőben történő változást, hanem az új létrejöttét, a keletkezés folyamatát. A nemlétezőről a létezőre való (és a megfelelő fordított irányú) átmenet fejeződik ki abban, amit az idő folyásának nevezünk. Ebben van az időbeli változás elvi különbözősége a változás más fajtától, ez az idő lényege, de hiba volna ingorálni a nem idő-jellegű változások (pl. térbeliek) meglétét. Ennek megfelelően az idő mint tartam a lét tartósságáról támaszkodik, s az idő mint egymásutániség, mint az egymástkövetés rendje a helyzeteknek egymáshoz való viszonyára utal a lét folyamatában.

A szerző kitér arra, hogy a modern fizika hogyan bizonyítja az idő folytonos és diszkrét voltának dialektikus egységét, majd a lét és nemlét fogalmainak egzisztencialista felfogását bírálja. Ezzel kapcsolatban rámutat, hogy a nemlétről a létre való átmenet nem jelenti azt, hogy a lét a nemlétből teremődik, amint ezt még Hegel feltételezte. Csupán a magában az objektív valóságban meglevő lehetőségek válnak valóra, magának a létnek a lehetősége valósul meg.

A lét és nemlét kérdésének az idő vonatkozásában mint múlt, jelen és jövőként való vizsgálata lehetővé teszi az idő e fajainak bizonyos sajátosságai megállapítását. A jelen, múlt, jövő dialektikus egysége mellett nem szabad megfedkezni lényegbeli különbözőségről, amit a relativitáselmélet négydimenziós világának hívei igyekeznek ignorálni, mondván, hogy csak jelen van, s az események nem történnek, hanem „nekimegyünk”. E nézőpontról minden (jelen és jövő is) adottnak tűnik, miáltal az idő elveszti önmozgását.

A szerző, aki a felvetett kérdések kapcsán polemizál a különböző helytelen idealista és metafizikus nézetekkel, cikke végén hangsúlyozza, hogy az idő problémája az ideológiai harc egyik fontos területe.

Je. F. Muravjov, Ju. V. Dmitrijev: A vallási maradványok tanulmányozásának és leküzdésének konkrét voltáról

A vallás elleni ideológiai harc és az ateista nevelés sikere sokban függ attól, hogy mennyire konkrét az ateista propa-

ganda. E konkrétság előfeltétele viszont a vallásosság jelenlegi helyzetének, a vallási szervezetek, tevékenysége formáinak és módszereinek a vallásos ideológia mai sajátosságainak, ismerete. Ezekkel a kérdésekkel foglalkozna a szerzők.

Mielőtt a vallásosság állapotát statisztikai adatok alapján elemeznék, rövid történeti visszapiantásban vázolják a vallásosság és az egyházak tevékenységének fejlődését a szovjethatalom éveiben, az ateista propaganda ez időkben játszott szerepét. Az Októberi Forradalom és vívmányai megteremtették a feltevéletét annak, hogy a Szovjetunióban az uralkodó világnézet a tudományos materialista világnézet legyen, s a párt nevelő és propaganda munkájának következtében a vallás egyre inkább kiszorul a dolgozók társadalmi tudatából. Ma a Szovjetunió területén különböző vallások maradványai találhatók (kereszténység, iszlám, buddhizmus, lámaizmus, judaizmus). Legnagyobb ezek közül az orosz pravoszláv egyház. Viszonylag elterjedt a szektariánizmus; a legnagyobb szekta az evangéliumi kereszténybaptista. Megváltozott a szocialista építés folyamán az egyházi szervezetek és azok vezetőinek a magatartása is, s ma — egyes egyházi személyiségek és néhány szekta kivételével — ezek a szervek lojálisak a Szovjethatalomhoz.

Közvetlenül a háború előtt komoly eredményeket értek el az ateista propaganda terén (bár ezeket az eredményeket sokszor túlértékelték), jelentős tömegeket sikerült eltávolítani az egyháztól, azonban a háború hatására a háború alatt és után a vallásosság fellendülése és az egyházi szervek tevékenységének megélnkülése volt tapasztalható, amihez hozzájárult a vallás elleni ideológiai harc gyengesége és szervezetlensége.

Sajnos, a háború után egész a legutóbbi időig nem végeztek a vallásosság elterjedésével kapcsolatos felméréseket, s így nincsenek az egyes társadalmi rétegekre és csoportokra vonatkozó általános demográfiai adatok. Ezért a szerzők csak személyes megfigyeléseik és vizsgálataik eredményeit tudják ismertetni, amelyek bár helyi jellegűek, mégis lehetőséget adnak bizonyos általánosításokra. Ugyanakkor tisztázásra szorul az is, hogy kit lehet ma hívőnek tekinteni, mert kétségtelen, hogy e tekintetben is komoly változások történtek. A mai hívő a szovjet társadalom dolgozó tagja, aki közvetlenül résztvesz a kommunizmus építésében, s ideológiailag sincs rá hatás nélkül a mai társadalom: tudatában a vallásos előítéletek és tudományos nézetek sajátosan

keverednek. Épp ezért sokszor igen nehéz eldönteni valakiről, hogy hívő avagy sem, a fejlődés milyen stádiumában van. A szerzők a hívőket csoportosítják, tipizálják. Az első csoport: a fanatikusok (főleg a szekták tagjai), akik aktívan propagálják és védelmezik nézeteiket, gyermekeiket is ilyen szellemben nevelik. A hívők másik típusa ugyan vallásosnak nevezi magát, de nem erőszakolja másokra nézeteit, türelmes az ateizmussal szemben. Sokkal kevésbé vallásosak mint a szekták tagjai, közülük kerülnek ki a majdani ingadozók. Még egy típust lehet megkülönböztetni: ezek magukban már szakítottak a vallással, de ezt nyíltan nem ismerik be, nem lépnek fel a vallás ellen, bizonyos formásokat (keresztelés) a hagyomány és a környezet hatására betartanak. Tehát a formások betartása — hangsúlyozzák a szerzők — nem bizonyítja a vallásosság mértékét. Az ilyen embereket segíteni kell. Van ezen kívül igen sok ingadozó, aki ugyan egyházi szertartásokon nem vesz részt, de szilárd nézetei a vallással kapcsolatban nincsenek.

Mindezt figyelembe kell venni a demográfiai adatok vizsgálata során. Ezeket elemezve a szerzők megállapítják, hogy a hívők szociális összetételének vizsgálata azt mutatja, hogy legnagyobb részük (ismert okok miatt) a kolhozparasztságból került ki. A munkások között inkább ezek a mezőgazdasági területen elhelyezkedő üzemekben (főleg a könnyű- és feldolgozó iparban) nagy a számuk.

A hívők nemek szerinti megoszlása azt mutatja, hogy kb. 75—80% a nők aránya (egyes adatok szerint ezek fele is háztartásbeli). Ennek okait is részletesen elemzik a szerzők.

Az életkor szerinti megoszlása vizsgálata meggyőzően bizonyítja, hogy a hívők nagy része 50 évnél idősebb, bár főleg az utóbbi időben az egyházszervezetek komoly erőfeszítéseket tesznek fiatalok beszerzésére. (Bár ezt alapvetően akadályozza az egyház és iskola szétválasztása.)

A hívők képzettségének vizsgálata arról tanúskodik, hogy túlnyomó többségük legfeljebb alsófokú (vagy ennél is kevesebb) végzettséggel rendelkezik.

Ami a nemzetiségi területeket illeti, itt sajátos jelenségek vannak a vallásosság területén. Jelentős a vallási hiedelmek elterjedése a cári Oroszország egykor legelmaradottabb területein és nemzetiségei között (pl. Közép-Ázsia, Szibéria), és a Szovjetunióhoz viszonylag nemrég csatlakozott köztársaságokban (pl. Baltikum, Moldva).

A felsorolt adatok és elemzésük alapján a szerzők a vallási hiedelmek fenn-

maradásának és elterjedtségének okait vizsgálják. Objektív okok: az egyenlőtlen fejlődés törvénye (a társadalmi tudat elmaradása a társadalmi léttől), a kapitalista környezet. Ezek azonban általános jellegű okok, a vallásosság konkrét okai az egyes népeknél, társadalmi rétegeknél, stb. mások és mások (történelmi hagyományok, földrajzi környezet, életkörülmények, stb.). Igen nagy szerepe van az élet emocionális oldalának a vallásos hiedelmek fennmaradásában, igen sok hívónél ez a fő ok.

Azonban ezek az okok nem magyarázzák meg teljes mértékben, miért maradtak fenn máig e hiedelmek. Figyelembe kell venni szubjektív okokat is. A szerzők szerint ezek közül a legfontosabbak: 1. az egyházak aktív tevékenysége és 2. az ateista propaganda gyengesége.

Az egyházi szervek és a szekták propaganda tevékenysége igen átgondolt, konkrét és rendszeres, az egyéni „megdolgozás” módszerét alkalmazzák, a pszichikai ráhatás legváltozatosabb eszközeit, és fő tevékenységi területünk a család, azon belül is a nő, akinek szerepét (pl. a gyermeknevelésben) ilyen szempontból kihasználják.

Ezzel szemben az ateista propagandának jelentős eredményei mellett fő gyengesége, hogy nem felel meg a jelenlegi körülményeknek, nem elég rugalmas és konkrét, egyes területeken pedig a szervezetlen kulturális és felvilágosító munka teremt meg a lehetőséget annak, hogy az egyházi szervek kiterjesszék befolyásukat.

Az egyházak és a vallási ideológia igyekezik az új körülményekhez alkalmazkodni, ami viszont nem mindig mondható el a mi propagandamunkánkról. A vallásosság megnyilvánulása konkrét formáinak tanulmányozása differenciáltabb és hatásosabb ideológiai harcot tesz lehetővé. A tudományos ateista propagandamunka konkrét volta hatásosságának záloga — hangsúlyozzák a szerzők.

M. N. Rutkevics, L. N. Kogan (Szverdlovsk): A konkrét szociológiai kutatás módszereiről

A szerzők abból indulnak ki, hogy szükség van a társadalom mai életének marxista filozófiai vizsgálatára, s cikkükben e vizsgálatok általános módszertani és konkrét módszerbeli kérdéseivel foglalkoznak. Mivel a „szociológia” és a „konkrét szociológiai vizsgálat” kifejezések vitások, a szerzők elsősorban szóhasználatukat tisztázzák.

Szerintük a történelmi materializmus és a marxista szociológia azonos fogalmak, szinonimák, mindkettő a társadalmi élet

általános törvényeinek tudományát jelenti. Ami a „konkrét szociológiai vizsgálat” fogalmát illeti, a szerzők F. V. Konsztantyinov és P. N. Fedoszejev meghatározását fogadják el, amelynek értelmében az ilyen vizsgálat nem más, mint a történelmi materializmus alkalmazása a valóság konkrét jelenségeinek tanulmányozásához. Ugyanakkor e fogalmat különösen a társadalom mai életének vizsgálatára foglalják le, szemben a múlt tanulmányozásának történeti elnevezésével, mivel az általános metodológiai elvek azonosságán túl, a jelen és a múlt tanulmányozásának metodikájában lényegbevágó különbségek vannak. Emellett a különböző társadalomtudományok területén dolgozó marxisták közös feladata a történelmi materializmus alkalmazása a jelenkor konkrét jelenségeinek vizsgálatában. S habár a különböző szakembereknek a társadalmi fejlődés általános törvényszerűségeiből kell kiindulniuk, a módszerek területén minden társadalomtudománynak megvan a maga specifikuma. A továbbiakban a szerzők a marxista filozófiai jellegű vizsgálat módszereivel foglalkoznak, s először a marxista és a burzsoá szociológiának a jelenkori társadalmi élet kutatásában megmutatkozó módszerbeli ellentétére térnek ki. (Mivel a társadalmi jelenségek kutatásával főleg az úgynevezett „empirikus szociológia” foglalkozik, a szerzők ezen irányzat és a marxizmus ellentétével foglalkoznak.) A burzsoá és marxista szociológia közötti metodológiai ellentét mindenekelőtt a társadalom megismerésének metafizikus és dialektikus módszerének ellentéte, ami kifejeződik a kutatás céljának és feladatának megállapításában és a kapott eredmények interpretálásában. A materializmus és idealizmus ellentéte a konkrét vizsgálatok módszerében elsősorban abban nyilvánul meg, hogy a marxista az általános törvényeket és az emberek közötti sajátos viszonyokat objektíve létezőnek, anyagi feltételek által meghatározottaknak tartja, míg az idealista a különböző társadalmi összefüggéseket tudati, pszichológiai jellegűnek ítéli, ami a kutatásban úgy jelentkezik, hogy a burzsoá szociológusok kritika nélkül fogadják el az emberek véleményeit, s ezekre építenek, összekeverve a látszatot a lényeggel.

Ugyanakkor a metodológiai eltérések mellett, ha a szociológiai kutatás módszeréről van szó, a metodikáról sem szabad megfeledkezni. E téren pedig marxisták és nem-marxisták között a különbségeken kívül hasonlóság is van. Így pl. a statisztikai adatok feldolgozása, kérdőív és beszélgető módszer — mindez bármilyen tudományos igényű szociológiai kutatás-

nak ilyen vagy olyan mértékben vagy formában elengedhetetlen módszere.

Vizont a metodológia átíratja a metodikát, ezért a marxista és burzsoá szociológia metodológiájának ellentéte a konkrét módszerekben is megnyilvánul. Eltérések mutatkoznak először is az egyes módszerek alkalmazásában, másodsor pedig a módszerek egymáshoz való viszonyában, jelentőségében. A marxista kutatók a burzsoá szociológia módszereivel formailag azonos módszereket elvileg új tartalommal töltik meg. Ezt a szerzők példákkal bizonyítják, s rámutatnak arra, hogy akik tagadni próbálják a metodológia és metodika széttephetetlen kapcsolatát (mint pl. a jugoszláv szociológusok) menthetetlenül a burzsoá metodológia rabjaivá lesznek.

Ezután a szerzők a szverdlovski egyetem dialektikus és történelmi materializmus tanszékének filozófusai által végzett szociológiai kutatásokról számolnak be. Azokkal a változásokkal foglalkoznak, amelyek a szovjet társadalom összetételében történnek, amelyek a szocializmusról a kommunizmushoz való átmenet során a munkásosztály összetételében, a munkások kulturális színvonalának és technikai képzettségének fejlődése terén stb. végbe mentek.

Végül a szerzők annak a meggyőződésüknek adnak kifejezést, hogy a szovjet filozófusok által végzett konkrét szociológiai kutatások komoly anyagot adhatnak a szovjet társadalomban lejátszódó folyamatok megismerésében.

G. A. Kucserenko: A realizmus módszeréről

A szerző levélének elején utal azokra a vitákra, amelyek a realizmus módszere körül az utóbbi években a Szovjetunióban folytak; megállapítja, hogy egységes álláspont kialakítása máig sem sikerült. Tisztazatlan, hogy a realizmus „módszer” vagy „irányzat” vagy esetleg „áramlat”, s hogy egyáltalán milyen művészi módszerek vannak. Idézi a tankönyvek és kézikönyvek különböző, egymásnak gyakran ellentmondó és néha következtelen álláspontját, és csoportosítja a vitában felmerült álláspontokat. A realizmus módszeréről folyó vitában három nézőpont van, — állapítja meg a szerző — egyesek azt állítják, hogy a realizmust a barlangfestmények korából, de legalább is az antik kultúrából lehet származtatni; mások a reneszánsz idejétől, ismét mások a XIX. századtól számítják a realizmus kezdetét.

A szerző szerint a kérdés tisztázását a művészi módszer meghatározásával kellene kezdeni, majd a klasszikusokra hivatkozva

a következő meghatározást adja: a valóság művészen képszerű vissza tükrözés történelmileg kialakult elveinek összessége, amelyet a társadalom fejlettségi foka és jellege, annak filozófiai, politikai, tudományos, vallási, etikai és esztétikai nézetei és eszményei határoznak meg. Vagyis más szóval és művészi módszer azt határozza meg, hogy mit és hogyan lát meg és fog fel a művész a valóságból, milyen álláspontokról végzi el a meglátott jelenségek kiválogatását, értékelését és általánosítását, és végül azt, hogy milyen művészi formában (a hozzá közel álló esztétikai eszményeknek megfelelően) fejezi ki azokat az alkotás folyamatában.

A művészi módszer, miután meghatározott körülmények között kialakult, nem marad változatlan, állandóan fejlődik, akárcsak a valóság, amit tükröz. Ez érvényes a szocialista realizmus módszerére is.

A szerző felveti és a revizionizmus elleni harc szempontjából is fontosnak itéli az alkotó módszer és világnézet viszonyát. Leshögezi, hogy a művészi módszer kialakulásában és fejlődésében a döntő, meghatározó szerepet a világnézet játssza és az ellentmondások nem a világnézet és a módszer között lépnek fel, hanem a világnézeti ellentmondások megnyilvánulhatnak a művész alkotásaiban.

A művészi módszer — hangsúlyozza a szerző azzal a hibás állásponttal szemben, amely módszerezen az adott alkotás formáját létrehozó fogások összességét érti, — egyaránt meghatározza a művészi alkotások tartalmát és formáját is.

Ezek után felmerül a kérdés, hogy össze lehet-e egyeztetni ezt a felfogást a „realizmus-antirealizmus” koncepcióval, amit a szovjet esztéták még 1957-ben egységesen elvetettek. Természetesen nem, mivel e koncepció leegyszerűsíti a művészet és irodalom fejlődésének bonyolult, ellentmondásos folyamatát és túl nagy szerepet tulajdonít az antirealista áramlatoknak a művészet történetében, s ezen túlmenően teljesen történelmietlenül és meghatározatlanul fogja föl a művészi módszer fogalmát.

Ugyanilyen történelmietlenség jellemző azokra is, akik a realizmust az antik kultúrából vagy a reneszánsz korából vezetik le, mivel ha egy módszer ennyire különböző történelmi korokra jellemző, akkor hiába beszélünk fejlődésének különböző szakaszairól, elvezti történelmileg adekvát jellegét.

A szerző szerint jogos terminológiailag megkülönbözteti az „antik realizmust”, a „Reneszánsz realizmusát”, a „Felvilágosodás realizmusát”, a „XIX. sz. kritikai realizmusát” és a „szocialista realizmust”,

de nem mint egy és ugyanazon „realista módszer” fejlődési szakaszait, hanem mint önálló, a korabeli társadalmi fejlődés jellegének történelmileg adekvát művészi módszereket. Megőrizve mindezen módszerek meghatározásában a „realista” szót, a szerző ki akarja emelni az egyik legfontosabb tendenciát, amely valamennyi itt felsorolt módszert rokonítja, nevezetesen a valóság igaz, realista ábrázolásának tendenciáját. (A szerző a tendencia fogalmát nem azonosítja a módszerével; egy alkotásban több tendencia érvényesülhet, kérdés, hogy melyik a meghatározó.) Külön kiemeli a szocialista realizmus minőségileg új és valamennyi művészi módszer között is a legtokéletesebb voltát. A szocialista realizmus magasabbrendűsége és új jellege a kommunista pártosság és a forradalmi romantika elveiben gyökerezik.

Helytelen mindazt a jót, amit a megelőző fejlődés létrehozott, a realizmus „előkészítő szakaszaiként” értékelni, mert így úgy tűnik, mintha az antikvitás és a reneszánsz legnagyobb alkotásai művészi módszerek híján jöttek volna létre. Márpedig megvan minden okunk, hogy feltekezzük, hogy ezekben a korokban is többféle művészi módszer élt egymás mellett.

A művészet haladó fejlődését mindenkor és mindenütt az határozta meg, hogy mennyire érvényesültek az adott kor alkotásaiban a realista tendenciák.

A realizmus tendenciája legkövetkezősebben ezekben a fent felsorolt módszerekben érvényesült, de a történelmi adottságoknak megfelelően nem azonos szinten és jelleggel, — állapítja meg a szerző. — Természetesen a legalapvetőbb művészi módszerek kiemelése és időbeli körülhatárolása (ami természetesen nem lehet merev) még csak kezdeti lépés.

Cikke végén a szerző épp ezért alkotó vitát javasol a realizmus módszerének kérdéséről a folyóirat hasábjain.

I. M. Popova: A burzsoá szociológia pszichologizmusának társadalmi bázisáról

A pszichologizmus a jelenkori burzsoá szociológia egyik legjellemzőbb vonása. Bizonyos pszichologizáló tendencia a társadalmi jelenségek vizsgálatában, a különböző filozófiai rendszerekben már korábban is jelentkezett, de a burzsoá szociológiára jellemző sajátosságokat csak a XIX. sz. végén veszi fel. A jelenkori pszichologizmus, (amely főleg az Egyesült Államokban terjedt el), főbb sajátosságait a szerző négy pontban foglalja össze:

1. A szociológia jelenkori pszichologista irányának képviselői hangsúlyozzák a tár-

sadalmi környezet, a kultúrszféra jelentőségét. Ily módon a pszichologizmus ma szociál-pszichologizmus. Ez utóbbi nem egy külön iskola a szociológián belül, hanem az amerikai szociológia metodológiai diszciplinája, amely meghatározza a társadalmi jelenségek vizsgálatának alapelveit.

A szociál-pszichológia egyik sajátosága az ún. kultúrszociológiával való összefonottsága.

2. A jelenkori pszichologizmus alapelve a „kollektív pszichika” eszméje. Ez a szociál-pszichologizmus vezető koncepciója, és az antiintellektualizmus, a szabványosítás elméleti megalapozásául szolgál.

3. A mai pszichologizmus határozottan pozitívista színezetű. A szociál-pszichologizmus az ún. empirikus szociológia pszichologizmusa. Az empirikus szociológiával együtt, amely az utóbbi időben igen elterjedt, aktív, alkalmazott jellegű.

4. A pszichologizmus mai célja a beteg kapitalizmus sebeinek gyógyítása.

Miért épp a XIX. sz. végén lép a burzsoá szociológia porondjára a pszichologizmus, és miért épp az utolsó évtizedekben terjed el az egyének és társadalmi csoportok tudatát vizsgáló szociál-pszichologizmus — teszi fel a kérdést a szerző, s felhívja a figyelmet arra, hogy a szociológiai elméletek társadalmi meghatározottságának vizsgálatánál rá kell mutatni arra, hogy a társadalmi helyzet objektív logikája és a különböző osztályoknak a társadalomban elfoglalt bonyolult és ellentmondásos helyzete, miképpen határozzák meg a szociológia — annak tendenciái, ellentmondásai és jellemző vonásai — fejlődésének logikáját.

A szociál-pszichologizmus térhódítása a különböző individualista és bizonyos fokig biologizáló elméletek, elsősorban a szociál-darwinizmus rovására történt. A szociál-darwinizmus (pl. Spencernél) a társadalom meghatározhatatlan biológiai törvények szerint lezajló természeti folyamatába való benemavatkozás, az állam passzív magatartásának elméleti megalapozását szolgálta.

FILOSZOFSZKIJE NAUKI 1960. 4. SZÁM

A. N. Ljubinszkaja: A művészi módszer és stílus viszonyának problémája a lenini visszatükrözési elmélet fényében

A szerző hangsúlyozza, hogy a módszer és stílus fogalma meglehetősen kidolgozatlan a marxista esztétikában, nincs elfogadott meghatározásuk, nincs feltárva egymáshoz való viszonyuk, holott a socia-

Az imperializmus kialakulásával azonban a társadalom objektív fejlődésének biológiai koncepcióit, a burzsoá társadalom spontán folyamataiba való benemavatkozás elméleteit, a szabadverseny eszméit felváltják e folyamatoknak a monopóliumok és a kialakult bürokrácia érdekében történő irányításának és ellenőrzésének követelése, a „szabályozott kapitalizmus” eszméje.

A pszichologizmus azért válhatott a XX. sz. burzsoáziájának ideológiai fegyverévé, mert az igazgatás, irányítás és ellenőrzés szükséglete a monopolkapitalizmus és a bürokrácia feltételei között feltételezi az emberek tömegeinek szándékaról, viselkedéséről, ösztönzőiről, tudatukról szóló előzetes információkat, és a tömegek megdolgozásának, a ráhatás legrefináltabb módszereinek kidolgozását. A jelenkor burzsoáziáját nem érdeklik az objektív gazdasági és szociológiai törvények, csupán azok a közvetlen gyakorlati rendszabályok, amelyek megvalósítása lehetővé teszi a széles néptömegek befolyásolását és ellenőrzését, a vállalatok igazgatásának hatását és minél nagyobb profit elérését. A társadalom szociál-pszichológiai koncepciói elégitik ki leginkább ezeket a szükségleteket, mivel ezek az elméletek tagadják az objektív társadalmi törvényszerűségek létét, és minden figyelmüket az emberi magatartásra összpontosítják, annak legközvetlenebb ösztönző mozzanataira.

A szerző széles irodalmi tényanyag alapján elemzi ezeket a pszichologista nézeteket és rámutat, hogy ezen elméletek leplezetlen célja a kapitalista társadalom szervezésének és funkcionálásának megjavítása, megfelelően „motivált” társadalompolitika kialakítása és sztereotip nézeteknek és előítéleteknek az emberek fejébe való beoltása útján. S habár a pszichologizmus bizonyos fokig segíti a tőkéséletet a munkásosztály elleni harcban, természetesen nem tudja orvosolni azokat az alapvető problémákat, amelyek megoldására a kapitalista társadalom keretei között nem kerülhet sor.

lista realizmus fejlődésének gyakorlata megkövetelné e kérdések tisztázását. E problémák megoldását elősegítené a visszatükrözés marxista—leninista elméletének, az egyes és általános, a lényeg és jelenség, az objektív és szubjektív dialektikája lenini tételeinek, a valóság tükrözése formáinak sokféleségéről és gazdaságáról szóló tanításának a művészetre való alkalmazása.

Mind a módszer, mind a stílus a leg-szélesebb tartalmú általánosító fogalmak. A stílust meghatározzák a művészet nemzeti (pl. indiai, egyiptomi és orosz stílus), történelmi (pl. a XVIII. sz. realizmusa, a XIX. sz. realizmusa) osztály- (pl. modernizmus, naturalizmus, kritikai realizmus) és egyéni sajátosságai (pl. Gogolj és Tolsztoj, Dosztojevszkij és Csehov különbözősége). Habár az egyes stílusok elkülönítése viszonylag könnyű, e különbségek elméleti kiemelését megnehezíti az a körülmény, hogy a stílus érzékenyen reagál a művészet eszmei-tematikai alapjának legkisebb változásaira és azok formai kifejezésére, tükrözi azokat. Ebből következik a stílus a művészet eszmei-tematikai alapja és az azt kifejező művészi forma egysége.

A különböző stílusokat, illetve azok egy-egy csoportját a bennük fellelhető közös sajátosságok alapján, az ezen közös vonásokat jelölő művészi módszer fogalmába vonhatjuk össze. A szerző utal azokra a vitákra, amelyek a művészi módszer kérdésével kapcsolatban folytak a szovjet irodalomban, s megállapítja, hogy a vita — amely akörül folyik, hogy a módszeren azokat az alapelveket kell-e érteni, amelyek alapján a művész alkot, vagy a művész kész műveinek sajátosságait —, formális, kidöntött szótválasztáson alapul, s épp ezért felesleges is. A szerző szerint a művészi módszer egyrészt a legfontosabb alapelvek, másrészt az ezen elvek szerint megalkotott művek, mivel csak ezekben realizálódhat a módszer. A művészi módszer a valóság és művészet közötti viszony alapelveinek általánosítása a már meglevő, az adott módszert megtestesítő művek alapján. A valóság művészi visszatükrözésének módszerét négy mozzanat határozza meg: igaz vagy hamis módon tükrözi-e az adott művészet a valóságot, milyen társadalmi erőket szolgál? a szociális vagy társadalomellenes tartalmat tartalmaz-e az emberben; merev szabályok szerint alkot a művész, vagy szabadon kezeli a művészi eszközöket.

Ugyanaz a módszer több egymáshoz kapcsolódó irányzat alapját képezheti. A művészi módszer mintegy lényege a valóság művészi formában való tükrözésének, a módszer és stílus viszonya a lényeg és jelenség viszonya, és (mivel minden lényeg jelenségeinek gazdagságában jelenik meg) ez a magyarázata annak, hogy egy módszeren belül nemcsak több irányzat, de sokféle stílus is megfigyelhető.

Az új stílus akkor jelenik meg, amikor a tartalom és forma között minőségileg új kölcsönhatás alakul ki, olyan értelemben, hogy szélesebb lesz a tematika, megváltozik a művész viszonya a tükrözendő

valósághoz, vagy új ábrázolási lehetőségek merülnek fel. Emellett az új stílus nem feltétlenül tagadása a réginek. Egy általános érvényű, jelentőségű stílus rendszert egy más művészet egyéni sajátosságait, a művészetben megérett újat szintetizáló nagy művész tevékenysége nyomán keletkezik. De az ilyen egyéni, szubjektív kezdeményezés csak akkor válhat értékessé, ha a valóság mély, objektív tükrözéséhez járult hozzá. Persze a stílusbeli sajátosságokat korántsem csak a művész egyéni stílusa határozza meg, nagy szerepet játszanak a nemzeti és osztály-sajátosságok.

A szerző elveti azt a gondolatot, hogy mindazokat a művészi stílusokat, amelyek letértek a valóság ábrázolásának útjáról, az antirealizmus fogalmával jelöljék. Az antirealizmus a szűrrealizmussal és az absztrakcionizmussal egyidős, a XIX. század elején a kapitalizmus általános válsága korában jött létre. Ezekkel az irányzatokkal szemben a szocialista realizmus a haladó művészet fejlődésének legfelsőbb foka.

A művészet története is igazolja, hogy egyetlen egyéni stílus sem lehet a valóság művészi tükrözésének egyedül helyes módszere, hangsúlyozza a szerző, utalva azokra a helytelen próbálkozásokra, amelyek az elmúlt években arra irányultak, hogy a szovjet festészetben egyes művészek stílusát mint az egyedül helyest és leghatásosabbat tüntessék fel, majd megállapítja, hogy a művész nem alkothat légüres térben, el kell sajátítania a művészet belső törvényeit, története által meghatározott formanyelvet. A szocialista realizmus képviselői ebben a vonatkozásban is a múlt örökségére támaszkodnak, fejlesztve és tökéletesítve, minőségileg megváltoztatva azt.

A szocialista realizmus művészetében a módszer és stílus viszonyának alapelve az egy célnak alárendelt művészi eszközök gazdagsága és változatossága. Mennél gazdagabb a tartalom, annál változatosabbak lehetnek kifejezésének formái. Épp ezért a szocialista realizmusra a stílusok legnagyobb gazdagsága jellemző.

A. K. Szuhotyin: A valóság kategóriája tartalmának és a szükségszerűséghez való viszonyának kérdéséhez

A megismerés valamennyi foka, minden kategória a megelőzők alapján jött létre és ugyanakkor maga is újak létrejöttének alapját képezi, tartalmával gazdagítva azokat. Ily módon a kategóriák rendszert alkotnak, minden kategória szorosán összefügg valamennyi többi kategóriával, és ha valamelyiket tanulmányozni

akarjuk, ez feltétlenül megköveteli az összes többi vizsgálatát is.

A valóság kategóriáját vagy úgy szokták meghatározni mint az anyagi világ egészét, érteve ezen mindazt, ami körülötünk van, létezik, vagy úgy mint megvalósult lehetőséget; vagy mint mindkettő egységét. Az első meghatározás túl tág szövevényű, s joggal felmerül a kérdés, hogy vajon minden ami létezik a valóság kategóriájának tartalmába tartozik-e. Annak a meghatározásnak, amely a valóságot, mint léttrejött lehetőséget fogja fel, a fő hibája az, hogy a valóság kategóriájának csak egy kategóriához, a lehetőséghez való viszonyára utal, ami nyilvánvalóan kevés, nem fejezi ki a valóság tartalmának gazdagságát. Ennek kapcsán felmerül az a szükséglet, hogy a valóság kategóriájának tartalmát más kategóriák bevonásával próbáljuk megmagyarázni, ahogy például a szükségszerűség kategóriáját a törvény, a lényeg, az okság kategóriái segítségével határozzuk meg.

Ezután a szerző a marxizmus klasszikusainak felfogásából kiindulva megkísérli a lehetőség és a valóság kategóriái és a szükségszerűség kategóriája közti viszony tisztázását és ezen az alapon meghatározni a kategóriákat. A szerző szerint a feladatot teljesebben lehetne megoldani, ha tisztáznánk a valóság és az olyan kategóriák közti viszonyt mint a lényeg, tartalom, okság (blok.) stb. Azonban már a szükségszerűség (amely a valósághoz legközelebb álló kategória) vizsgálata alapján is meggyő-

ződhetünk arról, hogy a valóság nem egyszerűen mindaz, ami létezik (az ún. tágabb értelemben vett valóság), hanem a létező mint szükségszerűség és törvényszerűség. Valóságon azokat a lényeges, szükségszerű összefüggéseket kell érteni, amelyek meghatározzák az adott jelenség törvényszerű fejlődését. Ennélfogva a valóság fogalmába az esetleges, véletlen, lényegtelen vonások nem tartoznak bele.

Ugyanakkor, ha a valóságról beszélünk nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy ez a kategória a mozgás folyamatára is utal. A lehetőség és valóság kategóriái az objektív valóság mozgását és fejlődését, a valóságtól a lehetőség felé, s azon keresztül az új lehetőséget szülő valóság felé haladó objektív folyamat dinamikáját fejezi ki. Ennek megfelelően a valóság kategóriája az objektív világot annak keletkezésükben és fejlődésükben vett lényeges, szükségszerű összefüggéseiben tükrözi.

A szerző felhívja a figyelmet a lehetőség és a szükségszerűség kategóriáinak azonos összefüggésére is. Az, ami egyre inkább szükségszerűbbé lesz, elháríthatatlanságánál és haladó változásánál fogva lehetővé válik. Következésképp a lehetőségnek a szükségszerűségből kell kialakulnia. A szerző bírálja azt a felfogást, amely a lehetőséget a véletlennel és a valószínűséggel azonosítja, és megállapítja, hogy a lehetőség kategóriájának helyes értelmezése gyakorlatilag fontos feladat.

FILOSZOFISZKIJE NAUKI 1961. 1. SZÁM

Sz. N. Limanceva: Az esztétikum természetének kérdéséhez

A szerző megállapítja, hogy a mai szovjet esztétikai irodalomban az esztétikai természetét illetően két álláspont alakult ki. A vitázók egyik csoportja az esztétikum objektivitását úgy tekinti, mint a valóság tárgyainak és jelenségeinek sajátját, amely az embertől függetlenül létezik, és a szépek az objektív valóságban való megléte mellett tör lándzsát. A másik álláspont hívei a valóság (a természet és társadalom) esztétikai tulajdonságait „az emberi gondolat”, „társadalmi-történeti emberi tartalmának” kifejezéseként, a szépet pedig „emberivé vált” természetként fogják fel. Magát az „emberivé válás” folyamatát, amely az esztétikai problémájának lényegét képezi, objektívnek, az ember akaratától és tudatától függetlenül megvalósulóknak tartják.

A cikk ez utóbbi felfogás képviselőivel (különösen L. Sztolovicsal és V. Taszolovval) polemizál, részletesen elemezve nézeteiket. E polémia közben a szerző kifejti saját felfogását is, amelynek értelmében az esztétikai tárgy ugyan a maga esztétikai minőségében csak az ember számára, „emberivé vált érzékeiben” tárul fel, ez nem jelenti azt, hogy az esztétikai megismerés képessége, az esztétikai érzék megléte az érzékelés folyamatában létrehozhatná magát az esztétikai tárgyat is. Csak az esztétikai tárgy és az esztétikai kép fogalmainak elkülönítése teszi lehetővé az esztétikum objektív kritériuma és az értékelés objektivitása kérdésének tisztázását.

Az emberi megismerés fejlődésének vizsgálata azt mutatja, hogy a tárgy meghatározottságait felfogott minőség meg határozottsága volt a valóság ember által-képzésű megismerésének alapja. A leg-

egyszerűbb esztétikai kép természetének lényege az adott tárgyról alkotott egységes képzet, a tárgy meghatározása az egyedi tárgy meghatározott tulajdonságának, minőségének érzékelése alapján. A tulajdonság, minőség, tárgyi, konkrét-érzéki meghatározottsága, mint magának az egyedi tárgynak a meghatározottsága alkotja az esztétikum természetét a valóságban. A lenini visszatükrözési elméletre támaszkodva úgy határozhatjuk meg a valósághoz való esztétikai viszony természetét, mint az esztétikai kép és esztétikai tárgy egységét, amely az embertől és annak tudatától függetlenül létezik. Az esztétikai kép ebben a folyamatban az objektum visszatükrözése, újraalkotása, a róla alkotott elképzelés. A képben az esztétikai tárgy tartalmának és formájának sajátosságai fejeződnek ki, teremődnek újjá. A kép és objektum egysége az alapja, az abszolút törvénye az ember és valóság közötti esztétikai viszony különböző formái létezésének.

A szerző által kritizált álláspont hívei szerint a természetnek önmagában véve nincsenek esztétikai tulajdonságai, a természetben annak társadalmi-emberi tartalma az esztétikai. Az esztétikai érzés, kép (észlelet és képzet) és az esztétikai tárgy ezen azonosítása annak következménye, hogy nem határolják el következetesen a természetet, a létező jelenségeket és azok érzékelését. Csak az anyagi kultúra és az ember által társadalmi gyakorlata, munkája folyamán átalakított természet tárgyai viselik az ember társadalmi természetének nyomait. Helytelen az emberalkotta dolgok ezen sajátosságában, ilyen természetben az esztétikai specifikumát látni, és ezt mechanikusan kiterjeszteni az egész valóságra, többek között az ember munkájától, tudatától, érzékelésétől függetlenül létező át-nem-alakított természetre.

A valósághoz való esztétikai viszony a szubjektum (az ember) viszonya az objektumhoz (az egész valósághoz), amely megnyilvánulásaiban mindig konkrét. A valóság (a természet és társadalom) esztétikai tulajdonságai, a valósághoz való esztétikai viszony objektivitásának alapja a konkrét, egyedi, érzéki tárgy, annak meghatározott tulajdonságainak, minőségeinek (amelyek eredetüket nézve lehetnek természetiek vagy a munka folyamatában megszerzettek) konkrét, reális, anyagi formában való objektív létezése, mint az adott tárgynak az emberre emocionálisan hatni tudó minőségeinek megléte. Más kérdés az esztétikai tárgynak az emberre gyakorolt emocionális hatása, az esztétikai érzés, viszony, értékelés meghatározott tartalma.

Nem a természeti jelenségek esztétikai tulajdonságaival, hanem a róluk alkotott képpel kapcsolatban beszélhetünk azok „társadalmi, emberi jelentéséről”, „társadalmi minőségükről” stb. Nem magukat a természeti tárgyakat, hanem azok képeit használja föl az ember a megismerés folyamatában gondolatai és érzései kifejezésére. A mitológia, az animizmus, a természet erőinek és jelenségeinek átleikésítése nem a természet tárgyaiban, hanem azok érzétebe viszi bele a társadalmi, emberi lényegét.

A természet ember általi tükrözése eredményeinek, a reális valóság képeinek az esztétikai tárgyba való átültetése, az esztétikai értékelés objektivitásának, a tárgy esztétikai jelentése objektív kritériumának elhanyagolásához vezet.

Ja. Je. Sztulj: A szocialista társadalom embere társadalmi és magánéletének egységéről

A kommunizmus mindjobban kibontakozó építése folyamán gyökeresen megváltozik az emberek életének valamennyi oldala. E változások törvényszerűségeinek vizsgálata a szocialista életmódnak a kapitalizmussal szembeni fölényéről győz meg bennünket. A cikk e törvényszerűségek közül csupán egyet, a szocialista országok dolgozói egyéni és társadalmi érdekeinek egymáshoz való közeledését, társadalmi és magán életük harmonikus egységének kialakulását és e törvényszerűség megnyilvánulásainak és felhasználásának formáit vizsgálja.

A társadalmi és magánélet közötti összefüggés és viszony jellegét végső soron a termelőeszközök tulajdonformája, az adott formáció objektív törvényei határozzák meg. A szocialista viszonyok alapján kialakuló objektív törvények határozzák meg azokat az elvileg új, az együttműködésen és kölcsönös segítségen alapuló viszonyokat, amelyek a szocialista társadalom emberei között kialakulnak. A szocializmus körülményei között a társadalmi fejlődés célja egybeesik a társadalom minden egyes tagjának helyesen értelmezett vágyaival, törekvéseivel. Ez az egybeesés az egyéni és társadalmi harmonikus egységének alapja.

A társadalmi és magánélet harmonikus egysége hatalmas anyagi erő, mivel az határozza meg a társadalom tagjainak a népgazdaság valamennyi ágának fejlesztésében való részvételét, ez az alapja annak a felismerésnek, hogy a társadalmi élet és egyben az egyéni boldogulás a társadalmi termelés függvénye, s ez a felismerés az alapja a dolgozók kötelezettségvállalá-

sainak. Ennek következtében a munka mindjobban elsőrendű, létfontosságú szükségletté válik. Ez a szemünk előtt lejátszódó folyamat is lényegében az egyéni és társadalmi egymáshoz való közeledést tanúsítja. Az állami funkcióknak társadalmi szervekre való átruházása, amit a Szovjetunióban mosu hajtának végre, szintén feltételezi a társadalmi és magánélet harmonikus egységét. Csak ha a dolgozók nagy többsége már felismerte a társadalmi tevékenység szükségességét, és meggyőződik arról, hogy e tevékenység gazdagítja a magánéletet is, csak akkor válik lehetővé a társadalom által végzett funkciók és ellenőrzött területek kiszélesítése.

A szerző e kérdések kapcsán hivatkozik azokra a vizsgálatokra, amelyeket omszki üzemek dolgozói között végzett és statisztikai adatok alapján bizonyítja, hogy a Szovjetunióban végrehajtott munkaidő csökkentés hogyan hatott a dolgozók társadalmi munkájának fellendülésére. Ugyanakkor ez nem jelenti a magánélet szűkülését, a társadalmi élet felé történő eltolódását. Az egyén mindenoldalú fejlődésének tökéletesedésének új útjai nyílnak meg a szabad idő megnövekedése következtében. Azonban a szocialista társadalom embere társadalmi és magánéletének viszonyát vizsgálva nemcsak az abszolút időt kell

figyelembe venni, hanem számolni kell azzal is, hogy a szocializmusban és különösen a kommunizmus építése során közelebb kerül a termelés, a társadalmi élet a magánélethez, egymást mindjobban kiegészítik, egyik a másikában folytatódik.

Az egyéni és társadalmi élet egysége tükröződik a szocialista országok dolgozóinak tudatában, pl. a boldogság megváltozott fogalmában. A szocialista társadalom embere életét, boldogságát nem tudja elképzelni munka, társadalmi tevékenység nélkül. Az ilyen elemekből összetevődő közvélemény segít harcolni a múltból ittmaradt káros vonások, a henyézők, naplopók elleni harcban.

A cikk befejező részében a szerző a közönségnek a szocialista társadalom embere életében betöltött egyre növekvő szerepével foglalkozik a kommunista munka brigádjainak gyakorlata, tapasztalata alapján. Megállapítja, hogy a „kommunista munka kollektívája” címért folyó verseny nagyban megnövelte a közönség, a társadalom érdeklődését a magánélet iránt. Különösen nagyjelentőségű a közönségek szerepe a dolgozók kulturális színvonalának és szakmai képzettségének emelése, világnézeti nevelése szempontjából, de kihatnak erkölcsi és családon belüli problémák megoldására is.

A FILOSOFICKÝ CASOPIS 1960. ÉVFOLYAMÁBAN MEGJELENT NÉHÁNY LEGFONTOSABB CIKK TARTALMA

R. Rohan: A bürokratizmus kérdésének vitájához I. szám 1—29. o.

A bürokratizmus kérdésének vizsgálatánál elsősorban a vizsgálat módszertani kiinduló pontjával kell tisztában lennünk; különben az elemzés bármely kísérletc csak a folyamatok leírásának és megállapításának szintvonalán marad.

A szocializmusban létező bürokratizmus kérdésének kétféle egyoldalú felfogása van. Az első a kérdést a tudat területére helyezi, és a bürokratizmust azzal magyarázza, hogy az államapparátus alkalmazotainál hiányzik az a készség, hogy a régi munkamódszerektől megszabaduljanak, továbbá, hogy az állami és gazdasági szervek nem találják meg a dolgozókkal való érintkezés új formáit. Ezt egyszerűen a régi alkalmazottak kicserélésével vagy a gondolkodásukra való ideológiai befolyással lehetne megoldani.

A második felfogás ezzel szemben arra törekszik, hogy a bürokratizmust nint az állammal szükségszerűen összefüggésben

álló objektív társadalmi jelenséget vizsgálja. E feltételezés értelmében megoldás csak az állam gyorsított megszüntetésével érhető el; az állam elemi erővel áttörő bürokratikus irányzatai itt nem tesznek lehetővé más megoldást. E koncepció hanus következtetése antimarxista kiinduló pontban gyökerezik. Megkísérli a bürokratizmus általános fogalmát az állam általános fogalmából megkonstruálni, és nem vizsgálja az állam és bürokratizmus kapcsolatát egy meghatározott, illetve elsősorban különböző osztályviszonyok által meghatározott állapotban.

Ha a bürokratizmust a proletárdiktatúra államában vizsgáljuk, akkor nem tudjuk e jelenség lényegét teljesen feltárni, mert a bürokratizmus itt nem fejlett, ellenkezőleg, korlátozott és elnyomott, deformált formában jut kifejezésre. De ez nem jelenti, hogy ez a vizsgálat egyáltalán nem képes eredményt nyújtani. Az az állam, amely a tömegek segítségével néhány saját alkotórésze öncélúsága, merevsége és megcsontosodása ellen küzd, segíti a kizsákmá-

nyoló állam bürokratikus rendszere gyökereinek feltárását.

A bürokratizmus lényege az elavult termelési viszonyok *konzerválása, megmerevítése*, ezeknek biztosítása a politikai funkciók tudatos centralizálása révén, a magánérdekek elementáris centrifugális irányzatai ellen. A bürokratizmus lényege az a törekvés, hogy az alapvető társadalmi ellentmondást a társadalom forradalmi megváltoztatása nélkül, azaz a nép ellenére és az adott forradalmi osztály ellenére oldja meg. Ezért a centralizálás — még akkor is, ha általánosan haladó jelentőséggel bír — mindig a nép ellen irányul. A forradalmi osztály és meghatározott történeti fokon a néptömegek is a centralizmust csak akkor használhatják ki, ha forradalmi úton az őt létrehozó rendszer ellen fordítják. Így ellentmondás áll fenn azon cél szubjektív fel fogása között, amelyet a centralizációnak meg kell valósítania és a centralizáció objektív társadalmi hatása között. Ezt az ellentmondást a társadalom és a nép fejlődésének érdekében kell felhasználni.

Az átmeneti időszak államában a bürokratizmus elsősorban a hatalmától megfosztott burzsoázia azon törekvéseinek kifejezése, hogy a végbemenő államhatalmat maga alá rendelje, és ily módon megvalósítsa a kapitalizmushoz való visszatérést. Ugyanakkor a bürokratizmus a polgári hivatalnokoknak azt a törekvését is kifejezi, hogy megőrizzék a hivatalnokoskodás és az ügykezelés régi formáit. Ebben a szakaszban a bürokratizmus elleni harc alapformája a káderek gyorsított kicserélése.

De még akkor is fennáll a bürokratikus módszerek új alapon való bevezetésének lehetősége, amikor már likvidálták a burzsoázia gazdasági és adminisztratív pozícióit, és amikor a társadalom nem-antagonisztikus ellentmondásait új formákban kell megoldani. A bürokratizmus veszélye a szocialista államban elsősorban abban rejlik, hogy megőrzi az érintkezésnek és a vezetés módjának elavult formáit, és ezáltal a tömegeket kizárja a társadalom ügyeinek intézéséből.

A bürokratikus jelenségek mindig azt jelzik, hogy bizonyos intézkedések, szervezeti rendszerek stb. már elavultak, és ugyanakkor azt is, hogy a párt és az állam nevelő munkája egy bizonyos szakaszon vagy megakadt, vagy pedig nem alapul a tömegek tapasztalatainak figyelembevételén.

A bürokratikus kinövészek elleni harc alapvető követelménye a párt vezetőszerepének megerősítése.

J. Zeleny: Marx Tőkéje logikájának problémájához. 2. szám 182—209. o.

A revizionista irányzatok bírálata a modern marxista filozófiában arra a következtetésre vezetett, hogy a neopozitívista és a hegelianus irányzatok pozitív lektüzdésének egyik útja azoknak a problémáknak további kutatása, amelyeket Lenin filozófiai hagyatékában „Marx Tőkéje logikájának” fogalmában foglalt össze. E további kutatások egyik előfeltétele az eddigi feldolgozás kritikai felülvizsgálata.

A cikk a Tőke logikája eddig megoldott problémáinak kritikai áttekintését nyújtja, kezdve a II. Internacionáléval, az 1930-as években lefolyt szovjet vitán keresztül egészen Rozenal „A dialektika kérdései Marx Tőkéjében” című könyvéig.

A II. internacionále idejében Lenin volt az egyetlen teoretikus, aki a helyes utat követte, és aki a marxista elméletet — összhangban az objektív történeti fejlődés által felvetett feladatokkal — új fejlődési fokra emelte. A marxizmus filozófiai elmélet továbbfejlesztésének Lenin által megfogalmazott alapvetélei között (amelyeknek megoldásához ugyanakkor lerakta az alapkövet) jelentős helyet foglal el Marx Tőkéje logikája magyarázatának és felhasználásának feladata is.

„A tőke” logikájának kérdéseivel kapcsolatos szovjet tanulmányok és viták szakasza — időben körülbelül a huszas évek második felében — lényegében pozitív eredmény nélkül fejeződött be.

A második világháború után Rozenal említett monográfiája e téma legfontosabb marxista feldolgozása. Tagadhatatlan érték ellenére azonban még sok vonatkozásban nem elégti ki a marxista filozófiai fejlődés mai igényeit. Leegyszerűsíti „A tőke” logikájának problematikáját és hiányzik az elvi állásfoglalása a problémához. Ebben az összefüggésben a szerző a téma további kidolgozásának következő útjaira mutat rá:

1. „A tőke” logikájának tanulmányozása segítségével az eddiginél részletesebben kell megmagyarázni a marxizmus által megvalósított filozófiai forradalom logikai tartalmát és következményeit. Ebből a szempontból a német klasszikus filozófiát alaposan kell tanulmányozni. A marxizmusha beletorkollás a marxizmus által túlhaladott klasszikus német filozófiát úgy fogjuk fel, mint az új típusú tudományos gondolkodás új logikája keletkezésének korszakát, amely gondolkodásának az a hivatása, hogy az emberiség egész eljövendő kommunista korszaka kultúrájának gnoszológiai alapja legyen.

2. Tánánk tanulmányozásának ter mékeny útja a modern marxista közgazda

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ

<i>Ласло Мольнар</i> : О некоторых вопросах предмета и характера марксистско—ленинской философии	461
<i>Андраш Дьёрдь Сабо</i> : О различии между диалектическим и логическим противоречиями	480
<i>ИИ идор Элек</i> : О гносеологической концепции А. Эйнштейна и философском соержжании теории относительности	504
<i>Николай Ирибаджак</i> : Борьба против буржуазной идеологии и задачи нашего философского фронта	523
<i>Светлана Бенедикт</i> : Некоторые философские проблемы кибернетики	538

ДИСКУССИЯ

Дискуссия теоретического трудового коллектива о книге Эрика Молнара (<i>Роберт Погань</i>)	553
--	-----

ОБОЗРЕНИЕ

О более тесной кооперации физиков и философов — 2-ого февр. 1961 г.	597
О заседании философского коллектива ВСПП (<i>Габор Сабо</i>)	602
Методологические выводы одного психологического исследования (<i>Янош Чирска</i>)	602

РЕЦЕНЗИИ

Тамаш Фелдеси: Проблема свободы воли (<i>Эндре Фаркаш</i>)	611
Г. Глесерманн: Законы развития общества (<i>Арпад Волцер</i>)	618
Рецензии журналов	626

SOMMAIRE

ETUDES

<i>László Molnár</i> : Quelques problèmes relatifs à l'objet et au caractère de la philosophie marxiste	461
<i>András György Szabó</i> : De la différence entre la contradiction dialectique et logique	480
<i>Tibor Elek</i> : La conception gnoséologique d'Albert Einstein et le contenu philosophique de la théorie de la relativité	504
<i>Nikolaïs Iribadjakov</i> : La lutte contre l'idéologie bourgeoise et les tâches de notre front philosophique	523
<i>Svetlana Benedikt</i> : De quelques problèmes philosophiques de la cybernétique	538

DISCUSSION

Le débat du groupe de travail théorique sur le livre d'Erik Molnár (Les problèmes philosophiques fondamentaux du matérialisme historique) (<i>Róbert Pogány</i>)	553
--	-----

LA VIE SCIENTIFIQUE

Pour une coopération fructueuse des physiciens et des philosophes (La session du groupe de travail philosophique du CC du PSOH, en date du 2 février 1961) (<i>Gábor Szabó</i>)	597
Les leçons méthodologiques d'une enquête psychologique (<i>János Csirszka</i>)	602

CRITIQUE ET REVUE

Tamás Földesi: Le problème du libre-arbitre (<i>Endre Farkas</i>)	611
Glezerman: La loi de l'évolution sociale (<i>Árpád Volczer</i>)	618
Revue des revues	626

Ára: 10,— Ft

Előfizetés egy évre 48,— Ft

CONTENTS

STUDIES

<i>László Molnár</i> : About some problems concerning the subject and character of marxist—leninist philosophy	461
<i>András György Szabó</i> : About the difference between the dialectic and logical contradiction	480
<i>Tibor Elek</i> : Albert Einstein's theoretical conceptions and the philosophical contents of relativity	504
<i>Nikolai Iribadsacov</i> : The struggle against bourgeois ideology and the problems of our philosophical front	523
<i>Svetlana Benedikt</i> : On some philosophical problems of cibernetics	538

DISCUSSION

The theoretical group's debate on the book of Erik Molnár: „Fundamental problems of historical materialism” (<i>Róbert Pogány</i>)	553
--	-----

OBSERVER

For a closer cooperation of physics- and philosophers (Session of the philosophical group of CC of the HSLP 2nd february 1961.) (<i>Gábor Szabó</i>)	597
Methodological conclusion of an psychological enquiry (<i>János Csirszka</i>)	602

BOOK REVIEW

Tamás Földesi: Problem of free will (<i>Endre Farkas</i>)	611
Gleserman: The laws of social development (<i>Árpád Volczer</i>)	618
Review of periodicals	626

A kiadvány előfizethető, vagy példányonként megvásárolható:

az AKADÉMIAI KIADÓNÁL, Budapest, V., Alkotmány u. 21.

Telefon: 111—010, MNB egyszámlasszám: 46

Csekkbefizetési számla szám: 05.915,111—46

az AKADÉMIAI KÖNYVESBOLTBAN, Budapest, V., Váci u. 22.

Telefon: 185—612

a POSTA KÖZPONTI HÍRLAP IRODÁ-nál, Budapest, V., József nádor tér 1.

Telefon: 180—850

Csekk számla: egyéni 61.257, közületi 51.066

(Példányonként megvásárolható a Posta nagyobb árusítóhelyein is)

a 1292

Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI INTÉZETÉNEK FOLYÓIRATA

FŐSZERKESZTŐ
SZIGETI JÓZSEF

ÖTÖDIK ÉVFOLYAM
5. SZÁM
1961

Tartalomból:

WIRTH ÁDÁM

A jelenkor és a marxista filozófia fejlődése

HUSZÁR TIBOR

A mélylélektan és az emberi magatartás meghatározottsága

SZAKASITS DOROSZLÓI GYÖRGY

A műszaki fejlődés fő mozgatóerői a szocializmusban

KOCSONDI ANDRÁS

A relativitáselmélet filozófiai általánosításának kérdéséhez



Nat. Bibl.
Budapest



MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének folyóirata

Szerkesztő bizottság

ELEK TIBOR, FUKÁSZ GYÖRGY, GEDŐ ANDRÁS, KISS ARTÚR, MÁTRAI
LÁSZLÓ, MOLNÁR ERIK, PÁL LÉNÁRD, SÁNDOR PÁL, SZIGETI JÓZSEF,
WIRTH ÁDÁM

Főszerkesztő

SZIGETI JÓZSEF

TARTALOMJEGYZÉK

TANULMÁNYOK

<i>Wirth Ádám</i> : A jelenkor és a marxista filozófia fejlődése	641
<i>Huszár Tibor</i> : A mélylélektan és az emberi magatartás meghatározottsága	658
<i>Szakasits D. György</i> : A műszaki fejlődés fő mozgatóerői a szocializmusban	692
<i>Kocsondi András</i> : A relativitáselmélet filozófiai általánosításának kérdéséhez	705
<i>Elek Tibor</i> : Hozzászólás Kocsondi András „A relativitáselmélet filozófiai általánosításának kérdéséhez” c. tanulmányához	725
<i>Tamás György</i> : A történeti és a logikai viszonyáról	731

VITA

A dialektikus materialista determinizmus egyes kérdéseiről (<i>Ungvári Gyula</i>)	750
Valóban következetes-e a predeterminizmus koncepciója? (<i>Sós Vilmos</i>)	772
Kérdések, amelyek elől nem lehet kitérni. Az anyag és a tudat dialektikus viszonyának kérdéséhez (<i>Sipos János</i>)	783

FIGYELŐ

Az egyetemi és főiskolai filozófiaoktatás főbb problémái (<i>Révész Ferenc</i>)	812
Szabó Kálmán: A szocialista tervszerűség elméleti kérdései (<i>Szabó András György</i>) ..	817

A szerkesztőség címe :

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

ságtan módszertani problémáinak vizsgálata. Ennek az anyagnak feldolgozása „A tőke” logikája mai magyarázatának elszakíthatatlan részét alkotja. A dialektikus materialista történetiségéből következik, hogy ennek a később kialakult és fejlettebb anyagnak tanulmányozása elősegíti a majdnem száz évvel ezelőtt megírt alapvető marxi munka logikai jellegének tudományos megragadását. Különösen gyümölcsöző eredményeket ígér a marxista politikai gazdaságtanban alkalmazott matematikai módszerek problémáinak tanulmányozása. Ebből az aspektusból új módon láthatunk hozzá a marxi módszer és a modern matematikai természettudomány módszere közötti kapcsolat kérdésének tanulmányozásához.

3. A marxizmus hegelianus-egzisztencialista alkalmazását a polgári tudatra szintén mélyreható marxista kritika alá kell vetni.

4. „A tőke” logikája magyarázatának lehetőségei, amelyeket Marx módszere és a polgári politikai gazdaságtan módszerének összehasonlító tanulmányozása nyújt, még távolról sincsenek kimerítve.

5. Érdekes eredményeket ígér még azoknak a logikai kategóriáknak tanulmányozása is, amelyeket mind Marx, mind pedig az elméleti természettudomány is alkalmaz.

K. Mácha — V. Mlikovszky: Lenin hagyatéka korunk számára. 3. szám 305—317. o.

Joggal nevezték Lenint „A forradalom lángészének”; ezek a szavak taláiban jellemzik mindazt, ami művére jellegzetes annak a kornak vonatkozásában, amelynek mai jellegét a kommunista mozgalom és a proletariátus pártja adta meg. Éppen ezzel magyarázható, hogy Lenin több mint 60 évvel ezelőtt nemcsak saját korának aktuális kérdéseit oldotta meg, hanem sok olyan problémát is, amely a mi korunk számára is aktuális. Ezért rendkívül fontos munkássága alapeszméinek aktualitását megvizsgálni.

A leninizmus a kispolgári liberálisok és opportunisták elleni harcát különösen három gondolat köré összpontosította: a történeti szükségszerűség kérdése, az ösztönösség és a tudatosság kölcsönös viszonyának kérdése és a szubjektív tényezők szerepének kérdése a történelemben. Különösen a szubjektív tényezők problematikájában fejlődött a marxista forradalmi tan lenini magva a marxista proletár párt keletkezésével és fejlődésével összefüggésben.

Mindazok az alapeszmék, amelyekből a leninizmus — mint az új történelmi kor szak marxizmusa — kifejlődött, dialek-

tikusan a lenini tan egyik központi elvébe torikollanak: az elmélet és a gyakorlat egységének eszínéjébe. Az elmélet és a gyakorlat egysége a marxizmus—leninizmus egész tudományosságának és ezért a marxi—lenini filozófia tudományosságának is legmélyebb alapja. Az elmélet és a gyakorlat egysége következetes megvalósítása alakította ki a marxista elméletnek azt a sajátos jellegét, amelyet az a tétel fejez ki a legtalálóbban, amely szerint a marxizmus tudományos ideológia.

Az elmélet és a gyakorlat egysége azért valósulhat és valósul is meg a marxista filozófiában, mert ez a filozófia a természet, a társadalom, a gondolkodás fejlődése általános törvénycinek tudománya, és ugyanakkor a munkásszótály ideológiája is. Az elmélet és a gyakorlat valódi dialektikus egysége kibékíthetetlen ellentmondásban áll az elméleti tételeknek a gyakorlatra való ráerőszakolásával és ugyanakkor az elméletnek a gyakorlattól való elválasztásával. A lenini felfogás az elmélet és gyakorlat egységének fényében nemcsak az elméleti problémákat vizsgálja és oldja meg, hanem az ember viszonyát is az egész valósághoz. Az ember tudata (legjobban a tevékenység eszközeivel kifejezve) visszatükrözi a valóság lényegét, annak törvényeit; ugyanakkor a tudat a valóságnak nem közvetlen kifejezése, és nem is azonos a természettel. Leninek ez a gondolata képezi az alapot a lehetőség és valóság viszonya kérdésének megoldásához, a társadalom által felállított célok és a reális emberi cselekedet közötti viszony megoldásához. A marxista elmélet a gyakorlatot mint a megismerési folyamat és minden tudatos emberi cselekvés egyik alapvető mozzanatát értelmezi; a gyakorlat a megismerésnek nem csupán „előfeltétele”, a megismerés a gyakorlattal szemben nemcsak „szemlélet”.

Az elmélet és a gyakorlat egysége mindenoldalú megoldásának fő célja Lenin elméleti műveiben az volt, hogy biztosítsa: a marxizmus mindig útmutatás a cselekvéshez, a világ megváltoztatásához.

„A kommunista pártok nyilatkozata” a munkásmozgalom jelenlegi körülményei között az elmélet és a gyakorlat egységének közvetlen bizonyítéka a marxista pártok tevékenységében.

A. Kolman: A természettudományok fejlődésének törvényszerűségéről. 3. szám 318—325. o.

A természettudomány fejlődésének fő ösztönzője a társadalom anyagi szükségleteinek kielégítése. Ez a fejlődés azon köve-

telmények hatására valósul meg, amelyeket a termelőerők és a termelési viszonyok fejlődése, a technika, a gazdaságtan és a kultúra vetnek fel.

A természettudomány fejlődésének első, fő törvényszerűsége a jelenségtől a lényeg felé haladó megismerés, az egyik lényegtől a másodikhoz, a mélyebbhez haladó megismerés. De, ez a fejlődés nem redukálható egy alaptörvényre. A természettudomány fejlődése bizonyos értelemben viszonylag önálló; a tudományos felfedezések gyakran kifejezetten megelőzik a gyakorlat követelményeit. A tudományos gondolkodásnak ez a technika fejlődésére gyakorolt ösztönző hatása különösen azon a fejlődési fokon nyilvánul meg, amelyen a tudományos munka önálló elfoglaltsággá válik. A természettudományok fejlődése nagyjában és egészében három szakaszon megy keresztül: az első az empirikus adatok összegyűjtése — fő módszere a megfigyelés és az osztályozás —; a továbbiakban ezeket az adatokat mérések és kísérletek segítségével kibővítik; végül a hipotézisekből keletkező elméleti általánosítások mind nagyobb szerepet kapnak.

A természettudományok fejlődése általában párhuzamosan halad a társadalom gazdasági fejlődésével — az eltéréseket elsősorban az osztálytársadalom befolyása idézi elő. Ezeknek az eltéréseknek amplitúdója viszonylag annál nagyobb, minél absztraktabb az adott tudomány, minél speciálisabb az adott terület, és minél rövidebb a megvizsgált időszak.

A természettudományok fejlődése összhangban megy végbe a materialista dialektika általános törvényeivel, a belső ellentmondások harcával. Nem ismer azonban ugrásokat és megszakításokat. Az egyik tudományos elméletnek a másik helyébe való lépésével ugyanakkor fennmaradnak a belső összefüggések.

A természettudományok fejlődése a társadalmi ideológia befolyása alatt megy végbe, és ezt befolyásolja, miközben visszahat rá. Az idealista filozófia negatív ideológiai befolyást gyakorol a tudományra, amennyiben általában vagy lebecsüli a tudományos munka kísérleti oldalait, és túlbecsüli elméleti oldalait, vagy fordítva. A materialista filozófia hozzásegíti a tudományokat az esetek túlnyomó többségében ahhoz, hogy megtalálják a helyes utat a valóság mély megismeréséhez.

A szocialista és méginkább a kommunista társadalomban a tudomány alá van rendelve a dolgozók növekvő anyagi és kulturális szükségletei maximális kielégítése feladatainak. Ezért elsősorban konstruktív célokat szolgál. A szocialista társadalom tudományra arra hivatott, hogy aktívan

vegyen részt a szocializmus felépítésében, és ezáltal meggyorsítsa az egész emberiség haladását.

J. Popelová: A marxista etika tárgya, fel-fogása és helye a tudományokban. 4. szám 495—514. o.

Az etika nálunk eddig az egyik legkevésbé művelt filozófiai diszciplína. Ennek oka elsősorban az, hogy idegenkedünk attól a valódi problémáktól megkerülő és hazug moralizálástól, amely az imperializmus korszakának burzsoázijára jellemző.

Ez a túlzó etizálás nemcsak a burzsoázia hanyatló korszakára, hanem általában a hanyatló korszakokra jellemző. Az uralomra lépő osztály a filozófiai problematikát mint oszthatatlan egészt értelmezi, mert ezt a problematikát közvetlenül a létharc erőszakolja rá.

A szocialista építéshez való átmenetnél a marxista munka fejlődése az etikában teljesen törvényszerű volt, és megfelelt a szocialista építés sürgető szükségleteinek. Éppen ilyen törvényszerűen vezetnek ezek a szükségletek napjainkban az elmélet kidolgozása iránti fokozottabb érdeklődéshez. Az idealista etika elméletek ellen folytatott harc és az erkölcsi nevelés elméleti megalapozása egyaránt szükségessé teszi a tudományos etika mélyreható kidolgozását.

A szerző úgy definiálja az etikát, mint az erkölcsi viszonyok (a társadalmi viszonyok egyik fajtájának, esetleg aspektusának a társadalmi tudat egyik formájának) tudományát. Az erkölcsi viszonyok szükségképpen objektíve kifejezésre jutnak az erkölcsi magatartásban, tettekben és szokásokban. Az erkölcsi viszonyokat és erkölcsi tetteket — eltérően az egyéb társadalmi viszonyoktól és cselekvési formáktól — az jellemzi, hogy az erkölcsi jó és rossz szempontjából történő értékelést tartalmazznak, és erkölcsi normák irányítják őket. Szubjektíve az erkölcsi cselekvést erkölcsi érzések, meggyőződés, erkölcsi akarat és jellemvonások kísérik.

Azaktudományok többé-kevésbé filozófiai jellegűek lehetnek aszerint, hogy milyen mértékben kell támogatniuk az adott fejlődési szakaszban a konkrét megoldásokat, hogy általános megoldások legyenek. Világos, hogy az etika nagymértékben filozófiai természetű. A filozófiai alapkérdések megoldásától függ ugyanis az etikai értékek rendszerének megállapítása. A marxista etika szükségképpen hangsúlyozza a dialektikus és történelmi materializmus alapelveitől való függőségét.

A marxizmus szerint mind az erkölcsi jelenségek, mind pedig az etikai elméletek

a gazdasági-társadalmi feltételektől függenek. Az antimarxista irányzatokban az etikai szférának a politikai fölé való helyezése valójában az erkölcs társadalmi feltételezettségének tagadását jelentette és jelenti.

A társadalmi történetés egyes formái számára az is jellegzetes, hogy bennük nemcsak teljesen kötetlen törvényszerűségek jutnak érvényre, hanem az is, hogy tudatos emberi beavatkozások tárgyai, amelyek a kötetlen törvényszerűségeket szabályozzák. Ilyen tudatos szabályozás által keletkeznek a normák. A normatív diszciplína ugyanis számos társadalomtudomány jelentős alkotórésze. A legvilágosabban ez a jogtudományban és az etikában lép előtérbe, amelyeket ezért par excellence normatív tudományoknak tekintünk. De nem tekinthetünk egy társadalomtudományt sem kizárólag normatív tudománynak, mert így leegyszerűsíténénk egy bonyolult tárgyat.

Az etika számos sajátos módszertani eljárást követel, és csak ezeknek összessége és összműködése teszi lehetővé, hogy az erkölcsi jelenségeket mint a megismerés objektumait bonyolultságukban és sokoldalúságukban ragadja meg.

A művészet nemcsak az erkölcsi kapcsolatok megismerésénél, hanem az erkölcsi nevelés vonatkozásában is alapvetően fontos szerepet tölt be. Feltárja az erkölcsi élet függőségét a társadalom mozgástörvényeitől, és a művészi ábrázolás révén hozzájárul az erkölcsi tudat és erkölcsi érzések megneveléséhez.

J. Kudrna: Machiavelli állampolitikai és történeti nézeteihez. 4. szám 554—584. o.

Az eddigi marxista történetírás Machiavelliben a kezdődő polgári államelmélet tipikus képviselőjét látta. A szerző annak bizonyítására törekszik, hogy ez a felfogás nem felel meg Machiavelli belső gondolatvilágának. Ha Machiavelliben csak polgári gondolkodót látunk, úgy nem vesszük figyelembe, hogy azokban az olasz államokban is, amelyekben a burzsoázia egy bizonyos szerepet játszott, a polgári ideológia szószólói nemcsak számos kompromisszumot kötöttek a feudális osztállyal, hanem ezen felül gyöngítették a reneszánsz államélet forradalmi gondolatait, sőt, fel is áldozták ezeket a feudális ideológiának. Ha úgy interpretáljuk Machiavellit, mint polgári gondolkodót, akkor elfelejtjük azt a tényt, hogy a korabeli Olaszországban a burzsoázia még csak sporadikusan létezett, mint a kereskedelmi tőke hordozója lépett fel, és csak ezután szervezte meg a manufaktúra-termelést. Ez a felfogás nem veszi tekin-

tetbe azt a tényt, hogy Machiavelli idejében egész Olaszországban a feudáliszmus restaurációja ment végbe, a tulajdonképpeni burzsoázia még a firenzei történelemben is elvesztette jelentőségét. Machiavelli általánosította a firenzei köztársaság 1494—1512 tapasztalatait, ahol a döntő szerepet a popolo játszotta, azaz gyakorlatilag a céhek és kereskedelmi társaságok tagjai, akik nem sorolhatták magukat az uralkodó kereskedői oligarchiához. Machiavelli az olasz polgárság (popolo) ideológusainak azon gondolatait rendszerezte, amelyekkel az olasz városi kommunák legvirágzóbb korában találkoztunk; de nemcsak ezt rendszerezte. Ugyanakkor a gondolatokat továbbfejlesztette a forradalmi polgárság (popolo) érdekében. A kommunális periódus ideológusaitól ott tér el, ahol a signoria antifeudális jellegét kiemeli. A szerző megvizsgálja a „popolo” államelméletének politikai célját, és ezeket a következőkben foglalja össze:

1. Kölcsönös elismerés az egyenlőség alapján,

2. A magántulajdon biztosítása,

3. Az egységes törvényhozó hatalom megteremtése, a közvetlen árutermelők zavartalan érintkezésének biztosítása érdekében.

E követelések alkotják egyben Machiavelli koncepciójának magvát. E követelések azonban a későbbi polgári ideológiában továbbéltek; ezért hasznosították Machiavelli gondolatait a polgári államelmélet különböző fejlődési szakaszaiban is.

Z. Mlynár: Lenin gondolatai a parlamentarizmus leküzdéséről és saját történelmi tapasztalataink. 6. szám 843—863. o.

Lenin elméleti-kritikai elemzését a parlamentarizmusról (a polgári társadalom által osztályszerűen meghatározott politikai szervezet) gyakran csak az állami szervek rendszerének kérdésére korlátozzák (különösen „a hatalom megosztása” elvének bírálatára). A társadalmi politikai szervezetnek történeti fejlődése Csehszlovákiában már az 1945—1948. években (és az utóbbi években 1956 után) gyakorlatilag megmutatta, hogy a parlamentarizmus leküzdése sokkal szélesebb feladat. Elsősorban az uralkodó osztály új rendszerének (a parlamentarizmussal szembenálló) kialakításáról van szó — a kommunista párt vezetésével.

A szocializmus építésének történeti tapasztalata Csehszlovákiában bizonyítja, hogy a parlamentarizmus lenini elméleti kritikájának előbb említett korlátozott felfogása helytelen. Valójában Lenin művei a

parlamentarizmusnak sokkal mélyebb elméleti bírálattal tartalmazzák.

E lenini koncepció egyik alapvetően új eleme, hogy minőségileg új, a parlamentarizmussal ellentétes szellemben fogja fel a kisebbség alárendelését a többségnek az államban. A parlamentarizmus leküzdése abban áll, hogy „a többség” és „kisebbség” itt osztálytartalmú, társadalmi többséget és kisebbséget jelentenek. A kisebbség alávetése a többségnek a szocialista demokráciában feltételezi, hogy fennáll a lehetőség: a társadalmi ellentétek sajátos szociális alakjukban kifejezést nyernek a társadalom politikai szervezete révén, és ugyanakkor ezek az ellentétek megoldhatók a részérdekeknek az egész társadalom általános érdekeivel összhangban álló tudatos kielégítése alapján.

Az ezt az irányvonalat megvalósító politika állandóan növekvő mértékben bevonja a dolgozókat a társadalmi ellentmondások megoldásába, s egyidejűleg szüntelenül erősíti a marxista-leninista

párt vezetőszeropét. Ebben a politikában rejlik azoknak a rendszabályoknak lényege is, amelyeket Csehszlovákiában 1960-ban valósítottak meg, és amelyek a szocialista demokrácia további fejlődését célozzák.

A parlamentarizmus lenini elméleti bírálataának helyes felfogása szükségképpen revizionistaellenes és ugyanakkor a dogmatikus felfogás ellen is irányul. Az 1917–1919-es évek történeti körülményei között a parlamentarizmus és a szovjet típusú rendszer közötti konfliktus közvetlenül visszatükrözte az antagonisztikus osztálykonfliktust a proletariátus hatalomra jutásának időszakában. Más történeti feltételek kiszélesíthetik a parlamentarizmusnak a proletariátus által való felhasználhatóságának korlátait, egészen addig, hogy segítségével megragadják a hatalmat. Ez azonban nem szünteti meg a parlamentarizmus teljes leküzdésének történeti elkerülhetlenségét a tömegek szocialista mozgalmának meghatározott fejlődési szakaszán.

E szám szerzői:

Molnár László, a debreceni Orvostudományi Egyetem Filozófia Tanszékének tanszékvezető docense

Szabó András, az MTA Filozófiai Intézet Dialektikus Materializmus csoportjának vezetője

Elek Tibor, a Műszaki Egyetem rektorhelyettese

Nikolaj Iribadzsakov, a Bulgáriában megjelenő *Novoe Vremja* c. folyóirat fő-szerkesztője

Benedikt Szvetlána, aspiráns

Pogány Róbert, a Kossuth Kiadó szerkesztője

Szabó Gábor, a Pártfőiskola tanára

Csirszka János, a Munkaügyi Minisztérium Módszertani Intézetének munkatársa

Farkas Endre, az ELTE Történelmi materializmus Tanszékének tanársegéde

Volczer Árpád, az ELTE Történelmi materializmus Tanszékének adjunktusa

A jelenkor és a marxista filozófia fejlődése

WIRTH ÁDÁM

Nem egészen egy esztendő leforgása alatt a kommunista világmozgalom két nagy jelentőségű dokumentuma látott napvilágot. Az elmúlt év végén jelent meg a *kommunista és munkáspártok második Moszkvai Nyilatkozata*, nyolc hónappal ezt követően, ez év derekán pedig nyilvánosságra hozták a *Szovjetunió Kommunista Pártja programtervezetét*, amelyet a *XXII. kongresszus* megvitatott és az *SZKP új programjaként* elfogadott. Mindkét dokumentum megjelenése olyan történelmi esemény volt, amely méltán vonta magára nemcsak a kommunista mozgalom, de az egész világ közvéleményének figyelmét, és egészen rövid idő távlatából is teljes biztonsággal megállapíthatjuk, hogy lényeges befolyást gyakorolt az egész világfejlődésre. Ez a két dokumentum egyben a marxista—leninista gondolkodás fontos mérföldköve is. Az az érdeklődő fogadtatás, amelyben barát és ellenség egyaránt részesítette; mutatja, hogy végre a múlté az az idő, amikor a marxizmus—leninizmus tanításait el lehetett hallgatni, el lehetett titkolni a nagy tömegek előtt, száműzni lehetett a politikai és tudományos élet fórumairól. A marxista-leninista írások közül egyetlen egy sem terjedt el olyan gyorsan és széles körben az egész világon, mint ez a kettő, hirdetve mindenütt a marxista—leninista elmélet erejét és életrevalóságát. Ma már a marxizmus legelszántabb ellenfelei is — gyakran éppen azzal a dühvel és ideológiai eszközeiknek kétségbeesett koncentrálásával, amellyel a marxizmus minden új megnyilvánulását támadják — kénytelenek elismerni azt a tényt, hogy a marxizmus—leninizmus elmélete korunk legjelentősebb, legátfogóbb és legbefolyásosabb tanítása.

Az antimarxizmus különböző irányzatainak még nem is olyan régen fő ideológiai fegyvere az a mesterségesen létrehozott és széles körben terjesztett legenda volt, hogy a marxizmus, mint a XIX. század terméke, ma már elavult, nem képes többé választ adni korunk új problémáira. Így próbálták a marxizmus tudományos tanításait — miután azt megsemmisíteni sem terrorral, sem agyonhallgatással, sem tudományos érvekkel nem tudták — múzeumba küldeni, illetve olyan revízió alá venni, mely azokat forradalmi tartalmuktól megfosztaná. A Moszkvai Nyilatkozat és az SZKP új programja csattanós válasz volt ezekre a mesterkedésekre és beszédes bizonyítéka annak, hogy a marxizmust nem lehet múzeumba tenni, a marxizmus élő, eleven tanítás, amely korunk legégetőbb problémáira ad tudományos választ, s az egyedüli tudományos elmélet, amely erre képes. A marxizmus megszületése óta eltelt több mint egy évszázad meggyőző próbája volt a marxizmus helyességének, napjainkban pedig, amikor a történelmi fejlődés sodrása még hevesebb lett, a társadalmi változások fonala még bonyolultabbá vált, minden eddigénél világosabban megmutatkozik a marxizmus ereje, az a képessége, hogy nem-

csak eligazítást ad a társadalmi jelenségek bonyolultságában, de tudományosan megalapozott, biztos vezérfonal a forradalmi cselekvéshez is.

A marxista—leninista alkotó gondolkodásnak ezek a történelmi jelentőségű megnyilvánulásai arra köteleznek minden marxistát, a marxista elméleti, tudományos és propaganda munka valamennyi ágának dolgozóját, hogy a marxizmus—leninizmus legújabb eredményeihez igazítsa saját munkáját, ennek fényében kritikusan és önkritikusan vizsgálja meg tevékenységét, használja fel mindazt az elméleti eredményt, erőforrást, műnicíót és ösztönzést, amely ezekben a történelmi dokumentumokban van, összpontosítsa minden erejét az ott megjelölt történelmi feladatok megoldására. Nincs az elméleti munkának egyetlen területe sem, — akár a politikai gazdaságtan, akár a marxista filozófia, akár a történettudomány vagy bármely más marxista társadalomtudomány fejlődéséről van szó — amelyre ne lennének döntő hatással ezek a marxista politikai gazdaságtan, filozófia stb. legújabb eredményeit is magukban foglaló történelmi dokumentumok.

A marxista filozófia fejlődése szempontjából ismételten választ kaptunk arra az alapvető kérdésre: hol keressük a filozófia fejlődésének fő útját, a tudálékos spekulációk, a tudományos sznobizmus és arisztokratizmus áporodott levegőjében, távol az élet sodrától, a gyakorlat izgalmaitól és izgató követelményeitől, — vagy a forradalmi gyakorlat sűrűjében, annak feladataival birkózva, tapasztalatait általánosítva, a filozófiai munkát fenntartás nélkül a forradalmi fejlődés szolgálatába állítva? A Moszkvai Nyilatkozat és az SZKP programtervezete azt bizonyítja, hogy a marxista filozófia számára csak ez az utóbbi út járható. A marxista—leninista elméleti gondolkodás — s ezen belül a marxista filozófia — legyőzhetetlen ereje többek között éppen abban van, hogy a forradalmi gyakorlattal való elszakíthatatlan kapcsolatban fejlődik, azt tükrözve és szolgálva, mindig a jelenkor alapvető problémáira keres és talál választ.

Korunkban az emberiség három alapvető problémával áll szemben:

Az *első probléma* a társadalmi fejlődés irányát veti fel. Hogyan jut el az emberiség az egyre elviselhetetlenebb ellentmondásokban vergődő kapitalista társadalomból az új osztály nélküli, szocialista, illetve kommunista társadalomba, amely megszabadítja az embereket a kizsákmányolás minden formájától? Milyen távlatokat nyit az emberiség számára az új, kommunista társadalom?

A *második probléma* a háború és a béke kérdése. El tudja-e kerülni az emberiség a minden eddiginél pusztítóbb világháború borzalmaival, milyen reális erők biztosítják a békét, milyenek a béke megőrzésének perspektívái a közelebbi és a távolabbi jövőben?

A *harmadik probléma* a gyarmati elnyomás alatt szenvedő, a szabadságukért és függetlenségükért harcoló népek sorsa. Hogyan szabadulnak meg ezek a népek a gyarmati elnyomás igájától, majd pedig hogyan tudják felszámolni azt az évszázados gazdasági és kulturális elmaradottságot, amely elsősorban az imperialista kizsákmányolás következménye?

Ezekre a problémákra adnak tudományosan pontos, a jelenlegi világ-helyzet, a társadalmi viszonyok változásainak, a társadalmi erők mozgásának beható vizsgálatán, a társadalmi fejlődés törvényszerűségeinek elmélyült elemzésén alapuló választ a kommunista mozgalom nagy jelentőségű dokumentumai. Korunk égető problémáira nem lehetett kész sémák alapján, ismert igazságok elvont ismételtetésével válaszolni. A tények, a valóság tudományos

vizsgálatára, elmélyült gondolkodásra, a marxizmus—leninizmus alkotó alkalmazására és továbbfejlesztésére volt szükség. Ennek a munkának a során a marxista—leninista tudomány még mélyebbre hatolt a társadalmi összefüggések, a társadalmi törvényszerűségek feltárásában. A marxista—leninista világnézet — mint már annyiszor — most is kiállta a próbát, a kommunista világmozgalom forradalmi elmélete és dialektikus módszere még jobban megszilárdult és újabb tapasztalatokkal gazdagodott. Mindez nemcsak a marxista filozófia nagy erejét és új eredményeit jelzi, de egyben megmutatja a marxista filozófia fejlődésének irányát is. Azt bizonyítja, hogy a marxista filozófia csak a kommunista világmozgalom szerves részeként, korunk alapvető problémáival való eleven kapcsolatban fejlődhet, úgy, hogy tudományos vizsgálatainak középpontjába a legfontosabb kérdéseket, korunk alapvető problémáit állítja.

Filozófiai frontunk helyzetét és feladatait másfél évvel ezelőtt megvitatta a kommunista filozófusok aktívája, ahol iránymutató dokumentum született a filozófiai munka számára. Megelégedéssel állapíthatjuk meg, hogy ez a dokumentum az említett követelmény szempontjából helyesen állapította meg a filozófiai munka irányát. A tézisek, amelyek „A filozófia lenini pártosságáért” címet viselik, a pártosság egyik legfontosabb követelményeként emelik ki, hogy figyelmünket elsősorban a munkásosztály, a párt harcai szempontjából legfontosabb kérdésekre kell irányítani. „A filozófia pártossága — mondják a tézisek — az a meggyőződés, elhatározás és magatartás, mely a tudományos munka egészét a szocializmus, a kommunizmus győzelméért vívott küzdelem szolgálatába állítja.”

Ennek a felfogásnak megfelelően a tézisek a marxista—leninista elmélet és ezen belül a filozófia mai fejlődését meghatározó tényezőket korunk alapvető problémáiban keresték és elsősorban három tényezőre mutattak rá. *Elsősor* : a két társadalmi rendszer világméretű küzdelmére és az ezzel kapcsolatos ideológiai harcra. *Másodszor* : a hazánkban végbemenő történelmi változásokra, társadalmunk fejlődésére (ami a magyar marxista filozófusok feladatainak sajátosságait meghatározza). *Harmadszor* : a tudomány és a technika fejlődésére. A tézisek megjelenése óta eltelt idő kevés ahhoz, hogy a megjelölt irányban megindított munka részletes eredményeiről számot adjunk. A filozófiai élet legfontosabb területein ebben a szellemben kezdődött meg a munka. Tükröződik ez az egyes intézmények tudományos terveiben és a filozófiai irodalomban, többek között a Filozófiai Szemlében is. Javulás mutatkozik a filozófiai propagandában, az egyetemi filozófiai oktatásban is. De nem lehetünk megelégedve ennek a munkának a céltudatosságával és lendületével. Nem egy magyar filozófusnak bátrabban és önkritikusabban kellene szakítania korábbi — éveken keresztül beidegződött — szemléletével, amely a jelenkor problémáitól elforduló arisztokratizmus, az elavult sémákhoz ragaszkodó dogmatizmus, a marxizmus—leninizmus pártosságát csorbító álobjektivizmus formájában akadályozza a napirenden levő feladatok megoldását.

A nemzetközi kommunista mozgalom nagy jelentőségű dokumentumai még jobban megerősítenek bennünket abban, hogy a filozófiai tézisekben kitűzött feladatokat nem lehet kampány feladatoknak tekinteni, amelyeket egy-két látványos gesztussal elintéztnek tekinthetünk, nem időleges — az aktuális politikai helyzet által megkövetelt — kitérőről van szó, hanem a marxista—leninista filozófia fejlődésének fő irányáról, tehát a marxista filozófusok alapvető és hosszú időre szóló feladatairól.

*

A Moszkvai Nyilatkozat és az SZKP új programja nemcsak a marxista—leninista filozófia fejlődésének fő irányában ad eligazítást, de konkrétan is kijelöli azokat a kérdéseket, amelyek jelenleg a marxista—leninista elméleti gondolkodás középpontjában állanak, összefoglalja és általánosítja ezekben a kérdésekben a marxista gondolkodás eddigi eredményeit és ösztönzést ad a további elmélyült filozófiai, közgazdasági, történelmi stb. tudományos elemző munkához.

Ilyen kérdés korunk fő tartalma és jellegzetessége. Ennek a kérdésnek alapvető módszertani jelentősége van az összes többi probléma szempontjából, hiszen helyes tisztázása kulcsot ad azok megközelítéséhez is. Érthető tehát, hogy ebben a kérdésben különösen fontos az elvi tisztázottság és következetesség. Már az 1957-es Moszkvai Nyilatkozat megállapította, hogy korunk fő tartalma a kapitalizmusból a szocializmusba való átmenet, amely a Nagy Októberi Szocialista Forradalommal kezdődött el. Az 1960-as Nyilatkozat megerősítette ezt a tételt és kiegészítette azt korunk fő jellegzetességének jellemzésével. Korunk fő jellegzetessége — állapította meg —, hogy a szocialista vilárendszer az emberi társadalom fejlődésének döntő tényezőjévé válik. „Az emberi társadalom történelmi fejlődésének fő tartalmát, fő irányvonalát és fő sajátosságait korunkban a szocialista vilárendszer, azok az erők határozzák meg, amelyek az imperializmus ellen, a társadalom szocialista átalakításáért harcolnak. Az imperializmus semmiféle erőlködése nem állíthatja meg a történelem előrehaladását. Létrejöttek a szocializmus további döntő győzelmének szilárd előfeltételei. A szocializmus teljes győzelme elkerülhetetlen.”

Korunk fő tartalmának és jellegzetességének további elemzése és részletes kibontása a marxista elméleti munka fontos és bonyolult feladata. Ismeretes, hogy ebben a kérdésben különféle helytelen, antimarxista, revizionista és dogmatikus, vagy kifejezetten polgári nézeteket kell visszaverni. A revizionizmus egyik fő elméleti bázisa volt 1956-ban az a gondolat, amely korunk fő tartalmából éppen a leglényegesebbet, a kapitalizmus és a szocializmus növekvő jelentőségű harcát, a szocializmus előretörését zárta ki, illetve helyezte át a távoli jövőbe és korunk alapvető ellentmondását valamiféle általános demokratizmus és antidemokratizmus, a háború és a béke ellentmondásában jelölte meg. Korunk fő tartalmának ilyen szemlélete nemcsak a szocialista vilárendszer és a szocializmusért harcoló összes erők világtörténelmi szerepével szemben tesz vakká, de lehetetlenné teszi a béke és a demokrácia védelméért vívott harc reális feltételeinek és perspektívájának a megértését is. Az ilyen felfogást tehát mint elméletileg helytelent és politikailag káros el kellett vetni.

Nem segít korunk tartalmának mélyebb megértésében az a dogmatikus felfogás sem, amely látja ugyan a kapitalizmus és a szocializmus harcát és helyesen hangsúlyozza ennek meghatározó jelentőségét, de ezt a harcot elvontan szemléli, nem ismeri fel ennek összefüggéseit olyan kérdésekkel, mint a háború és béke problémája, a demokrácia védelme a monopóliumok reakciós uralmával szemben, a nemzeti függetlenségi mozgalmak fellendülése. Korunk fő tartalmának kiemelése nem jelentheti, hogy mindezekről a kérdésektől — a szocializmus világméretű előretörésének konkrét történelmi feltételeitől — eltekintünk. Ellenkezőleg arra van szükség, hogy kimutassuk a kapitalizmus és a szocializmus harcának szoros összefüggését mindezekkel a problémákkal és korunk fő tartalmát a maga konkrétságában és sokrétűségében vizsgáljuk. Erre mutat példát a Moszkvai Nyilatkozat és az SZKP programjának nemzetközi része.

Korunk fő tartalmát igyekeznek meghamisítani a burzsoá ideológia különféle képviselői a Vatikántól kezdve a marxizmusnak ma már nyíltan hátatfordító szociáldemokrata reformistákig. Akadnak közöttük, akik mit sem törődve a tényekkel a kapitalizmus nagy lehetőségeiről, várható általános fellendüléséről beszélnek és nyíltan védelmezik a kapitalizmust, harcos „kiáltványokat” szerkesztenek a védelmében. Mások már felismerték, hogy egyre reménytelenebb nyíltan védelmezni a kapitalizmust, s ezért a kapitalizmus „transzformációját” hirdetik. Azt állítják, hogy a kapitalizmus gyökeresen megváltozott, igazságtalan kizsákmányoló társadalomból „népi” kapitalizmussá vált. Jellemző, hogy gombamódra szaporodnak a különféle reakciós utópiák, amelyek a „kevert” társadalom és a „népi” kapitalizmus előnyeit hirdetik a valódi szocializmussal szemben. „Az imperializmus ideológusai, reformista és revizionista cinkostársaikkal egyetemben, különös súlyt helyeznek arra, hogy meghamisítsák korunk jellegét — hívta fel a figyelmet Hruscsov elvtárs. — Ennek a hamisításnak egészen határozott célja van: a nép nagy tömegeit megzavarni, a forradalmi útról letéríteni, az imperializmus szekeréhez láncolni, a dolgokat olyan színben feltüntetni, mintha a kapitalizmus nem az utolsókat rugná, hanem éppen a szocializmusba való szándékos, „evolúciós” belenövést hajtáná végre. Ez a kapitalizmus úgynevezett „átalakulásának” hírhedt elmélete... Magától értetődik, hogy ezeket az ideológiai diverziókat le kell lepleznünk, s szembe kell állítanunk velük a korszakról adott tudományos jellemzésünket.”

A korszak jellegéről, fő tartalmáról, a fejlődés irányáról folyó vitában a mi oldalunkon van a marxizmus—leninizmus elmélete, amely lehetővé teszi a helyzet tudományos elemzését és a tudományos előrelátást, kristálytisztá érveket ad a vitához s ezért legyőzhetően fegyver az ideológiai harcban. De még az elméleti érveknél is súlyosabban esik a latba a szocializmus diadalmas valósága, amely egyben megerősíti és gazdagítja elméleti érveinket is. A fejlődés irányának problémája ma már nem csupán elméleti kérdés: a szocializmus győzelmes előrenyomulása történelmi tény, a kommunista társadalom felépítése pedig nem csupán távoli végcél, hanem elérhető gyakorlati feladat. Ez tükröződik az SZKP nagyszerű programjában is.

Az SZKP harmadik programját a párt első két programjának a megvalósítása előzte meg. Ennek során a szocializmus, amelynek elkerülhetetlenségét Marx és Engels tudományosan megjövendölte, a szocializmus, amelynek építési tervét Lenin kidolgozta, a Szovjetunióban valósággá vált. A szocializmus megvalósítása a Szovjetunióban felmérhetetlen gyakorlati és elméleti jelentőséggel bír a világ összes népei számára. Itt gyülemlettek fel először gyakorlati tapasztalatok a szocializmus felépítésére vonatkozóan, itt lehetett először a gyakorlatban ellenőrizni a tudományos szocializmus elméletének helyességét és továbbfejleszteni ezt az elméletet a szocializmus építésének viszonyai között. „A szovjet nép önfeláldozó munkájának, a Szovjetunió Kommunista Pártja elméleti és gyakorlati tevékenységének eredményeképpen az emberiség egy megvalósult szocialista társadalommal és a szocializmus építésének gyakorlatban a kipróbált tudományával gazdagodott.” Ez a „nyereség” az emberiség számára ma is kiapadhatatlan forrása a marxista-leninista elmélet alkotó fejlődésének, a marxista teoretikusok elsőrendű kötelessége behatóan tanulmányozni és elemezni a világ első győztes szocialista forradalmának tapasztalatait.

A második világháború után az első győztes szocialista forradalmat újbak követték. Az európai és ázsiai országokban végbement szocialista forra-

dalmak sorozatát a program a világtörténelem legnagyobb eseményének nevezi 1917 óta. A szocializmus már nem egy állam kereteiben fejlődik: létrejött a szocialista világrendszer. Az új szocialista országok létezése és fejlődése ismételtén igazolta, hogy a Nagy Októberi Szocialista Forradalom tapasztalatai nem egyedülállóak és nem csupán egy nemzet fejlődésére érvényesek. A történelem igazolta, hogy a szocialista forradalomnak és a szocializmus építésének több olyan *fő törvényszerűsége* van, amely egyformán érvényes a szocializmust építő minden országra. Megismerni ezeket a törvényszerűségeket, elsajátítani alkalmazásuk tudományát, tanulmányozni alkalmazásuk konkrét feladatait az egyes országokban a szocializmus építését vezető kommunista pártok központi feladata, melynek megoldásához az ideológiai front munkásainak tevékenyen hozzá kell járulniuk. Ez a munka a legfontosabb mozgatórugója a marxista filozófia fejlődésének is. Különösen a történelmi materializmus előtt állnak jelentős feladatok. Ezen a helyen még csak felsorolni sem lehet azokat a kérdéseket, amelyek a történelmi materializmus alkotó alkalmazását és továbbfejlesztését követelik meg. Csak megemlítünk néhányat ezek közül.

A történelmi materializmus művelőinek az eddigénél nagyobb figyelmet kell fordítaniuk a szocialista világrendszer fejlődéstörvényei vizsgálatára. A szocialista világrendszeren belül nemcsak az egyes országokban jönnek létre új típusú társadalmi viszonyok, új társadalmi viszonyok jönnek létre a szocialista országok között is, a társadalmi fejlődés törvényei sajátos közegben érvényesülnek. Ezek tudományos megismerése fontos elméleti feladat. A Nagy Októberi Szocialista Forradalom győzelme mellett újabb szocialista forradalmak győzelme lehetővé teszi, hogy szélesebb alapokon vizsgáljuk az osztályharc törvényszerűségeit és sajátosságait a szocializmus építésének időszakában. Ezeknek a tapasztalatoknak az elméleti feldolgozása nemcsak az adott országok további szocialista fejlődése szempontjából jelentős, de igen fontos a többi országok számára is, amelyek még a szocialista forradalom előtt állnak. A szocialista világrendszer országaiban a szocializmus végérvényesen győzött. Több országban már lerakták a szocializmus alapjait, más országokban pedig a közeljövőben rakják le. A szocializmus felépítésével ezekben az országokban is befejeződik a szocializmusba való átmenet korszaka. Az eddigénél is bővebb anyag áll rendelkezésünkre az átmenet törvényszerűségeinek az átmeneti korszak és a felépült szocializmus viszonyának vizsgálatához.

A szocialista forradalom fejlődése nemcsak a szocialista világrendszer országaiban vet fel új kérdéseket. Az élet a szocialista forradalom perspektíváit feszegeti a többi országokban is és ez megfelelően tükröződik a kommunista világmozgalom történelmi jelentőségű dokumentumaiban. Mind a Moszkvai Nyilatkozat, mind pedig a program nagy figyelmet fordít a szocialista forradalom kérdéseinek a fejlett tőkés országokban. Ezekben az országokban a szocialista forradalom sok vonatkozásban más feltételek között érlelődik, mint azokban az országokban, ahol korábban diadalmaskodott, noha az alapvető törvényszerűségek itt is közösek. Nyilvánvaló, hogy ebből a helyzetből számos kidolgozásra váró elméleti feladat következik. Megint más módon vetődnek fel a kérdések a volt gyarmati és a gazdasági fejlődésben elmaradott országokban. Ezeknek az országoknak a nem kapitalista fejlődés útján való haladása, egyike azoknak a problémáknak, amelyek megoldása nagy szerepet játszik a marxista—leninista elmélet alkotó fejlődésében.

A szocializmus nagyszerű sikerei a Szovjetunióban és a többi szocialista országban lehetővé teszik, hogy a marxista—leninista gondolkodás az eddigi

tapasztalatok általánosítása mellett messzebb tekintsen előre is, a kommunizmus teljes győzelme felé. Az SZKP új programjának kidolgozásával a kommunizmusról szóló tudományos tanítás új fontos fejezete nyílik meg.

A program a marxizmus történetében először a kommunizmus sokoldalú tudományos meghatározását adja. „A kommunizmus osztály nélküli társadalmi rendszer, amelyben a termelési eszközök egységes köztulajdonban vannak, ahol megvalósul a társadalom valamennyi tagjának teljes társadalmi egyenlősége, ahol az emberek sokoldalú társadalmi fejlődésével együtt az állandóan fejlődő tudomány és technika alapján nőnek a termelőerők, ahol a társadalmi gazdagság minden forrása teljes bőségében buzog és megvalósul a nagyszerű elv: „Mindenki képességei szerint, mindenkinek szükségletei szerint.” A kommunizmus a szabad és öntudatos dolgozók magas szervezetségű társadalma, amelyben megszilárdul a társadalmi öngazgatás, a társadalom javára végzett munka mindenki számára elsődleges létszükségletté, felismert szükségsszerűséggé válik, képességeit mindenki a leghasznosabban fogja gyümölcsoztetni a nép javára.”

A kommunizmus győzelmének programja tudományos terv, amelyben a társadalom törvényszerűségeinek mély ismerete testesül meg, amelynek minden tétele a marxizmus—leninizmus gyakorlatban kipróbált tanításaira, s a tények tudományos elemzésére épül. Ez már önmagában is a társadalomtudományok érdeklődésének középpontjába kell hogy állítsa az SZKP programját. Az emberiség történetében először született meg a társadalom gyökeres átalakításának, a kommunizmus teljes felépítésének ilyen konkrét, a megvalósítandó feladatok határidejét is magában foglaló programja. Ez is mutatja a történelmi materializmus tanításának helyességét arról, hogy az emberi elme számára nemcsak a természet törvényszerűségei hozzáférhetők: feltárhatók és felhasználhatók a társadalmi fejlődés objektív törvényei is. S íme a kommunizmus felépítésével az ember végrehajtja az ugrást a vak szükségsszerűség birodalmából a felismert szükségsszerűség: a szabadság birodalmába. Mint ahogy az atomenergia titkának feltárása és a világűr meghódítása beláthatatlan lehetőségeket nyit meg az ember előtt a természet törvényszerűségeinek további megismerésében és a természet újabb jelenségeinek birtokbavételében, ugyanúgy a kommunizmus felépítése konkrét programjának kidolgozása és valóraváltása szélesre nyitja az utat a társadalmi törvényszerűségek még mélyebb megismeréséhez és a társadalmi folyamatok tudatos, szervezett irányításához.

Az SZKP programja a kommunizmus felépítésének konkrét tervét egy országra, a Szovjetunióra vonatkozóan dolgozta ki. A program elvi-elméleti jelentősége azonban túlnő egy ország határain, megvalósításának gyakorlati hatása kiterjed az egész emberiségre. A népek joggal látják a programban saját jövőjüket is. Különösen vonatkozik ez a szocialista országokra — köztük hazánkra — ahol a szocializmus felépítésével történelmileg rövid időn belül ugyancsak napirendre kerülnek a kommunizmus építésének feladatai. A szocialista országok ma még a fejlődés különböző fokán vannak. „A szocialista államok fejlődése az egységes szocialista világrendszer keretében, e rendszer törvényszerűségeinek és előnyeinek kihasználása azonban — állapítja meg az SZKP programja — lehetővé teszi számukra, hogy csökkentsék a szocialista építés időtartamát, és megnyitja előttük azt a távlatot, hogy többé-kevésbé egyidejűleg, egyazon történelmi korszakban térjenek át a kommunizmusra.” Ez a körülmény méginkább fokozza annak szükségességét, hogy elméleti

munkánkban már most nagyobb figyelemmel foglalkozunk a kommunizmusba való átmenet törvényszerűségeivel.

Ezeknek a törvényszerűségeknek mélyebb tanulmányozása, konkrétizálása és alkalmazása meghatározott feladatokat hárít a filozófusokra is. Nem kívánjuk ezen a helyen ezeket a feladatokat részletesen felsorolni, hiszen ezek a társadalom életének minden területén nagy számban vetődnek fel. Elég megemlíteni csak a legfontosabbakat.

A kommunizmus győzelméhez mindenekelőtt létre kell hozni a kommunizmus anyagi és műszaki alapját. A történelmi materializmus művelőinek komoly tennivalói vannak azon a téren, hogy az eddiginél részletesebben tárják fel a mély összefüggést a kommunizmus anyagi és műszaki alapja, valamint a társadalom egyéb területein végbemenő változások között, konkrétan kidolgozzák a technikai haladás társadalmi és világnézeti problémáit. A kommunizmus anyagi és műszaki alapjának létrehozásában és fejlődésében mindinkább növekszik a tudomány szerepe. A fejlődés olyan irányban hat, hogy a tudomány teljes mértékben közvetlen termelőerővé válik. A tudomány fejlődése azonban rendkívül bonyolult folyamat. A tudományos megismerés elmélyülésével részben új tudományok születnek, s fokozódik a tudományok differenciálódása, részben növekszik a különböző tudományágak együttműködésének és komplex fejlesztésének szükségessége. Ebben a helyzetben különösen nagy a filozófia, a helyes világnézet jelentősége, amely általánosítja a tudomány új eredményeit és megvilágítja a tudományos megismerés bonyolult útját, választ ad a fejlődés által felvetett világnézeti, filozófiai problémákra.

A kommunizmus anyagi és műszaki alapja létrehozásához hasonlóan számos elméleti feladatot állít a filozófusok elé a szovjet állam fejlődése és a szocialista demokrácia továbbfejlesztése is. Az SZKP programja az egész marxista államelmélet fejlődése szempontjából nagyjelentőségű megállapításokat tesz a szocialista állam fejlődésének új szakaszáról. A szovjet nép által megtett út egyik legfőbb tanulsága, hogy a szocializmus győzelmének elengedhetetlen feltétele a proletárdiktatúra megvalósítása. Ez a tanulság valamennyi kommunista párt politikájának sarkköve. „Bármilyen formában is menjen végbe az átmenet a kapitalizmusból a szocializmusba, ez csak forradalom útján lehetséges. Bármennyire különfélék is a szocializmus építésének időszakában az új, népi államhatalom formái, egy a lényegük, a *proletárdiktatúra*, amely nem más, mint az igazi demokrácia, demokrácia a dolgozó tömegek számára.” — olvashatjuk az SZKP programjában. A proletárdiktatúra a Szovjetunióban már teljesítette történelmi hivatását: biztosította a szocializmus győzelmét. A szovjet társadalomban végbement változások eredményeként az állam, amely a proletárdiktatúra államaként jött létre, népi állammá, az egész nép érdekeit és akaratát kifejező szervvé alakult át. Ezt a történelmi átalakulást és a szocialista demokrácia egész további fejlődését általánosítani kell a marxista filozófiában is.

A marxista filozófia feladatai közé tartozik az is, hogy elemezze és megvilágítsa a tudati, világnézeti-erkölcsi tényezők növekvő szerepét a kommunizmus felépítésében. Az SZKP programja sorra veszi közülük a legfontosabbakat és kijelöli ezen a területen a párt feladatait. Világos azonban, hogy a marxista filozófiában is részletesebben ki kell dolgozni a társadalmi tudat kommunista átforgalmazásának törvényszerűségeit. Vegyük például a marxista etikát. A marxista etika fejlődése szempontjából is nagyjelentőségű, hogy a program

világosan és tudományos alapokon megfogalmazta a kommunizmus építőjének erkölcsi kódexét. A marxista etikusok, filozófusok feladata azonban részletesen megvilágítani ennek az erkölcsi kódexnek az elvi alapjait, az életben tanulmányozni a kommunista erkölcs térhódítását és minden erejükkel segíteni ezt a folyamatot.

Ebből a vázlatos áttekintésből is világosan kiderül, hogy a kommunizmus felépítésének gigantikus programja milyen sokrétű, nagyszerű, de bonyolult feladatokat állít a marxista filozófiai tudomány elé. A program a társadalomtudományok és ezen belül a filozófia alapvető feladatát összefoglalóan is megfogalmazza: „Intenzíven fejleszteni kell a kutató munkát a *társadalomtudományokban*, amelyek a társadalmi fejlődés irányításának tudományos alapját képezik. E tekintetben a legfontosabb a kommunista építés gyakorlatának tanulmányozása és elméleti általánosítása, a szocializmus gazdasági, politikai és kulturális fejlődése és a kommunizmusba való átnövése fő törvényszerűségeinek tanulmányozása, a kommunista nevelés problémáinak kidolgozása.”

*

Az 1960. évi Moszkvai Nyilatkozatban és az SZKP új programjában nagy helyet foglalnak el az ideológiai harc kérdései. „A jelenlegi körülmények között — állapítja meg a Moszkvai Nyilatkozat — az ideológiai kérdések különös jelentőségre tesznek szert. A kizsákmányolók osztálya a szocializmus sikereivel a tömegek mind aktívabb eszmei megdolgozását állítja szembe, igyekszik a tömegeket a burzsoá ideológia szellemi fogságában tartani. A kommunisták abban látják feladatukat, hogy átfogó és határozott támadást indítsanak az ideológiai fronton, kiszabadítsák a néptömegeket a burzsoá ideológia minden fajtájának és formájának szellemi fogságából, egyebek között a reformizmus bomlasztó befolyása alól.” A világméreteken folyó ideológiai harc lényegét és irányát korunk fő tartalma határozza meg. Erre mutat rá az SZKP programja is: „A mai világban elkeseredett harc folyik két ideológia, a kommunista és a burzsoá ideológia között. Ez a harc a kapitalizmusból a szocializmusba való átmenet történelmi folyamatának visszatükröződése az emberiség szellemi életében.”

Az ideológiai harc magasfokú elméleti felkészültséget, elvi következeteséget és eszmei tisztaságot követel minden kommunistától, különösen az ideológiai front dolgozóitól. A Moszkvai Nyilatkozat és az SZKP programja közvetlen segítség is ehhez, az ideológiai harc megbízható programja és platformja. Ha ennek a két dokumentumnak a fényében vizsgáljuk a hazai eszmei küzdelmeket az elmúlt néhány esztendőben megállapíthatjuk, hogy az az ideológiai tevékenység és eszmei harc, amelyet ezekben az esztendőekben az MSZMP kezdeményezett, vezetett és inspirált, teljesen helyesnek bizonyult. A párt idejében felismerte, hogy az 1956 utáni konszolidációnak elengedhetetlen előfeltétele volt az eszmei győzelem az ellenforradalom ideológiája felett. A párt elvi következetességgel visszaverte az ellenforradalom előkészítésében és utóvédharcában nagy szerepet játszó antikommunista ideológiai támadásokat. A párt vezetésével széleskörűen kibontakozott a nacionalista ideológia kritikája, ami különösen azért jelentős, mert — az SZKP programjának szavaival — „a nacionalizmus az a fő politikai és ideológiai fegyver, amelyet a nemzetközi reakció és a belső reakciós erők maradványai a szocialista országok egysége ellen felhasználnak”. Le kellett leplezni a különféle „harmadikutás” koncepciókat is, amelyek objektíve szembenálltak a fejlődéssel. Kemény küzdelmeket

kellett folytatni — és kell folytatni ma is — a kapitalizmust megszüpítő elméletekkel, a kapitalista gazdaság helyzetét idealizáló, reformista színezetű nézetekkel, a tőkés állam lényegét leplezni próbáló „tisza demokrácia” demagóg jelszavával, a „modernizmus” címén a polgári kultúra eszményeit népszerűsítő irodalmi és művészeti törekvésekkel. Az egész ideológiai életre élénkítően hatottak a párt elméleti munkaközösségei által kezdeményezett viták, előre vitték a marxista ideológia fejlődését a Központi Bizottság, és a KB osztályainak, elméleti munkaközösségeinek olyan ideológiai anyagai, mint az MSZMP művelődéspolitikai irányelvei, a „népi” írók ideológiájának kritikai elemzése, a magyar irodalom felszabadulásátani fejlődésének értékelése, a burzsoá nacionalizmus elleni harcról szóló tézisek, a filozófiai aktíva tézisei, irodalomkritikánk néhány fogyatékoságának bírálata stb.

A párt által vezetett ideológiai harc csak azért lehetett eredményes, mert a párt határozottan fellépett mind a revizionizmus, mind pedig a dogmatizmus ellen. A magyar kommunisták saját tapasztalataikon győződhetek meg annak az értékelésnek a helyességéről, melyet a Moszkvai Nyilatkozat adott a revizionizmus, illetve a dogmatizmus veszélyességéről. Meggyőződünk arról is, hogy nem lehet a harcot csak az egyik fronton folytatni, dogmatikus pozíciókból nem lehet leküzdeni a revizionizmust, mintahogy a dogmatizmusnak sem ellenszere a revizionizmus. A párt ezért úgy vette fel az eszmei harcot a fő veszélyt képező revizionizmus ellen, hogy egyben határozottan leszámolt a marxizmus dogmatikus eltorzításával is. A revizionizmus — ezen belül a filozófiai revizionizmus — következetes kritikája ezért az alkotó marxizmus győzelme volt. Szívós eszmei harcot követelt a dogmatikus torzítások eszmei leküzdése is. Ennek a harcnak a lényege az volt, hogy az élet minden területén — a filozófiai munkában is — végig kellett vinni azt a megújulást, amelyet az SZKP XX. kongresszusa indított el, a XX. és a XXII. kongresszus által elítélt koncepciókhoz és módszerekhez ragaszkodó konzervatív erőkkel szemben. Ezek a koncepciók és módszerek a filozófiai munkában a jelenkor tényleges problémáinak alkotó megválaszolásától való elfordulásban, a tudomány valószínű eredményeinek ignorálásában, „filozófiai” érvekkel történő elutasításában, elméleti konstrukcióknak csak idézetekből való építésében, betűragásban, a definícióknak a centrumba állításában stb. nyilvánult meg. Ezeknek a módszereknek a visszahúzó erejét nem lehetett máról holnapra megszüntetni, teljes felszámolásuk ezután is fontos feladat.

A marxizmus átfogó ideológiai előretöréséhez jelenleg kedvezőek mind a nemzetközi, mind a belső előfeltételek. A kapitalista világot a kapitalizmus általános válságának további kiéleződése jellemzi, az általános válság harmadik szakaszának pedig fontos ismertetőjegye az ideológiai válság. „A burzsoá tanok és iskolák nem állták ki a történelmi próbát. Nem tudtak és nem tudnak tudományos választ adni az élet által feltett kérdésekre. A burzsoázia ma már képtelen olyan eszméket meghirdetni, amelyek magukkal ragadják a néptömegeket. A *burzsoá ideológia súlyos válsággal küszködik.*” (Az SZKP programja). A burzsoá ideológia súlyos válságával szemben világszerte a marxizmus-leninizmus előrenyomulásának vagyunk tanúi, és azt tapasztalhatjuk, hogy jelentősen megnőtt a dogmatizmustól megszabadult, következetes és harcoss marxizmus tekintélye és vonzereje. Az ország belső helyzetét illetően az elmúlt években végbement társadalmi változások, a szocializmus építésének eredményei teremtettek kedvező feltételeket az ideológiai fejlődéshez.

Ilyen körülmények között ideológiai életünk uralkodó mozzanata a marxizmus előnyomulása, a kommunista ideológia offenzívája. A marxizmus térhódítása ideológiai életünkben azonban nem automatikusan megy végbe, a fejlődés nem egyenesvonalú, gyakran ellentmondásokon keresztül halad előre és az uralkodó tendenciát — a marxizmus általános offenzíváját — gyakran keresztezik ellentendenciák — a polgári-kispolgári ideológia ellentámadásai. „A történelmi tapasztalatok azt mutatják, hogy a kapitalizmus csökevényei a szocialista rendszer megteremtése után is sokáig megmaradnak az emberek tudatában” —, figyelmeztet a Moszkvai Nyilatkozat.

Ezek a csökevények még ma is bázist képeznek a polgári-kispolgári ideológia védekezéséhez és ellentámadásaihoz. Természetesen ezeknek az ellentmondásoknak a formája különbözik az 1956-os kísérletektől. Ma még nyilvánvalóbb, mint 1956-ban volt; hogy a marxizmus elleni frontális támadás teljesen reménytelen. A fő módszerük ezért — törekvés a polgári ideológia egyes áramlatainak és bizonyos revizionista felfogásoknak a rehabilitálására és ideológiai békülékenység terjesztése. Ezek a kísérletek rendszerint a társadalmi, politikai és ideológiai fejlődés reális problémáihoz kapcsolódnak de azok torz, egyoldalú értelmezését próbálják a polgári-kispolgári nézetek igazolására felhasználni.

Így pl. korunk fő tartalmának sokoldalú elemzését, a szocializmus, a demokrácia és a békéért vívott harc összefüggéseinek feltárását egyesek arra próbálják felhasználni, hogy rehabilitálják Lukács Györgynek egyszer már jogosan bírált felfogását korunk alapvető ellentmondásának természetéről, — annak ellenére, hogy ez a felfogás homlokegyenest ellenkezik a kommunista világmozgalom tudományosan kidolgozott értékelésével. A társadalmi valóság beható vizsgálatának szükségességét — ami a társadalomtudományok fejlődésének reális igénye — Szalai Sándor a polgári szociológia eszméinek becsmérlésére és terjesztésére használta fel. Azon a címen, hogy a szocialista irodalom és művészet fejlődésében előtérbe került a korszerűség problémája, sokan a polgári kultúra dekadens eszméit, annak „modernizmusát” kezdték népszerűsíteni.

A filozófiai tézisek azt a feladatot állították a hazai marxista filozófiai front elé, hogy „befolyásolja az egész ideológiai és tudományos életet, élessze és segítse a polgári-kispolgári eszmeáramlatok elleni harcot, kezdeményezze és támogassa a különböző tudományágakban, az irodalmi és művészeti életben ható antimarxista felfogások világnézeti-módszertani bírálatát”. Filozófiai munkánk egyik legnagyobb gyengesége, hogy ezen a téren még mindig nem következett be döntő fordulat. Filozófusaink többsége még mindig nem kapcsolódott be aktívan az ideológiai és tudományos élet különböző területein az eszmei harcokba, nem kezdeményezi elég bátran a polgári-kispolgári eszmeáramlatok kritikáját és nem segíti elég hatékonyan azok kiszorítását tudományos életünkben. Pedig tennivaló bőven akad. A történetírásban és az irodalomtörténetben még mindig megtalálhatók a nacionalista szemlélet maradványai, nem teljesen számoltuk még fel a „szellemtörténeti” módszert sem. A marxista történészekkel és irodalomtörténészekkel közösen a marxista filozófusoknak is határozottabban kell fellépni a polgári-kispolgári eszmeáramlatok ilyen megnyilvánulásaival szemben. Az ideológiai harc kibontakozását és ezen belül a marxista filozófusok kezdeményező aktivitását követeli meg a marxista filozófia és természettudomány szövetségének megerősítése is. A természettudományok eredményei megerősítik és gazdagítják a dialektikus

materializmus világnézetét, a szovjet tudomány nagy sikerei pedig azt mutatják, milyen szédületes fejlődésre képes a tudomány a dialektikus materializmus világnézeti talaján. A természettudomány és a marxista filozófia találkozásában azonban nem automatikusan megy végbe. Ezt a folyamatot akadályozzák és lassítják a természettudósok körében elterjedt idealista filozófiai nézetek. Természettudósaink egy része, szavakban gyakran filozófiai közömbösséget és semlegességet hirdetve, a valóságban még mindig nem tudott megszabadulni a szubjektív idealista pozitivizmus és a vallás által támogatott objektív idealizmus hatásától. Ezek a nézetek a legtöbb esetben nem is tudatosan, kikristályosodott, tiszta formában jelentkeznek, hanem eklektikusan, helyes törekvésekkel keveredve. Ezért különösen fontos, hogy nyílt ideológiai vitákban leplezzük le őket, felhívjuk a figyelmet veszélyességükre és kimutassuk tarthatatlanságukat a tudomány szempontjából. A természettudomány egyes területein a materialista természettudósok és a marxista filozófusok már nálunk is megindították ezt a munkát, közös vitákra került sor, természettudósok és filozófusok cikkei, tanulmányai jelentek meg a természettudomány filozófiai kérdéseiről. Ezeknek a közös erőfeszítéseknek a következményeként pozitív eredmények születtek a fizika és a kémia területén, noha az idealista filozófiai nézetek felszámolása még itt sem fejeződött be. Más területeken — mint például a biológia területén — még nem bontakoztak ki ilyen viták, a világnézeti kérdések tisztázása még nagyobb mértékben előttünk álló feladat.

A politikai és kulturális fejlődés figyelemreméltó jelensége, hogy a polgári-kispolgári ideológia korábbi reprezentatív képviselői közül némelyek — mint például Németh László — politikai nézetei komoly változáson mentek keresztül és mindinkább tükrözik a fejlődő szocializmus sikereit. Természetes, hogy ezt a fejlődést minden rendelkezésünkre álló eszközzel segíteni kell. Nem segíti azonban ezt a fejlődést az olyan magatartás, amely a megtett pozitív lépéseket üdvözölve az ideológiai békülékenység álláspontjára helyezkedik és beszüntet minden ideológiai vitát, lemond arról, hogy bírálja a helytelen ideológiai pozíciókat.

A polgári-kispolgári ideológia utóvédharcai és ellentámadásai — amelyek az ideológiai élet több területén is megnyilvánulnak — általában méltó visszautasításra találnak a marxista filozófusok, esztéták, közgazdászok stb. részéről, de arra figyelmeztetnek, hogy az ideológiai harcot nem lehet beszüntetni, ellenkezőleg, a szocialista kulturális forradalom győzelme érdekében fokozott lendülettel és elvi következetességgel folytatni kell.

A szocialista kulturális forradalom fejlődése megköveteli azt is, hogy ideológiai és kulturális életünket határozottan megszabadítsuk a dogmatizmus maradványaitól. Egyes dogmatikus torzítások még ma is hatnak, sőt időnként felélénkülnek. Ennek forrása a kommunista világmozgalom fejlődésében az SZKP XX. kongresszusával kezdődő új szakasz jelentőségének megnemértése, lebecsülése, ami akadályozza, hogy az elméleti munka valóban alkotó legyen és középpontjában korunk alapvető problémái, hazánkban elsősorban társadalmunk fejlődésének kérdései, kerüljenek.

A marxizmus nyílt ellenfelei és a revizionisták természetesen mindent elkövetnek annak érdekében, hogy a marxizmus minden megnyilvánulását és különösen a marxista-leninista elmélet pártosságát, a következetes ideológiai harcot dogmatizmusnak tüntessék fel. Az ilyen vádak elutasítjuk, de harcolunk minden akadály ellen, amely fékezi korunk valóságos problémáinak pártos, tehát elmélyült, tudományos vizsgálatát, a marxizmus-leninizmus

alkotó alkalmazását és továbbfejlesztését ezekben a kérdésekben. A marxista filozófia csak akkor tudja betölteni történelmi hivatását, ha a tudományokkal együtt fejlődik, gondosan tanulmányozza és általánosítja valamennyi tudomány eredményeit. Ezért különösen veszélyes az olyan dogmatikus szemlélet, amely felületesen kezeli a tudomány új eredményeit, ignorálja, vagy megalapozatlan „filozófiai” érvekkel elveti azokat. A marxista filozófusok kötelessége harcolni a természettudományban jelentkező idealista nézetek ellen. Ez a harc azonban csak a természettudósokkal megvalósított szoros szövetség alapján, a természettudomány új kutatási eredményeinek tiszteletben tartásával lehet eredményes.

Filozófiai életünk egyes jelenségei nyomatékosan felhívják figyelmünket a kétfrontos harc szükségességére. A filozófiai revizionizmus egyik módszertani alapja a marxista dialektika hegelianus, idealista eltorzítása, a hegeli dialektika és a marxista dialektika különbségének elmosása, a marxista filozófiai materializmus jelentőségének lebecsülése. Ezekkel a torzításokkal szemben a marxista filozófusok helyesen hangsúlyozták a marxi és a hegeli dialektika elvi különbségét, a marxista *materialista* dialektika jelentőségét. Akadnak azonban filozófusok, akik ebben a kérdésben a másik véglet felé hajlanak és megfelelnek a marxista filozófiai materializmus dialektikus jellegéről, a marxista filozófia materializmusát a mechanikus, metafizikus materializmushoz közelítik és lényegében negatív álláspontra helyezkednek a hegeli dialektikával szemben. A helyes marxista álláspont ebben a kérdésben megköveteli, hogy mind a kétféle torzítástól elhatároljuk magunkat.

Az ideológiai harc bonyolultságát fokozza az is, hogy az a két társadalmi rendszer békés egymás mellett élésének viszonyai között bontakozik ki. A békés egymás mellett élés még inkább növeli az ideológiai harc jelentőségét és sok vonatkozásban sajátos feltételeket teremt hozzá. „A különböző társadalmi rendszerű államok békés egymás mellett élése — írja a Moszkvai Nyilatkozat — nem jelenti a szocialista és burzsoá ideológia megbékélését. Ellenkezőleg, feltételezi, hogy a munkásosztály, valamennyi kommunista párt fokozza harcát a szocialista eszmék diadaláért. Az államok közötti ideológiai és politikai vitákat azonban nem háborúval kell megoldani.” A békés egymás mellett élés az ideológiai harc területén azzal is jár, hogy bővülnek a marxista és az antimarxista filozófusok, szociológusok stb. közti közvetlen kapcsolatok. Egyes nemzetközi tudományos szervezetekben marxisták és antimarxisták is részt vesznek, szaporodik a közösen rendezett tanácskozások, konferenciák száma. Az ilyen érintkezést, találkozásokat, vitákat üdvözljük, fejlesztjük és úgy tekintjük, mint újabb fórumot a marxizmus igazának védelmezéséhez és terjesztéséhez, a polgári ideológia leleplezéséhez.

Az ideológiai harcnak ez a formája azonban egyben magas követelményeket is állít a marxista filozófusok elé. Mindenekelőtt: a polgári ideológia képviselőivel folytatott érdemi vitában alapos felkészültségre, a marxizmus színvonalas képviselőjére és fokozott elvi szilárdságra van szükség. Világosan kell tisztázni az ideológiai harc módszerének és taktikájának elvi problémáit is. Ilyen probléma pl. hogy ideológiai ellenfeleinket differenciáltan kell kezelni, a valóságnak megfelelően figyelembe kell venni a burzsoázia és a kispolgárság közötti, valamint a burzsoázián belüli ellentmondásokat, amelyek tükröződnek a polgári-kispolgári ideológiában is.

A kapitalizmus általános válságának új, harmadik szakaszában a kapitalizmus ellentmondásainak kiéleződése még a közép- és kisburzsoázia egy

részét is szembeállítja a leghatalmasabb monopóliumokkal és széleskörű demokratikus antimonopolista egység létrejöttének feltételeit teremti meg. Az ehhez vezető úton a kommunista pártok ilyen vagy olyan formában — rövidebb vagy hosszabb időre — politikai szövetségre léphetnek polgári, antimarxista filozófusokkal, szociológusokkal is. Ma is több olyan polgári filozófust ismerünk, akinek politikai állásfoglalásában sok a pozitív elem. Ilyen például az egzisztencialista Sartre fellépése az algériai gyarmati háború ellen, állásfoglalása a kubai forradalom mellett. Bertrand Russell az angol békemozgalomban játszik aktív szerepet. Ayer nem titkolja szimpátiáját a Szovjetunió iránt. A politikai szövetség kiszélesítésénél az ilyen polgári értelmiségiekről nem mondhatunk le, mindent el kell követni, hogy a velük való politikai szövetséget azokban a kérdésekben, ahol az lehetséges, ápoljuk és fejlesszük. Még akkor is, ha nem mindig bizonyulnak szilárd szövetségeseeknek. De bármily kedvezően alakul is ez a szövetség, az általuk képviselt antimarxista filozófiai nézetek bírálatairól nem mondhatunk le, mivel ezek a filozófiai, szociológiai nézetek minden pozitív politikai szándék ellenére objektíve gyakran ellentétes szerepet töltenek be. Rájuk is vonatkozik az, amit Lenin a húszas évek elején mondott a kommunisták és a haladó értelmiségiek szövetségéről: „a kommunistáknak és és valamennyi következetes materialistának, amikor bizonyos mértékben szövetségben dolgoznak a burzsoázia haladó részével, hajthatatlanul le kell leplezniük ezt a szövetséget, valahányszor reakciós húrokat pendít meg.”

A politikai szövetség és az ideológiai harc alakulását még bonyolultabbá teszi az is, hogy a békés egymás mellett élés időszaka nem egyenletes, hiszen az agresszió és a háború erői még nem adták meg magukat. Ezért ezen az időszakon belül számolni kell a helyzet kiéleződésével is, amikor az imperializmus háborús törekvéseinek eredményeként a világháború kirobbanásának veszélye igen komollyá válhat. Ezért a legnagyobb éberségre van szükség a háborús körök politikájával szemben és a szocialista országoknak minden szükséges intézkedést meg kell tenniük az egész szocialista tábor biztonságának és sérthetlenségének biztosítására. A helyzet kiéleződése a háború és béke frontján természetesen kiélezi az ideológiai harcot is. A béke és a szocializmus ellenségei aljas terveiket az antikommunista és antimarxista rágalomhadjáratuk fokozásával próbálják leplezni. Mindez erős polarizálódásra vezet az ingadozó középrétegek körében. Egyrésztük még jobban meginog, megretten és magatartásán az eddiginél is erősebben kiüt a polgári ideológia hatása. Másrésztük — miután felismerte, hogy a háborús veszély csak a szocialista országok és a kommunisták vezetésével hárítható el — tovább közeledik hozzánk és így a politikai-eszmei szövetség kiszélesedésének és megerősödésének újabb lehetőségei jönnek létre.

A polgári ideológia válságának egyik figyelemreméltó „mellékterméke”, hogy egyes polgári filozófusok hosszú vívódás után képesek önkritikusan szakítani korábbi világnézetükkel és eljutnak a marxista filozófiához, mint például az ismert japán filozófus, Janagida Kendzuro, aki „Vallomásaim” című könyvében számol be érdekes világnézeti fejlődéséről és számol le korábbi világnézeti lelkiismeretével. A természettudósok között is szép számmal akadnak, akik felismerték az idealista nézetek tarthatatlanságát és egyre határozottabban a materializmust védelmezik a természettudományokban, gyakran közeledve a dialektikus materializmushoz. Elég talán Louis de Broglie, Vigier és David Bohm neveit megemlíteni. Mario Bunge haladó argentin filozófus is a

materializmus álláspontjáról fordul szembe a polgári filozófiában uralkodó reakciós, idealista áramlatokkal.

A marxisták számára természetesen nem közömbös, hogy miként alakul ez a folyamat, mennyire lehet kiszélesíteni, hányan jutnak el a polgári-kispolgári értelmiség képviselői közül a dialektikus és történelmi materializmushoz. Akadnak azonban, akik ezt a folyamatot a pártosság gyengítésével, a kritika beszüntetésével akarják elősegíteni, messze elébe mennek ideológiailag is azoknak, akikről úgy vélik, hogy közelednek — bár még nem jutottak el — a marxizmushoz. Ez abban fejeződik ki, hogy nemcsak kritikátlanul megengedik a moder n polgári filozófia különböző irányzatainak tudományos-szellemi létjogosultságát, hanem közös találkozáspontokat keresnek köztük és a marxista filozófia között, pozitív mondanivalót vélnek felfedezni bennük a marxizmus számára is és ezen az alapon akarnak ideológiai-filozófiai együttműködést teremteni.

Ez az álláspont azonban tarthatatlan és káros. Először is azok szempontjából, akik őszintén közelednek a marxista filozófiához, megnehezíti, vagy megakadályozza, hogy minél előbb szakítsanak a polgári filozófiával, korábbi filozófiai nézeteikkel, márpedig ez elengedhetetlen feltétele annak, hogy eljussanak a marxizmushoz. A baráti kritika, amely az alapvető elvi kérdésekben nagyon is következetes és határozott, a legjobb segítség ennek az útnak a megtételéhez. Természetesen nem arról van szó, hogy az ilyen „közeledők” korábbi nézeteiben ne lennének pozitív fogódzók, amelyek kiindulópontul szolgálhatnak a marxizmus irányába történő fejlődéshez és hogy ne kellene bátorítani a már megtett pozitív lépéseket. De világossá kell tenni azt, hogy ezek a lépések a korábbi filozófiájuk egész rendszerével és lényegével való radikális szakítás nélkül nem vezethetnek el a marxista filozófiához. Emellett a nem marxista, vagy a még nem marxista értelmiségiek iránti bizalom és megbecsülés egyik követelménye, hogy komolyan vesszük a körükben érvényesülő antimarxista ideológiákat, őszintén kifejtjük véleményünket ezekről, s elméleti téren harcolunk ezek ellen.

Másodszor: káros ez a felfogás azért is, mert figyelmen kívül hagyja a modern antimarxizmus új taktikáját, illúziót kelt és nem készül fel ennek leleplezésére és visszaverésére. A marxista filozófia egyes tételeinek formális elismerése nem minden esetben jelent valóságos közeledést a marxizmushoz, gyakran objektíve éppen az antimarxizmus új pozícióinak kiépítéséről van szó. Most, amikor a marxizmus elleni frontális támadások sorra összeomlottak, a polgári antimarxisták nagy része ellentmondásokat keres a marxizmuson belül, megpróbálja a fiatal Marxot kijátszani az érett Marxszal szemben, szembeállítani a történelmi materializmust és a marxista dialektikát, beolvasztani a marxista filozófia egyes elemeit a polgári filozófiába, a marxista filozófiába becsempészni különféle polgári irányzatok eszméit és ilymódon összebékíteni a marxizmus és a polgári filozófia egyes irányzatait. Ezt az új taktikát a marxizmus fokozódó vonzereje kényszerítette rá az antimarxista ideológusokra és célja: hamis irányba terelni a tömegek növekvő érdeklődését a marxizmus iránt. Ezért az ideológiai harcban különösen fontos élesen meghúzni a határvonalat a marxizmus és a polgári-kispolgári ideológia különféle irányzatai (beleértve a marxizmussal formálisan „kacérkodó” irányzatokat is) között és rendkívül veszélyes minden olyan illúzió, amely ezt a határvonalat elmossa.

A határvonal világos megvonása, az elvi kritika következetessége azonban nem akadályoz meg bennünket abban, hogy ne ismerjük fel a polgári

filozófia egyik-másik iskolája által felvetett probléma jelentőségét. Lenin azt tanította, hogy az idealista filozófia az emberi megismerés élő fájának parazitája, amely reális problémákra ad torz, egyoldalú válaszokat. A mai idealista filozófia is — pl. a neopozitivizmus — gyakran a tudományos megismerés reális problémáira építi spekulációit. A mai polgári filozófia marxista kritikája megköveteli, hogy az antimarxista filozófiai nézetek osztálytartalmának és idealista, metafizikus világnézeti jellegének határozott feltárása és következetes kritikája mellett ássuk ki ezeket a reális problémákat és oldjuk meg őket a dialektikus materializmus szellemében. A marxista filozófia fejlődése megköveteli azt is, hogy figyelemmel kísérjük és komolyan vegyük a polgári tudósok eredményeit. A polgári ideológia válsága nem azt jelenti, hogy polgári, idealista világnézeti tudósok most már a tudomány semelyik ágában sem érhetnek el számottevő eredményeket. Ilyen eredmények vannak, s különösen a természettudományok területén sok kiemelkedő tudós van, akinek világnézete idealista, de ennek ellenére saját szaktudományában még mindig jelentős eredményeket ér el. Más a helyzet a társadalomtudományok területén, de még egyes polgári közgazdászok, szociológusok is gyakran értékes tényeket és adatokat gyűjtenek össze. Ezek felhasználása azonban csak megfelelő kritikával történhet. Máig sem vesztette el az érvényét Lenin figyelmeztetése ezzel kapcsolatban. „Ezek a professzorok — írta Lenin a polgári tudósokról — a legértékesebb műveket képesek adni a kémia, a történet, a fizika speciális területén, de *egyetlen-egynek* sem szabad közülük elhinni *egyetlen szót sem*, amikor filozófiáról van szó. Miért? Ugyanazon oknál fogva, amiért a politikai gazdaságtan *egyetlenegy* professzorának sem szabad elhinnünk *egyetlen szót sem*, mihelyt a politikai gazdaságtan általános elméletéről van szó, bármilyen értékes munkát is képes adni a tényekkel foglalkozó speciális kutatások terén. Mert a politikai gazdaságtan a modern társadalomban éppen olyan párttudomány, mint az *ismeretelmélet*. A gazdaságtan professzorai nagyjában és egészében csak a tőkés osztály tudós segédei, a filozófia professzorok pedig a teológusok tudós segédei”.

Az ideológiai harc és a jelenkor alapvető problémáinak pozitív megoldása, a marxista filozófia alkotó fejlődése nem két különálló dolog, hanem csak egyazon folyamatnak két oldala. A marxista filozófia csak a többi filozófiai áramlat ellen vívott harcban adhat megoldást korunk problémáira, a polgári filozófia kritikája csak a felvetődő problémák pozitív, marxista-leninista megoldásával lehet eredményes. Ehhez a kettős, de szerves egységben lévő feladathoz adnak a marxista filozófusok számára biztos kiindulópontot és megbízható vezérfonalat a marxizmus-leninizmus alkotó dokumentumai: a Moszkvai Nyilatkozat és az SZKP új programja.

СОВРЕМЕННОСТЬ И РАЗВИТИЕ МАРКСИСТСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Адам Вурт

Статья посвящена анализу значения Московской Декларации 1960 года и новой программы КПСС. В ней указывается на то, что эти документы представляют собой вехи на пути развития творческого марксизма—ленинизма и в то же время определяют и основное направление марксистской философии. Марксистская философия может развиваться только в гуще революционной практики, борясь с ее задачами, обобщая опыт этой борьбы и поставив безотказательно теоретическую работу в области философии в

службу революционного развития. Побуждение к этому дало и прошлогоднее совещание актива венгерских философов. В Московской Декларации и Программе КПСС освещаются важнейшие вопросы нашего времени, на которые дают ответы в духе марксизма. Одновременно эти документы дают надежную опору для дальнейшего марксистско-теоретического и философского анализа. Задачей философов-марксистов является углубление и конкретизация характеристики главного содержания нашей эпохи, изучение закономерностей перехода от социализма к коммунизму. Развитие марксистской философии неразрывно связано с идеологической борьбой, являющейся отражением в духовной жизни человечества исторического процесса перехода от капитализма к социализму. Идеологическая борьба ставит высокие во всяком отношении требования перед философами-марксистами. Именно с этой точки зрения рассматриваются в статье некоторые проблемы идеологической борьбы в Венгрии и особенности идеологической борьбы в условиях мирного сожительства капитализма и социализма.

TODAY AND THE DEVELOPMENT OF MARXIST PHILOSOPHY

by Ádám Wirth

The article examines the significance of the 1960 Moscow Declaration and of the new Programme of the Soviet Communist Party from the point of view of Marxist Philosophical research. It points out that these documents represent a milestone in the development of creative Marxism—Leninism and determine the fundamental trends of Marxist Philosophical Work. Marxist Philosophy can develop only in the very heart of revolutionary practice, wrestling with its tasks, generalising its experiences and putting the theoretical side of philosophical activity at the service of revolutionary development. Last year's meeting of Hungarian Marxist Philosophers also gave stimulus to this trend. The Moscow Declaration and the new Programme of the Soviet Communist Party raise the most burning issues of our days; they give Marxist answers to these issues and at the same time a sure starting point to further Marxist theoretical and philosophical analyses. The task of Marxist philosophers is to deepen and make concrete the characterization of the main contents of our age, to study the laws of transition from socialism to communism. The development of Marxist Philosophy is inseparable from the ideological struggle, which is the reflection of the historical process of transition from capitalism to socialism in the intellectual life of humanity. The ideological struggle, in every regard, sets very high demands on Marxist philosophers. From this point of view the article discusses some problems of ideological struggle in Hungary and the characteristics of the ideological struggle within the circumstances of the peaceful coexistence of the two social systems.

A mélylélektan és az emberi magatartás meghatározottsága

HUSZÁR TIBOR

A freudizmus szinte születésének első pillanatától kezdve viták közepontjában áll. Közismerten széles híveinek és ellenzőinek tábora. Az utóbbi években ha lehet még szenvedélyesebbé váltak a freudizmus körüli disputák.* E viták hullámai hazánkba is „átesaptak”.

A felszín alatt már hónapokkal ezelőtt érzékelhető volt az erjedés. Egész sor olyan tanulmány látott napvilágot, amelyben álcázott formában, bizonyos terminológiai „könnyítésekkel”, a freudista szemlélet és metodológia újra-jelentkezését figyelhettük meg. Hermann Imre világnézeti kérdéseket feszegető tanulmánya felszínre hozta a lappangó ellentéteket.¹ A kérdés nyílt, egyenes megvitatása elkerülhetetlenné vált.

Különösen időszerű a freudizmus filozófiai alapjainak, világnézeti vonatkozásainak marxista bírálata, a dialektikus materializmus és a freudizmus viszonyának tisztázása. E területen hazánkban még ma is vannak illúziók.

Közismert, hogy a két világháború közötti időben számos kísérlet történt a marxizmus és freudizmus összeegyeztetésére. Reich és Sapir ilyen irányú kísérleteinek számos magyar követője, szimpatizánsa volt;² többek között a magyar baloldali értelmiségnek olyan jelentős alakjai, mint József Attila és Nagy Lajos. Ezért találtak kedvező fogadtatásra egyes hazai pszichológus körökben Mussati megállapításai: „a pszichoanalitikus mozgalom a tradicionális eszmék és fogalmak szétzúzásának funkcióját tölti be, és ezt a funkciót úgy kell tekintenünk, mint társadalmilag haladót és forradalmi.”³ Ma is számos, őszintén haladó, baloldali meggyőződésű pedagógussal, pszichológussal találkozhatunk, aki meg van győződve a marxizmus és a mélylélektan összeegyeztetésének lehetőségéről, sőt szükségességéről. Elismerik, hogy a freudizmus „bizonyos értelemben” egyoldalú. Igénylik az ortodox freudizmus „alkotó” továbbfejlesztését, nem mondanak azonban le a mélylélektan alapvető kategóriáiról. Úgy vélik: a marxizmus a történelmi—társadalmi mozgás, a freudizmus pedig az individuum megismerésének tudománya. A marxizmus csak a freudizmus által válik teljessé.

Ez a kérdésfeltevés szépírói körökben is — igaz egészen más forrásokon keresztül — tért hódított. Egyes magyar irodalmárok Sartre-ral együtt

* Heilkunst 1956. Journal of the John's Hopkins Hospital 1956. La Raison 1956—57. Voproszi Pszichologii 1958—59. Vesztnik Akademii Medicinszkih Nauk 1959. Rivista Psicoanalisi.

¹ Pszichológiai Szemle. 1960. 4. sz. 415. o.

² W. Reich: Psychoanalyse und historischer Materialismus. 1929. I. Sapir: Freudismus, Sociologie, Psychologie. 1930.

³ Pszichológiai Szemle. 1961. 1. sz. 27. o.

vallják, hogy korunk marxizmusa „a véletlen körébe sorolja az emberi élet minden valóságos elhatározását, és a történelemből semmi egyebet nem tart meg csak a történelem egyetemes szerkezetét.”⁴ Ezért — vonja le a következtetést Sartre — korunk marxizmusa nem képes megérteni az embert: a történelmi materializmusban az általános elnyeli az egyest. Mi a megoldás, amit Sartre kínál? A pszichoanalízis és a marxizmus szintézise.

A marxizmus és a freudizmus „összebékítése” olyannyira irreális, mint amilyen mértékben lehetetlen a marxizmus és az egzisztencializmus szintézise. A freudizmus nem objektív metodológiával dolgozó tudomány, hanem a polgári ideológia egyik sajátos jelentkezési formája. Mindazok a vonások — a felszín látszólagos forradalmisága ellenére — amelyek a dekadens polgári ideológiát általában jellemzik, a freudizmusban is kimutathatók.

A freudizmus — a neofreudizmus ugyanúgy, mint az ortodox freudizmus — a reális külvilág minden összefüggését a szubjektumra vezeti vissza; tagadja a valóságos kauzális összefüggéseket: csak pszichikai meghatározókat ismer s ezért lényegét tekintve indeterminista. A mélylélektan irracionális szférákba vezet.

A freudizmus mint szellemi áramlat egészében beleillik — ahogy Thomas Mann, aki maga Freud nagy tisztelője volt, mondotta — azon filozófiák sorába, amelyek „szemben a 18. és részben a 19. század racionalizmusával, intellektualizmusával . . . a természet és a lélek sötét oldalát tartják a tulajdonképpeni életmeghatározónak és életet teremtőnek . . .”⁵

Azt, hogy a marxizmus a mélylélektani szemlélet legkomolyabb ellenfele, már maga Freud felismerte. A „Pszichoanalízis és világnézet” című írásában írja: „A másik ellenfelet már sokkal komolyabban kell vennünk, éppen ezért ez esetben sokkal inkább sajnálom tájékozottságom hiányosságát. Gyanítom, hogy Önök többet tudnak e tárgyról, mint én, és régen állást foglaltak a marxizmus mellett vagy ellen.”⁶ A tájékozatlanság nem zavarja Freudot abban, hogy „ellenfelével” szemben egyértelműen állástfoglaljon. A marxizmus legfőbb gyöngeségét abban látja, hogy érzéketlen a lelki tényezőkkel szemben. A gazdasági tényezők uralma ellenére sem tehetnek ugyanis az emberek egyebet, „mint hogy ősi ösztönrezületeiket, önfenntartási ösztönüket, agressziós kedvüket, szerelmi szükségletüket, az öröm és a kín elnyerésére irányuló törekvésüket érvényesítik.”⁷ A lelki tényezők s különösen az emberrel veleszületett ősi ösztönök és faji emlékek függetlenek a társadalmi valóságtól s ezért a lét elsődlegességét hirdető marxi filozófia Freud számára — nem is szólva Jung-ról és Freud más reformátorairól — elfogadhatatlan. De nemcsak a tudat — pontosabban a tudatalatti —, a kultúrfejlődés is felette áll a gazdasági szükségszerűségeknek; „Végül azt sem akarjuk figyelmen kívül hagyni, hogy a gazdasági szükségszerűségeknek alávetett tömegek felett a kultúrfejlődés folyamata — mások civilizációt mondanak — is lejátszódik, melyet bizonyára mindenféle más tényező is befolyásol, eredetében azonban egy organikus folyamat-hoz hasonlóan tőlük független és maga is képes a többi tényezőkre hatást gyakorolni.”⁸

⁴ Les temps modernes. 139. sz. 396. o.

⁵ Thomas Mann: Freud helye a modern szellemtörténetben. Emberismeret. 1935. II. 1. sz. 23. o.

⁶ Freud: A lélekelemzés legújabb eredményei. Debrecen 1943. 210. o.

⁷ Freud: i. m. 212—213. o.

⁸ Freud: i. m. 213. o.

Ezekből az „elméleti” meg gondolásokból kiindulva vonja le következtetéseit az októberi forradalomról, a gyakorlati marxizmusról.

A marxizmus azt reméli — írja Freud — hogy „néhány nemzedék folyamán annyira át fogja tudni alakítani az emberek természetét, hogy azok csaknem surlódás nélkül fognak együttélni az új társadalmi rendben és a munka feladatát kényszer nélkül magukra vállalják. Aközben a társadalom számára nélkülözhetetlen ösztönkorlátozásokat máshol lépteti életbe és az agresszív hajlamot, mely kivétel nélkül minden emberi közösséget fenyeget, kifelé fordítja, és arra a gyűlöletre támaszkodik, amely a szegényeket a gazdagok, s az eddig tehetetleneket régebbi uraik ellen fűti.”⁹ S Freud rögtön hozzáteszi: Az emberi természet ilyen megváltoztatása azonban nagyon valószínűtlen.

Mindezek a következtetések a freudizmus lényegéből fakadnak, nem pillanatnyi szeszély vagy meg gondolatlanság diktálta őket. A freudizmus ugyanis nem egyszerű neurózis-tan, hanem olyan, ellentmondásaiban is egységes nézetrendszer, amely filozófiai, szociológiai, antropológiai, pedagógiai és lélektani aspektusokat egyaránt magában foglal.

A marxizmus és a freudizmus ellentéte nem korlátozható részletkérdésekre; ez az ellentét világnézeti természetű s bátran hozzátehetjük: antagonisztikus jellegű. E mögött az ellentét mögött a materializmus és a szubjektív idealizmus, a dialektika és metafizika, a marxista filozófia tudat koncepciójának természettudományos alapját képező pavlovi fiziológia és a szubjektivistikus módszerrel dolgozó ösztönlélektan, a történelmi materializmus és az ún. szociálpszichológia, a közösséget elsődlegesnek tekintő szocialista pedagógia és az analízisen alapuló individuális metodika kibékíthetetlen ellentéte húzódik meg.

A freudizmus számos iskolára bomlott. Adler, Jung, Szondi újító kísérletei egy egész sor új freudista áramlat, „iskolácska” kialakulását eredményezték. Egyesek hangzatosan szakítottak az ún. ortodox freudizmussal és neofreudistáknak keresztelték el magukat. E lármás forrongásban azonban a lényeg mit sem változott. A neofreudizmus is a tudattalan kategóriáját tartja elsődlegesnek s Freuddal együtt vallja: az emberi magatartást ősi ösztönök, öröklött faji emlékek és gyermekkori traumák határozzák meg.

Az utóbbi években hazánkban a neofreudizmus sajátos formában jelentkezett. Egyes szerzők — s az esetek túlnyomó többségében a szubjektív jószándékot sem lehet kétségbe vonni — eklektikusan megpróbálták Freudot Marxszal, s ami nem kevésbé hiábavaló kísérlet: Freudot Pavlovval összeházasítani. Talán önmaguk megnyugtatóra is megkerülték Freud „egyértelműen” világnézeti jellegű következtetéseit, „függőben hagyták” a lételméleti és ismeretelméleti vonatkozásokat s egyes részkerdeésekbe „dolgozták” bele magukat. A freudista szemléletmód „tartópillérei” ugyanakkor érintetlenek maradtak.

Hermann Imre cikke bizonyos fokig új helyzetet teremtett. Tanulmányában a freudizmus rendszerét érintő kérdésekről szól; nyíltan és határozottan védelmébe veszi a freudizmus alaptételeit: a tudattalan kategóriáját mint a tudományos lélektan egyetlen lehetséges tudományos fundamentumát jellemzi. A tanulmány egyértelmű és határozott visszautasításra talált. Nyilvánvaló: a freudizmus nyílt rehabilitálása hazánkban ma „irreális”, utopisztikus

⁹ Freud: i. m. 214. o.

vállalkozás. Feltehető, hogy Hermann kísérlete elszigetelt, egyedi kísérlet marad.

Annál visszatérőbb — mind a mai napig — a freudizmus „álcázott” jelentkezése. Az indító és zárótétel e cikkekben marxista „igényű”; gyakoriak a hivatkozások a pavlovi nervizmus törvényszerűségeire; a terminológia sem mindig „felismerhető”. A figyelmes olvasó azonban észreveszi: a sorok között érintetlenül ott „bujkál” a freudizmus szelleme.

„Az elvek nem békülnek” — írta Freud egyik tanulmányában. Igaz és mélyenszántó megállapítás. Ha tanítványai — különböző okokból — nem is mindig szívlelik meg a mester ezen útmutatását, mi tanulhatunk belőle. E helyes princípiumot azonban nem elég deklarálni. Az elvi ellentéteket — azokon a területeken is, ahol ma még ezek csak latens, rejtett formában találhatók meg — felszínre kell hoznunk s nyílt vitában kell tisztáznunk.

Az utóbbi években a hazai pszichológiai irodalomban a magatartás determinációjának kérdése az érdeklődés előterébe került. Nagy figyelmet fordítottak a kriminalitás, különösen a fiatakorúak kriminalitását és züllését kiváltó okok széleskörű elemzésére.

E tanulmányok a hatékony gyermekvédelmet kívánták szolgálni. Szerzőik hosszú évtizedek óta önfeláldozóan tevékenykednek a züllés útjára lépett fiatakorúak megmentése, átnevelése érdekében. Egyes cikkekben azonban a rendkívül tiszteletre méltó szándék tarthatatlan elvi megfontolásokkal társul: bonyolult — sokszor csak igen nehezen felismerhető — formában „visszatérnek” Freud tanai, melyek nemcsak a szerzők gondolatmenetét teszik ellentmondásossá, de helytelen következtetések megfogalmazásához is vezetnek.

Vitathatatlan, hogy e területen — amely pedig Gegesi Kiss Pál megállapítása szerint egyike a legfontosabb kutatási területeknek¹⁰ — nyilvánul meg a legerőteljesebben a mélylélektani szemlélet álcázott újrajelentkezése. Vizsgáljuk meg ezért részletesebben a freudizmus „klasszikusainak” állásfoglalását a bűnözés okait, a magatartás determinációját illetően. Nézzük meg, hogyan tükröződnek áttételesen ezek a nézetek a hazai irodalomban; milyen ellentmondásokhoz, helytelen következtetésekhez vezetnek. S végül vizsgáljuk meg: miért és mennyiben összeegyeztethetetlenek ezek a következtetések a való tényekkel, a dialektikus materializmus, a pavlovi fiziológia, a materialista pszichológia következtetéseivel.

I.

Az emberi magatartás végső meghatározóit Freud — rendszerének megfelelően — a tudattalan szférákban kereste. Mint ismeretes, a személyiségnek három rétegét különböztette meg; a „felettes-ént” (Überich, Superego), az „ént” (Ich, Ego) és az ős-ént (Id, Es).

A felettes én ösztöneink és vágyaink felett uralkodik, a külvilági hatások tolmácsolója; Freud kifejezése szerint a „megtestesült erkölcs”, az én-ideál hordozója.¹ Az ős-én a személyiség legősibb rétege, „egy kaotikus forrongó indulati impulzusokkal telt katlan”. Az ős-énben lejátszódó folyamatokra „nem érvényesek a logika törvényei”, az ős-énnek nincs szerkezete, „az idő és tér nem szükségszerű formái a lelki aktusnak”.²

¹⁰ Pszichológiai Szemle. 1961. 1. sz. 1. o.

¹ Freud: A lélekelemzés legújabb eredményei. Debrecen. 1943. 74—78. o.

² Freud: i. m. 88. o.

Az „én” összekötő az ős-én kaotikus világa és a társadalmi hatásokat transzformáló „felettes-én” között: „az ős-éntől hajtva, a felettes-éntől korlátozva és a valóságtól visszaszorítva igyekszik az én teljesíteni ökonómiai feladatát, amely abban áll, hogy összhangba hozza azon erőket és behatásokat, melyek benne és reá hatnak.”³

Az ős-én a tudattalan lelki tartalmak világa. Tudattalannak Freud azt a lelki folyamatot nevezi, „melynek létezését fel kell tételeznünk, mert hatásaiból mintegy következtethetünk jelenlétére, amelyről azonban semmit sem tudunk”.⁴ Freud azokat a tudattalan lelki tartalmakat, amelyek időnként minden „ellenállás” nélkül tudatosakká válhatnak: tudatelőtesnek nevezi. Az „igazi” tudattalan fogalomkörébe azok a lelki tartalmak tartoznak, melyek csak „az ellenállás” legyőzése, az esetek túlnyomó többségében csak analitikus beavatkozás eredményeként kerülhetnek a tudatba.

A lelki élet topikus feltérképezésével egyidőben Freud nagy jelentőséget tulajdonított a psziché dinamikus és ökonomikus jellemzésének. A lelki energiák forrását az ösztönökben kereste; a lelki események lefolyásának automatikus regulátorát az öröm-kín elvben (Lust-Unlust-Prinzip) jelölte meg. A „kín” az ingerek növekedésével, az „öröm” csökkenésükkel függ össze. A „kín” és „öröm” váltakozása Freud szerint lelki működésünk váltógazdálkodása. Az öröm őseredeti formája a fejlődés során a külső világ állandó ráhatásainak következtében módosulásokon megy át. „A lelki apparátus megtanulja, hogy az öröm kielégülését kitolja”.⁵ A pszichének ezt a képességét Freud „valóság-elvnek” (Realitáts-Prinzip) nevezi.

Az erkölcsi züllés és a kriminalitás „lélektanát” Freud ezen útmutatásai-ból kiindulva Aichorn, F. Alexander dolgozták ki teljes részletességgel.

Aichorn⁶ a bűnözés okát a korai gyermekkorban keresi. Rendes körülmények között a fejlődő gyermek eljut odáig, hogy azt az állapotot: viszonyokat, követelményeket, szokásokat, amelyben addig családjával élt, átvigye a környezet többi tagjaira is. Ha ez az átvitel nem jár sikerrel, akkor a gyermek nyílt vagy rejtett összeütközésbe kerül környezetével, „hibás tárgylibidinozus” jön létre.

Kik azok a gyermekek, akiknél ez az átvitel hibás módon jön létre? Az emberreválás normális útja, hogy az öröm-elv helyét fokozatosan elfoglalja a valóság-elv. A gyermek ösztönös magatartását az öröm-elv determinálja. Az öröklött faji emlékek, ösztön-ingerek itt még szabadon törnek utat maguknak. A fejlődés meghatározott szakaszán azonban a gyermek azt tapasztalja, hogy a tudattalانبól feltörekvő igények kielégítése akadályokba ütközik: kívánságát a szülői környezettől eltérően nem mindenütt teljesítheti szabadon. A körülmények kényszerítő hatása folytán kénytelen lemondani az öröm-elv hiánytalan érvényesítéséről. Reális, tudatos az „életen már átszűrt” tendenciák lépnek fel ekkor a tudattalانبól feltörekvő ösztönigényekkel szemben, s azokat — normális körülmények között — úgy szabályozzák, hogy az ösztönös kielégülés minden károsodás nélkül megy végbe. Éppen ily módon valósul meg a valóság-elv fokozatos irradiálódása. Akiknél ez nem következik be, vagyis akinek Énjét a fejlődési zavar folytán túlerősen uralkodó öröm-elv

³ Freud: i. m. 93. o.

⁴ Freud: i. m. 84. o.

⁵ Mi a freudi pszichoanalízis. Emberismeret. 1935. II. 1. sz. 8. o.

⁶ Aichorn: Verwahrloste Jugend. 1951. Bern.

irányítja, az lesz züllött és bűnözésre hajlamos, és azoknál jön létre a fentebb megjelölt hibás tárgylibidinózus. A züllöttség tulajdonképpen nem más, mint fixáció — vagyis alacsonyabb fejlődési fokon való rögzülés. Bizonyos esetekben ez a kóros állapot regresszió, vagyis az infantilis fokra való visszafejlődés következtében áll elő.

F. Alexander a bűnözés motivációjával kapcsolatban lényegében hasonló következtetésre jut. „A szociális élet az erotikus és destruktív tendenciák megfékezésén alapszik, s ez a megfékezés a „realitás-elvén” keresztül erősödik meg.”... „Valamennyi általunk vizsgált esetben megállapítottuk, hogy a felnőtt bűnözés a gyermekkori bűnözés egyenes folytatása volt, s ez a tény elegendő ahhoz, hogy a gyermek-kriminalitást a kérdésnek középpontjába helyezzük.”⁷

Alexander különösen nagy jelentőséget tulajdonít a gyermekkorban elszenvedett szexuális traumáknak, különösen az Oedipus és Myrro komplexusnak. Ezért centrális jelentőségű a freudizmus rendszerében a gyermek fejlődése, s az ember későbbi magatartása, egész életútja szempontjából: az anya és a fiúgyermek, az apa és a leánygyermek viszonya. A freudizmus tételzése szerint a jellemképződés megalapozása a hatodik életévben lényegében lezárul. A jellem és magatartáshibák okait ezért az öröklött faji emlékek mellett — apagyilkosság, vérfertőzés — mindenekelőtt a gyermekkori emlékekben, érzelmi traumákban keresik. Összegezve: „a bűnözés oka mindig egy meghatározott belső pszichikai konfliktus és az ún. frustráció (a vágyak meg-
hiúsulása).”⁸

A freudi tanok továbbfejlesztői között fontos helyet foglal el Alfred Adler, az „Individuálpszichológia” alapítója. Adler szerint az emberi magatartás természettudományosan nem megközelíthető. Elveti Freud „pánszexualizmusát” és az ember minden lelki megnyilvánulását két törekvésre: a hatalomvágyra és a „nyájösztonból” fakadó közösségigényre vezeti vissza.⁹

Fontos kategóriája az adleri individualpszichológiának a „gyengédségigény” (Zärtlichkeitsbedürfniss”). A gyengédséghiány nem körülhatárolt lelki terület, hanem több ösztönnek, tapintási, nézési, hallási részletösztönnek lehasadt származéka. Ennek megnyilvánulása: a gyermek szereti, ha simogatják, nézik, csókolgatják, becézik, foglalkoznak vele. Célja: a környezethez kapcsolódás; a tehetetlen gyermek védelemkeresése; menekülése az erős, gondoskodó felnőtthöz. A gyengédséghiány kétféle reakciót eredményezhet: a gyermek magát szereti, hiányosan fejlődnek a környezethez való kapcsolatai. Ezt az állapotot narcizmusnak nevezik. Vagy a gyermek támadóállásba helyezkedik. „Minden kielégítetlen ösztön végeredményben úgy irányítja a szervezetet, hogy agresszív lesz a külvilággal szemben.”¹⁰

A freudizmus egy másik — napjainkban igen divatos — változata: a sorsanalízis. Alapítója és legkiemelkedőbb képviselője a magyar Szondi Lipót.

A bűnözés okairól, lelki motivációjáról a sorsanalízis összefüggő, rendszerezett elméletet dolgozott ki. A bűnözés, mint cselekedet — Szondi szerint — csak időszakos vészkijárat a bűnöző lelke mélyén lappangó ösztönörvényből.

⁷ F. Alexander—W. Healy: *Roots of Crime*. 1935. Idézve Benedek: *Ösztön és bűnözés*. Bp. 1943. 31. o.

⁸ F. Alexander—H. Staub: *The Criminal, the Judge and the Public*. 1931.

⁹ Adler: *Emberismeret*. Budapest 1937.

¹⁰ Kulesár: *Mi az individualpszichológia*. „A mai lélektan” c. gyűjtemény. Budapest 1946. 54. o.

A különböző neurózisok elsősorban láthatatlan ösztöngyökereikben térnek el egymástól.

Mi tulajdonképpen az ösztönörvény? Az ösztönörvények tudatalatti folyamatok, melyek ösztöndilemmákban, ösztöntörekvésekben, ösztönkettőségekben jutnak kifejezésre. Ez a minden emberben megtalálható ösztönörvény önmagában még nem kóros, és nem is bűnre ösztönző sajátosság, ha az egyén képes számára szociális levezetést, feloldást találni.¹¹

Szondi szerint az ösztönörvényből négyféle kiút van. Az embereket aszerint, hogy melyik úton emelkednek ki az ösztönörvényből négy típusba sorolja: szocialisan egészséges, neurotikus, elmebeteg és a bűnöző.

A napjainkban divatos neofreudista irányzatok lényegében e három, klasszikus megoldási kísérlet variánsai.* Katherine Friedländer, Reinwald Paul, Philippe Odette D. J. Bordau „alkotóan” alkalmazza és ötvözi Freud, Adler, Szondi nézeteit. Bordau például így foglalja össze az Egyesült Államokban rendkívül népszerű neofreudista koncepció lényegét: „Ha röviden össze akarjuk foglalni az országunkban messzemenően elfogadott elmélet lényegét, a következő eredményre jutunk: a korai családi környezet nélkülözésteli és frusztráló (az alapvető lelki szükségleteket megghiúsító), a gyermek — szülő viszonyából továbbá hiányzik a melegség és a szeretet. Az ebből adódó ellenségesség, kötekedési hajlam és szerencsétlenség érzése készteti a gyerekeket arra, hogy bűnözővé váljanak.”¹²

A neofreudizmus — ha lehet — még erőteljesebben hangsúlyozza, hogy a „neurotikusok tragikus sorsú, de igaz emberek, és a bűncselekmény az ember lelki milyenségének hibáiból logikusan következő eredmény.”¹³ A bűnözés tehát pszichés jelenségek dinamikájának eredménye: „a figyelemre nem méltatás, elnyomás vagy megbetegedés, testi, szellemi tökéletlenség és teljesítmény-élegtelenségre adott válaszreakció”.¹⁴

A neofreudizmus — adleri hatások eredményeképpen — új módon értelmezi a környezet szerepét. „Az a tény, hogy a libidó tárgya eredetileg a külvilághoz tartozik, döntő jelentőségű az érzelmek fejlődésében. Döntő fontosságú azért, mert így el kell fogadnunk, hogy az én sohasem lehet önmagának elegendő”.¹⁵ Ebből fakad a neofreudisták szerint — a milieu, mindenekelőtt a családi milieu megnövekedett szerepe. A neofreudisták osztatlanul egyetértenek abban, hogy csak az anya—gyermek kapcsolat oldaláról, az „érzelmi kapcsolódások” topográfiáját ismerve lehet megközelíteni a gyermek személyiségfejlődését, helyesen megítélni a gyermeknél tapasztalható magatartáshibákat. Az anyai szeretet hiánya súlyos roncolásokat okoz: „kiváltja a libidó első ellenfelét, a szorongást, vagy pedig ennek elkerülésére a származásilag fiatalabbat, a romboló impulzust”.¹⁶ S ez már az első lépés a züllés, a bűnözés útján.

¹¹ Szondi: Az emberek meghatározása az ösztönök tapasztalati rendszerében. Budapest. 3. o.

* Jung hatása e területen másodlagos. Ezért elemzésétől eltekintünk.

¹² J. Bordau: Hauptrichtungen in Theorie und Erforschung der Kriminalität in der USA. 176. o.

¹³ C. Wendt: Die Möglichkeiten und Grenzen Psychotherapeutischer Behandlung von erwachsenen und jugendlichen Rechtsbrecher. 1957. 121. o.

¹⁴ H. Sutte: Körperliche Selbstwertkonflikte als Verbrechenursache bei Jugendlichen. Idézi Szabó András „A fiatakorúak és a büntetőjog”. Budapest 1961. 139. o.

¹⁵ Kulcsár: i. m. 54. o.

¹⁶ Kulcsár: i. m. 55. o.

Hazánkban a mélylélektani álláspont hívei lényegében a neo-freudizmus útját járják. Nem egyértelműen Freud, Aichorn, Adler vagy Szondi követői, de írásaikban fellelhetők mind az analízis, mind az individuálszichológia, mind a sorsanalízis nyomai. A környezet szerepének megítélésében is rugalmasabbak; e kérdésben is a neofreudizmus álláspontját képviselik.

A *mélylélektani* szemlélet a legerőteljesebben Liebermann Lucy és tanítványainak munkáiban érezhető. Liebermann írásaiban vannak materialista „vonulatok”. Több alkalommal kísérletet tesz a *társadalmi* környezet szerepének helyes értelmezésére. „Míg az állatok fejlődésmenete — írja egyik munkájában — és ösztönstruktúrája — még a társadalomban élő állatoké is — nagy vonalakban kötött, és az állatnak a környezethez való viszonyát és annak határait annak *biológiai adottságai* eleve meghatározzák, addig az ember későbbi fejlettségéhez mérten, rendkívül kezdetleges és specializálatlan állapotban születik, az élet fenntartásához szükséges funkcióinak még nincsen birtokában, ösztönstruktúrája is kialakulatlan és úgy funkciói mint ösztönei az extrauterin életben, komplikált környezethatások erőterében alakulnak csak ki... A környezet az ember esetében *nem csak biológiai adottságokat*, hanem *társadalmi és ezen keresztül pszichológiai konstellációkat is jelent*”.¹⁷

Találunk utalásokat a második jelzőrendszer szerepére vonatkozóan is. Ugyanott írja például: „... az állathoz hasonlítva az ember olyan lény, akinek létét a biológiai tényezőkön kívül — mondhatnánk: *főként* nem a biológiai lét, hanem a *psychés valóság* határozza meg; fogalomkincse, magatartása annak etikája és erkölcsi szabályai, érzelmi reakciói és a társadalmi környezet, amely ezeket a tényezőket kialakítja.”¹⁸ Ezek a megnyilatkozások azonban egyediek; cikkeinek alaphangja, alaptendenciája: a neofreudizmus, a mélylélektani szemlélet és methodika következetes alkalmazása és továbbfejlesztése.

Liebermann a „Pszichológiai tanulmányok” című gyűjtemény mindhárom kötetében jelentkezett publikációkkal. Az első kötetben a nevelési tanácsadó kérdéseivel foglalkozik. Maga Liebermann cikke bevezetőjében kiemeli: „Ez a tanácsadó rendelés, bár szokott alapjaiban freudi szemlélet szerint indult, úgy szemléleti, mint technikai kérdésekben az évek folyamán attól sok pontban eltért”.¹⁹ Liebermann a továbbiakban ismerteti Aichorn, Anna Freud, Melanie Klein koncepcióját — tegyük hozzá: kínosan kerülve minden elvi jellegű kritikai megjegyzést — majd rátér az ún. csoport-terápiás módszer ismertetésére. Ez a módszer a neofreudizmus szellemében egyéni terápiával szemben a családi milieu komplex „vizsgálatát” és „kezelését” tartja feladatának. Egyszerre foglalkozik az anyával és fiúgyermekkel, s a kezelés megkönnyítése érdekében hasonló korú és problémájú gyerekekből csoportokat alakít. Mi teszi szükségessé Liebermann szerint a pedagógiai tanácsadást? „Ez a gyakorlat azért alakult ki, mert a magatartási panasszal küszködő gyermek — mint minden más gyermek is — élettani, pszichológiai, gyakorlati — sőt jogi tekintetben is függő helyzetben élő lény. *Ez a függés az ember relatíve hosszú gyermekkorából származik és súlyos érzelmi, értelmi és gyakorlati következményekkel jár...*”²⁰ A függő helyzet következtében tehát

¹⁷ Liebermann: A nevelési tanácsadó technikai problémái. Pszichológiai Tanulmányok. 1958. I. k. 345. o.

¹⁸ Liebermann: uo.

¹⁹ Liebermann: i. m. 343. o.

²⁰ Liebermann: i. m.

minden gyermek életében, latens vagy virulens formában, adottak bizonyos súlyos vagy kevésbé súlyos érzelmi és értelmi konfliktusok. A pedagógiai tanácsadók munkájában ezért „a feladat középpontjában a magatartási panaszt okozó érzelmi konfliktus feltárása és tudatosítása áll.”²¹

A második kötetben egy fiatalkorú anyagyilkos esetével foglalkozik. Társszerzője Majláth György. A fiatalkorú bűnözés hazai gyakorlatában eléggé egyedi anyagyilkosság részletes leírása után a szerzők rátérnek a „személyiség” elemzésére. Milyen mozzanatokat állítanak előtérbe?

„A személyiség fejlődésében a következő momentumokat szeretnénk hangsúlyozni: 1. Az anya-gyermek kapcsolatának kóros jellegzetessége, a túl szoros kötöttség és szexuális momentumok szerepe. Az apa hiánya. 2. A nevelési környezeti hatások jelentősége: hanyatott heterogén gyermekkori állandó környezetváltozás, súlyos érzelmi elhagyottság, nevelési traumák. 3. A delictum elkövetésének indítékai és oka. 4. További kérdés a prognózis problémája”²²

Külön fel szeretnénk hívni a figelmet Liebermann következő megállapításaira: „Nem kell nagy merészség ahhoz a feltételezéshez, hogy problematikusságának szálai még korábbra is visszavezethetők, ha figyelembe vesszük kb. 7 éves korában 3 éjszakán látott ördögvizíót és a harmadik osztályban ismétlésre történő elmarasztalását. . . .”²³ „A nevelési hatások sokféleségéből külön kiemeltük az anya—gyermek, illetve fiatalkorú kapcsolatát, mert e kapcsolat döntő hatást fejt ki az egyén egész életére, személyiségének fejlődésére. . . . M. J.-nek anyjához való kapcsolata tulajdonképpen mindvégig rossz volt. *E kapcsolata jellegét tekintve nem anya-gyermek, hanem inkább idősebb nő és fiatal fiú kapcsolatára utal, noha erről részletesebb adataink nincsenek.*”²⁴

A „Pszichológiai tanulmányok” harmadik kötetében a pubertáskori érzelmi katasztrófákkal foglalkozik. Cikkében egy „tizenkét és féléves kislány” tragédiája elevenedik meg. A kislánynak édesanyja vadházastársával viszonya volt, s e viszony következtében teherbe esett.²⁵ Liebermann közli e védtelen gyermekemberrel szemben vétkes „udvarló”, U. P. 29-éves mérnökhallgató pszichológiai leletét. A leletben többek között olvashatjuk:

„Értelmi képességét jó intelligencia, összegező gondolkodási képesség, szétszórt figyelem, lassú és változó reakcióidő és nagyfokú fáradékonyság jellemzi.

Affektivitás: súlyos depresszió, komoly suicis lehetőség. Nem felnőtt, érett szexualitás, kifejezett homoerotikus lehetőség. Rendkívül nagy gyengédségénye van. Nőkhöz való viszonya nem rendezett; szélsőséges, nehezen kötődő, bizalmatlan. Hirtelenül — robbanó módon — indulatos, bár indulatát sokáig le tudja fojtani. Nagymértékben ambivalens. Érzelmi skálája a finom érzelmesség és a durva indulat szélsőségei között ingadozik”²⁶

A terminológia itt is önmagáért beszél. Bár ördögálmokról ez esetben nem történik említés, azt mindenesetre megtudjuk, hogy a delikvensnek „nagy

²¹ Liebermann: i. m.

²² Liebermann—Majláth: Fiatalkorú anyagyilkos esete. Pszichológiai Tanulmányok. 1959. II. k. 529. o.

²³ Liebermann—Majláth: i. m. 530. o.

²⁴ Liebermann—Majláth: uo.

²⁵ Liebermann: Pubertáskori érzelmi katasztrófa. Pszichológiai Tanulmányok. III. k. 723. o.

²⁶ Liebermann: i. m.

a gyengédségigénye”, s hogy érzelmi skálája „finom érzelmesség és durva indulat szélsőségei között ingadozik.” A delikvens erkölcsi „világképéről” életfilozófiájáról ezzel szemben említés sem történik.

Ugyancsak a harmadik kötetben olvashatjuk Majláth György tanulmányát: „Egy társadalomellenességbe sodródott fiatalokú indulati bűncselekménye” címmel.²⁷

Majláth — akárcsak Liebermann — nagy előszeretettel foglalkozik határesetekkel. Anyagyilkosok, súlyos indulati bűncselekményekben vétkes fiatalok, 12 éves lányanyák esetében látszólag „természetesnek” tűnik az „Oedipus komplexumra”, vagy a „korai gyermekkorban elszenvedett szexuális traumákra” való hivatkozás. Következtetések „előregyártott” jellege a mélylélektan szempontjainak tudatos alkalmazása terén ezért sokszor csak akkor válik nyilvánvalóvá, amikor az eset-ismertetések védett területéről kilépve az általánosítás igényével lépnek fel. Ilyen igénnyel íródott Majláth „A gyermekkorú kriminalitásról” című cikke.

Ebben az írásban, amelynek Majláth szerint az a célja, hogy „a gyermek-kori és fiatalkori kriminalitás többsíkúságát, szigorúan komplex jellegét” érzékeltesse, szinte enciklopédikus összefoglalását kapjuk a neofreudizmus tételeinek.

Majláth megállapítja: az érzelmi magányosság és sívárság a kriminalitás felé sodródó gyermek fejlődése során ugyanúgy alakul ki, mint bármely betegség. A továbbiakban megtudjuk, hogy bár „pontosan érékelhető statisztikai adatokkal ugyan nem rendelkezünk, de bátran kimondhatjuk, hogy a kriminális gyermekek és fiatalokúak jelentős százaléka organikusan sérült”... „Mivel a veszélyeztetett vagy már konkrét bűncselekményt elkövetett fiatalokúak jelentős része kezdettől fogva organikusan sérült, egész fejlődésmenetük, de elsősorban érzelmi, indulati és intellektuális életük, vagyis személyiség-fejlődésük egész menete károsodott”. Részletesen szól Majláth a család szerepéről, az anya—gyermek kapcsolat jelentőségéről, majd külön kiemeli: „a szexuális traumatizáltságnak különös és nagy a jelentősége a kriminalitás útjára kényszerített gyermek vagy fiatalokú életében...” Szól a galérik szerepéről s külön foglalkozik a szuicid kísérletekkel, amelynek alapvető okát — fiatalokú lányok esetében — az anya—gyermek kapcsolat rendezetlenségében látja...²⁸ Liebermann és Majláth tanulmányainak elemzésére visszatérünk.

Hasonló szellem hatja át Dr. Németh Nóra tanulmányait is. Az okok elemzésével kapcsolatos megállapításaira nem térünk ki, — itt is sztereotip módon ismétlődnek Liebermann tézisei — csak néhány megoldási kísérletre, az érzelmi konfliktusok feloldásának néhány „klasszikus” esetére. utalunk. „Ezen az infantilis síkon, ezek után Ilonka a plasztikai műtét kapcsán olyan apaimágót kapott a műtétet végző professzorban, aki az ő adott reális problémáját, reális síkon meg tudta oldani”.²⁹ „Közben a gyermekklinika sebészeti osztályán... *pót-családi* háttérrel alakítottak ki számára. Ebben a pót-családban az osztályvezető nővér lett a gyakorlati jó-pót-mama...”³⁰ „Végül, de

²⁷ Majláth: „Egy társadalomellenességbe sodródott fiatalokú indulati bűncselekménye.” Pszichológiai Tanulmányok. III. k. 672. o.

²⁸ Majláth: A gyermekkorú kriminalitásról. Pszichológiai Szemle.

²⁹ Dr. Németh Nóra: Fiatalokú leány öngyilkossága. Pszichológiai Tanulmányok. II. k. 516. o.

³⁰ Dr. Németh Nóra: i. m. uo.

nem utolsó sorban, pszichés státuszára jellemzőként szeretném megemlíteni, hogy ez év január—februárjában a III. sebészeti klinikán az osztályvezető tanársegéd szaktárs ismételten aggályait fejezte ki, mert „a leány nagyon megcsinosodott, rúzszt használt, fru-frut viselt és túl sokat látható fiatalabb férfi betegek társaságában cigarettázva esténként az intézet folyosóin”... Ilonka számára kollégánk ebben a kritikás fázisban, gyakorlati életének megfelelő területen a jó apát pótolta.”³¹

Folytathatnánk az idézetek sorát, de talán ennyi is elegendő annak dokumentálására, hogy a mélylélektant hazánkban nemcsak Hermann Imre reprezentálja. A tények arról tanuskodnak, hogy álcázott vagy kevésbé álcázott formában, a lélektan fontos kutatási területein él, hat a mélylélektani szemlélet.

II.

A *mélylélektan* bírálata a „klasszikus” forrásmunkák, a legfontosabb kategóriák kritikai elemzését követeli meg. Az erkölcsi zuhlás, a fiatalok bűnözése, a magatartás determinációja szempontjából az ösztönfolyamatok, a tudattalan fogalmának helyes értelmezése centrális jelentőségű. Vizsgáljuk meg ezért részletesebben — az adott kérdés összefüggésében — az ösztön és a tudattalan fogalmát.

Hermann Imre szerint a lélekelemzés egyik „legkiemelkedőbb eredménye”, hogy az emberi gondolkodás történetében „elsőnek nyújtotta az emberi ösztönök tanát és rendszerét.” Hermann szerint ez a tan „szélesen átfogja az ösztönfűtött lelki rezdületeket és egységesen tudja tárgyalni a normális és kóros ösztönjelenségeket.”³¹

Az ösztöntan valóban fontos helyet foglal el a mélylélektanban. Azonban az ösztönök csoportosításában, az ösztöntartalmak értelmezésében még a mélylélektan ún. klasszikusai sem jutottak közös nevezőre: a freudi libidó, az adleri agressziós ösztön, a sorsanalízis ösztöntengelye más-más tartalmakat takar. S ez egyáltalán nem véletlen. Szemben Hermann Imre kategorikus kijelentésével — hogy ti. Freud megalkotta az ösztönök tanát és rendszerét — maga Freud, 1932-ben évtizedes tapasztalatok summájaként, így vélekedett: „ismereteink meglehetősen hiányosak az ösztönök sajátosságait és sorsát illetően”³²; vagy másutt: „az ösztönről szóló tan a pszichoanalízis számára is sötét terület.”³³

Miben látja maga Freud az ösztönfolyamatok lényegét? Freud az ösztönt belső ingerforrásból származtatja. Megkülönbözteti az ösztönök forrásait, tárgyát, célját. Az ösztön forrása „a testben fellépő izgalmi állapot, célja az izgalom megszüntetése, a kettő között nyilvánul meg az ösztön lelki hatása.”³⁴ Az ösztön Freud elképzelése szerint egy meghatározott energiamennyiség; a tudattalan tartalmait ösztönenergiák telítik. Freud két fő ösztön csoportot különböztet meg: a nemi és a támadó ösztönöket. A későbbiekben Freud a nemi ösztön fogalmát „kiszélesítette”: azonosította az élettörekvésekkel, élet-

³¹ Dr. Németh Nóra: i. m. 517. o.

¹ Hermann I.: „Mi a lélekelemzés”. „A mai lélektan” c. kötetből. Bp. 1946. 41. o.

² Freud: „A lélekelemzés legújabb eredményei”. Debrecen 1943. 115. o.

³ Mi a freudi pszichoanalízis. Emberismeret. 1935. II. 17. o.

⁴ Freud: i. m. 114. o.

ösztönnel és ennek ellentétéként beszélt a saját és más élet megsemmisítésére törekvő agresszióról: a halálösztönről.

Adler ösztönkoncepciójában új mozzanatok kerülnek előtérbe. „Az ösztön számunkra nem jelent többet, mint egy absztrakciót, a megfelelő szerv és az elemi idegpályák működését, melyeknek keletkezése és kifejlődése a külvilág kényszeréből vezethető le, célját pedig a szervi igények kielégítése és a környezettől kapható kény szabja meg.”⁵ Eszerint beszél Adler nézési, táplálkozási, tapintási, szaglási, székelési, stb. ösztönről. Adler — mint erre már korábban utaltunk — ezen ösztönök fölé emeli az agressziós ösztönt, amely az individuálpaszichológia szerint nem tartozik semmilyen szervhez sem szervrendszerhez; az agressziós ösztönnek a többi ösztöntől eltérően nem kénynerés a célja, „hanem a többi ösztönnek fölé rendelt, azokat átfogó erő.”⁶

Szondi ösztöntanában az ösztöntengelyek álláspontját vallja. Nem az egyént tartja fontosnak, hanem az általános emberi ösztöntalajt, a génrokonszágot. Az egyéni eltérések számára másodlagos jelentőséggel bírnak.

A Szondi-féle sorsanalízis alaptétele: az ösztön génikus eredete. Ennek megfelelően nem az individuumot tartja fontosnak, hanem az általános emberi ösztöntalajt: a génrokonszágot. Minden génikus tulajdonság egy vagy több — apai vagy anyai eredetű gén hatására — jön létre. Minden gén célja, hogy megvalósítsa az őstől hozott törekvést. Az öröklési elemek sorsformáló ereje a tudattalanban összeütközik a külső élmények ugyancsak sorsformáló erejével, s ebből a biopszichológiai küzdelemből szintetizálódik az ember sorsa.*

Az eltérő vonások ellenére vannak a mélylélektani álláspontnak közös jellemzői: az emberi magatartás végső rugóit az „ösztönfűtötte lelki rezdülésekben” a tudattalan zónájában keresik; az ösztönöket ösztönökre vezetnek vissza, függetlenítik a konkrét létfeltételektől; nem határolják el tudományos igényvel az állati és az emberi ösztönöket; nem tárják fel az ösztönök természet-tudományos módszerrel ellenőrizhető mechanizmusait. S ami talán az adott összefüggésben a legfontosabb: az ösztönök — valamennyi mélylélektani iskola megállapítása szerint — misztikusnak, végzetyszerűen határozzák meg az ember magatartását. Az „aszociális” cselekedeteket, a kriminalitást is az ösztönélet zavaraira vezetnek vissza. Ahogy Freud írta: „Az ösztön... belső ingerforrásból származik, állandó erőként hat, s az illető nem tud előle menekülni.”⁷

Miért elfogadhatatlan számunkra a mélylélektan ösztönkoncepciója — legyen szó akár Freud, akár Adler, akár Szondi által adott ösztönfogalomról? Hogyan értelmezzük az ösztönfolyamatokat; mi az ösztönök valóságos szerepe az emberi cselekedetek determinációjában, az „aszociális magatartásformák” kialakulásában?

Az ösztönöknek a materialista pszichológia nagy jelentőséget tulajdonít: az ösztönök az állati és emberi organizmus élettevékenysége szempontjából egyaránt nélkülözhetetlen biológiai és fiziológiai funkciót töltenek be; döntő szerepük van a szervezet és a faj fennmaradásában.

* Az ösztönökkel való tudománytalan spekuláció egyik jellemző ténye az ösztönök elnevezése körüli terminológiai játék. L. L. Bernard „Instinct: A Study in Social Psychology” c. művében megemlíti, hogy a különböző publikációkban 15 789 ösztön elnevezéssel találkozott. Bernard vállalkozott a csoportosítás feladatára, s nála „már csak” 6131 ösztöntípus szerepel.

⁵ Kulcsár: i. m. 53. o.

⁶ Kulcsár: uo.

⁷ Freud: i. m. 114. o.

Az ösztönfolyamatok a szervezetnek olyan reakciói, amelyek nemcsak az egyes szervek, de az egész organizmus működésére vonatkoznak; az egész szervezetet mozgásba hozzák, a teljes érzékelő apparátust igénybe veszik. Bonyolultságukat és összetettségüket az is magyarázza, hogy a mozdulatok és műveletek időben is tagolt sorozatából tevődnek össze.

Freud úgy vélte, hogy „az ösztönök nagyszerűek határozatlanságukban, mitikus lények”.⁸ A valóságban az ösztönök kialakulásában és „tevékenységében” nincs semmi mitikus. Az ösztönök mindig célra irányulnak: elősegítik, hogy az organizmus meghatározott előnyökhöz jusson; a működését veszélyeztető káros hatásoktól megszabaduljon. Az ösztönök a környezethez való alkalmazkodás produktumai, ún. feltétlen reflexláncolatok, amelyek a generációk egész során keresztül ismétlődő külső feltételek hatására alakulnak ki. Az ösztönök miután egy hosszú evolúciós fejlődés eredményeként kialakulnak, változatlanul átöröklődnek s formájukban is megszilárdulnak; külső ingerből belső ingerré válnak. Az ösztönök „automatikus” lefolyásúak. Az ingerület az afferens pályáról az efferens pályára általában a kéregnél alacsonyabb szinten kapcsolódik át.

Az ösztönök élettani alapja a szervezet belsejében, az ivarmirigyek működésében, valamint a szervezet életfenntartó anyagainak fogyasztásában keresendő. Ezek a biológiai szükségletek sajátos érzelmi feszültséget keltenek, homályos vágyat, törekvést képviselnek bizonyos állapot fenntartása illetve megszüntetése céljából. Szervtől vagy szervrendszerrel független ösztön nincs, nem létezik.

Az állatok magatartását döntően az ösztönfolyamatok határozzák meg. A legbonyolultabb állati tevékenység is ösztön-tevékenység, amely örökölt és a környezeti hatások nyomán változó reflexekből és reflexláncolatokból áll: ezek teszik az állat számára lehetségessé a szüntelenül változó környezethez való alkalmazkodást. Az állati ösztönök az érzékszervek tevékenységére: az első jelzőrendszer mechanizmusára épülnek. Az evolúciós fejlődés legmagasabb fokán sem rendelkeznek az állatok tudattal, csak a tudat bizonyos elemeivel. Az állat soha nem fogja fel a környezethez való viszonyát mint viszonyt; a tárgyak számára nem objektumok. Az állat számára a természet minden jelensége csak közvetlen biológiai szükségleteinek kielégítését szolgálja.

Az ösztönfolyamatok az emberi élettevékenységben is fontos szerepet játszanak. Az ember ösztönvilágát azonban az állattól eltérően csak a tudati elemekkel kölcsönhatásban lehet vizsgálni. Az ember ún. második jelzőrendszerrel is rendelkezik, amely éppen a beszéd segítségével lehetővé teszi a valóság bonyolultabb, általánosított visszatükrözését. A második jelzőrendszer képezi az ember tudatos tevékenységének fízológiai alapját. Az egészséges ember lelki struktúrájában az ösztönök a második jelzőrendszer és a társadalmi együttélés során fokozatosan kialakuló és gazdagodó magasabbrendű intellektuális és morális érzelmek kontrollja alatt állanak.

„A lelki élet biológiai teljesítmény (a valóság tükröződése és a cselekvés irányítása), a második jelzőrendszer bekapcsolódásával felfokozódik, tökéletesedik, mert lehetővé teszi: a valóság magasabbrendű tükrözését a fogalmi gondolkodás által és a cselekvés magasabbrendű irányítását az akarat által.”⁹

⁸ Freud: i. m. 113. o.

⁹ Kardos L.: „A lélektan alapproblémái és a pavlovi kutatások”. Budapest 1957. 106. o.

A kérdés a legszorosabban összefügg a tudat fogalmának helyes értelmezésével. S itt van a mélylélektan egész „ösztöntanának” leggyengébb pontja. A mélylélektan egyik jellemzője ugyanis a különböző mozgásformák közötti minőségi különbségek elhanyagolása: a biológiai, fiziológiai, pszichológiai és társadalmi mozgás közötti kvalitatív különbségek a mélylélektanban háttérbe szorulnak, elsikkadnak, formális jelentőségűek.

Amikor a mélylélektan a tudatot az eszméléssel azonosítja: a „lámpással,” amely megvilágítja a „tudatrendszerben” jelentkező tartalmakat, akkor — bármennyire hangsúlyozza is, hogy a tudatot mint pusztán lélektani fogalmat kezeli — lényegileg a tudat élettani és fiziológiai aspektusát ragadja meg és teszi kizárólagossá.

Élettanilag ugyanis a tudatot valóban az eszmélés: a kérgi ingerlékenység meghatározható állapota jellemzi, meghatározott ingerfelfogó képesség, amely „a külvilágból származó exteroceptív és a belső szervei működés keltette interoceptív afferentációktól függ, vagyis az agytörzsi activatio rendszer és a hypothalamus ingerületi állapotától.”¹⁰

Fiziológiailag a tudatot — legalábbis annak aktuális éppen folyó szakaszát — az indukciós gátlás törvényszerűségei jellemzik. Pavlov ezzel kapcsolatban a következőket mondja: „A tudat szerintem a nagyagyféltekék olyan meghatározott részeinek idegtevékenysége, mely az adott pillanatban, az adott feltételek mellett bizonyos optimális ingerlékenységgel (és ez valószínű az átlagos ingerlékenység lesz) rendelkezik. Ugyanebben a pillanatban a nagyagyféltekék valamennyi többi része többé-kevésbé a csökkent ingerlékenység állapotában van. A nagyagyféltekék optimális ingerlékenységű részeiben könnyen alakulnak ki új feltételes reflexek és sikeresen munkálódnak ki differenciálódások. Ez tehát adott pillanatban a nagyagyféltekék alkotó szakasza.”¹¹

Torz formában ez a valóságos mozzanat tükröződik a mélylélektan „lámpás-elméletében”. Az indukciós gátlással azonban nem merül ki a tudat pavlovi jellemzése. Pavlov itt ugyanis „csak” a tudatosulás mechanizmusát vázolja fel; a tudatot mint állapotot jellemzi, az „adott pillanatot” rögzíti. A tudat azonban átfogóbb értelmezésben bonyolult struktúra, amely csak a második jelzőrendszer mechanizmusainak ismeretében jellemezhető. Szemben az állattal, amely csak szimultán kapcsolásra képes — az ingerre csak az ingerhez hasonlatos emlékkép jelenik meg tudatában és irányítja mozgásos magatartását — az ember, éppen a második jelzőrendszer birtokában successív kapcsolás lehetőségeivel rendelkezik, a külső ingerek hatására képzetek tömege elevenedik fel benne. A mozgás irányításának így bonyolultabb mechanizmusai alakulnak ki.

A pszichológia ezeket a folyamatokat jellemezve — pontosabban ezeknek a folyamatoknak egy aspektusát megragadva —, kiemeli: „A tudat jelenléte az embernél tulajdonképpen azt jelenti, hogy az élet, a közös tevékenység folyamatában kialakul illetve létrejön a többé vagy kevésbé általánosított ismereteknek egy olyan szavakban objektivizálódott összege (vagy rendszere), amelynek közvetítésével képes a világot és önmagát megismerni.”¹²

¹⁰ Nyírő Gy.: *Psychiátria*. Bp. 1960. 152—153. o.

¹¹ Pavlov: *Húsz év tapasztalatai*. Pavlov művei III. Budapest 1954. 160. o.

¹² Rubinstejn: *Principi i putyi razvityie psichologii*. Moszkva 1959. 276. o.

A tudat aktív folyamata. A successív kapcsolás lehetőségeivel rendelkezve az ember képes a maga tudatában a képeket és gondolatokat logikailag összekapcsolni, továbbfejleszteni. A tudat nem egyszerű kópiája a valóságnak, hanem alkotó visszatükrözés. Ez teszi lehetővé, hogy a gondolat megelőzze a cselekvést, az események természetes menetét.

A szecsenovi—pavlovi fiziológia eredményeire támaszkodva a pszichológia feltárta az akaratlan és akaratlagos mozgások mechanizmusát. Így vált lehetségessé a pszichológia számára, hogy a *tudat irányító funkcióit* is behatóan tanulmányozza: feltárja a serkentő és végrehajtó irányítás sajátos, csak az emberre jellemző mechanizmusait. A tudat ugyanis nem egyszerűen megismerés. A tudás csak az egyik, az eredményt kifejező oldala a tudatnak; a leglényegesebb: a *tudat konstrukciós, alkotó-irányító tevékenysége*. Ez a mozzanat a mélylélektan tudatkoncepciójában teljesen elsikkad.

Az agy a tudat szerve: az agy tevékenysége élettani, fiziológiai folyamatok által determinált. Azonban az *agy nem forrása*, hanem *eszköze a tudatnak*. A tudat tartalmát nem lehet organikus folyamatokból, a pszichés mechanizmusból levezetni. *A tudat tartalma társadalmilag determinált. A tudat csak mint társadalmi jelenség értelmezhető helyesen.* A tudat az ember tudata, az ember pedig társadalmi lény, mely a munkatevékenység eredményeként emelkedik ki környezetéből. A közös társadalmi tevékenységben, a munka folyamatában válik a természet objektummá; e folyamatban fogja fel az ember a külvilághoz való viszonyát, mint viszonyt. A tudat hordozója mindig a konkrét történelmi személyiség. A tudatban társadalmi tartalmak tükröződnek; az ember szükségletei és igényei társadalmilag meghatározottak.

A tudat meghatározása csak akkor lehet teljes — s tegyük hozzá az ösztönök és a tudattalan helyét és szerepét az emberi magatartás determinációjában csak akkor értelmezhetjük helyesen — ha mindezeket az oldalakat, a tudat lényegének és megnyilvánulásának különböző aspektusait megragadja.

A dialektikus materializmus — a fiziológia és a materialista pszichológia eredményeire támaszkodva — a tudatnak ilyen átfogó meghatározását adja: *A tudat a legmagasabbrendű anyag, az emberi agy funkciója amely lehetővé teszi az objektív valóság céltudatos, alkotó visszatükrözését: a tárgyak és jelenségek lényegének megismerését; a cselekedetek előzetes gondolati felépítését és irányítását, a helyes orientációt, az ember és a természeti-társadalmi valóság közötti kapcsolatok szabályozását és ellenőrzését.**

A tudat materialista — s tegyük hozzá — dialektikus és történelmi értelmezése összeegyeztethetetlen az ösztönöket — legyen szó akár „mitikus ösztön-energiákról”, akár minden organikus működéstől független „irányító ösztönről” vagy sorsmeghatározó „génparókról” — az emberi magatartás determinánsaként feltüntetett mélylélektani szemlélettel.

De összeegyeztethetetlen a tudat materialista értelmezése a lelki élet ún. topikus felfogásával is. Tagadunk mindenféle misztikus Ősént, időtől és tértől független „lelki aktust”, minden „princiálisan” megismerhetetlen „lelki tartalmat.”

Az elmondottakból egyáltalán nem következik, hogy tagadjuk a tudattalan kategóriáját. A tudattalan az emberi psziché egyik valóságos szférája; vizsgálata ezért szükséges, nem mellőzhető. A tudattalan freudi értelmezése

* A tudat irányító-konstrukciós tevékenységével részletesen foglalkozik Szpirkin: Proiszhozsdenyie szoznanyie (Moszkva, 1960) című műve.

azonban elfogadhatatlan számunkra. Már az ösztönfolyamatok elemzése során utaltunk arra, hogy „ösnélküli ösztönvilág”, „Ős ösztön” posztulálása mélyen tudománytalan. Nem kevésbé tudománytalan és ezért elfogadhatatlan az öröklött faji emlékek, a gyermekkori szexuális élmények „tudattalan” magatartásmeghatározó szerepére való mindenféle hivatkozás is.

Freud mai követői hajlandók túlbecsülni a mélylélektannak a tudattalan feltérképezésével kapcsolatos érdemeit. Hermann egyenesen arról ír, hogy Freud feltárta a tudattalan struktúráját, tartalmi sajátosságait, törvényszerűségeit. Maga Freud úgy látszik kevésbé tájékozódott az óskáoszban: „Ne várják — írja 1932-ben —, hogy az ósénról az elnevezésen kívül valami sok újat tudok mondani. Személyiségünk sötét hozzáférhetetlen része ez, azt a keveset amit tudunk róla, az álommunka és az ideges tünetek tanulmányozása révén szereztük és így tudomásaink legnagyobb része negatív jellegű, csak az én ellentétéként írható le.”¹³

Freud természetesen egy sor „új” mozzanattal gazdagította a tudattalan fogalmát. Megoldási kísérletei azonban — bármennyire tetszetősek s divatosak még napjainkban is egyes nyugati országokban — nem vitték előre a kérdés tudományos megoldását. A tudattalan vizsgálatával kapcsolatban már a 19. század utolsó évtizedeiben két irányzat alakult ki: egy tudományos, materialisztikus és egy spekulatív megoldásokkal kísérletező idealista irányzat, amely sajátos módon fejezi ki az „ész hatalmából” kiábrándult polgári gondolkodás misztikus, irracionális „hangulatait”. Freud ennek a Carus és Eduard Hartmann által reprezentált spekulatív irányzatnak folytatója. Megoldási kísérletei, melyben sajátos módon keverednek a szubjektív idealizmus és a mechanisztikus materializmus elemei, ezért tudománytalanok: a tudattalannal kapcsolatos hipotézisei minden objektív bizonyítási apparátust nélkülöznek.

A materialista pszichológia a fechneri—szecsenovi vonal folytatója. Fechnernél még csak elemeivel találkozunk a kérdés materialista megközelítésének. Érdeme, hogy a tudattalant anyagi folyamatként elemzi. Azokat a processzusokat sorolja a tudattalan fogalomkörébe, amelyek nem rendelkezvén elegendő erővel nem érik el az ingerküszöböt. A leibnizi petite perception-t is ilyen értelemben magyarázza, úgy vélte, hogy a pszichikai tevékenység meghatározott periódusokban a tudatküszöb szintje alá esik. A kérdés komplex megoldása irányában Szecsenov teszi meg az első lépéseket. Világosan elhatárolja a psziché és a tudat fogalmát: kimutatja, hogy a pszichikus folyamatok nem minden esetben érik el a tudat szintjét. Nála találkozunk először a rejtett pszichikus mozgások, a bonyolult agytevékenység nem tudatos formáinak analízisével.

Pavlov is foglalkozott a tudattalan problematikájával. A rejtett pszichikus mozgásokat azzal magyarázta, hogy a különböző bonyolult tartalmú élmények gátlás alá kerülve nem semmisülnek meg, hanem „öntudatlanságba” süllyednek, hogy később a gátlás gyengülésekor újra tudatossá váljanak. Pavlov az ilyen „tudattalan” élmények fiziológiai alapját a feltételes reflexek álcázódásában, a gátlások felszabadulásával (a gátlás gátlása, amely a reakciók gátlástalanításához vezet) kapcsolatos mechanizmusok működésében találta meg. Vitathatatlan, hogy ezek az öntudatlan, külső hatások nyomán létrejövő és gátlás alá kerülő élmények a viselkedés bonyolultabb formáinak dinamiká-

¹³ Freud: i. m. 88. o.

jára is mély hatást gyakorolnak.^{14*} A tudattalan élmények és az ösztönök nem azonos típusú jelenségek.

Pavlov új kapcsolatok képződését is lehetségesnek tartja a tudat bizonyos „homályosabb” szféráiban. A kísérletek során ugyanis bebizonyosodott, hogy „új kapcsolatok képzése az agykéregnek nemcsak az optimálisan ingerelhető területeiben, hanem többé vagy kevésbé gátlás alatt álló részeiben is végbe-mehet. . . A szintetizálás a kéreg azon részeiben is lefolyhat, amely . . . a gátolt-ság bizonyosfokú állapotában van.”¹⁵

A tudattalan misztifikálásában nagy szerepet játszik Freud energia-elmélete. A tudattalan tartalmakból feltörő ösztönenergiáknak a mélylélektan démonikus szerepet tulajdonít. Pavlov iskolája ennek a rejtélynek a megoldá-sában is megtette az első lépéseket: experimentális úton konkretizálta a pszi-chikai energia fogalmát. Energián Pavlov az ideg-ingerületi folyamat energiáját értette, tehát konkrét, anyagi jellegű, mérhető fiziológiai energiát és ezt az idegsejtekben lévő speciális anyag készletének mennyiségével hozza össze-függésbe. A pszichikus működés energiája eszerint tulajdonképpen a magasabb ingerműködés energiája, az idegingerület energiája. Az asszociációnak, a pszichikus működés egyik fontos alapjelenségének fiziológiai alapját éppen az ingerületi energia *irányított* (két adott idegközpont közötti) vagy *irányítatlan* mozgása képezi.¹⁶

Pavlov útmutatásait követve számos kutató foglalkozik a kéregalatti folyamatok elemzésével. Lurija, Lange, Bogomoloc, Petrova, O'Connor, Furst jelentős eredményekről adhatnak számot. Ugyanakkor kétségtelen, hogy a kér-dés átfogó megoldása — különösen a neurózisok, a pathogén affektív konflik-tusok területén — a jövő feladata. A tudattalan „térképén” sok még a fehér folt. Pozitív megoldást azonban csak a materialista alapokon nyugvó experi-mentális kutatásoktól várhatunk.

III.

A materialista és mélylélektani felfogást a tudat valamint a tudattalan értelmezésében mély, áthidalhatatlan szakadék választja el. Ebből adódik, hogy a magatartás determinációjának kérdésében is teljesen eltérő álláspontot képviselnek. Az ellentmondás itt is antagonisztikus természetű.

Már utaltunk arra, hogy a mélylélektan a pszichés determináció elvét vallja; a tudattalan folyamatoknak, az ösztönenergiáknak ezért tulajdonít centrális jelentőséget. A pszichés mechanizmusok valóban résztvesznek a determináció folyamatában, nélkülözhetetlen láncszemei az emberi cselekvés-nek. E mechanizmusok azonban „csak” közvetítő közegek; nem végső okai a cselekvésnek.

A pszichikus működés természetét és eredetét tekintve biológiai jelenség. Azonban az emberi agynak az a veleszületett adottsága, hogy a környező való-

* A tudattalan fogalmáról lásd részletesebben H. Wells: Pavlov and Freud. Inter-national Publishers New York. G. E. Szuharjeva: „Klinicszeszkie lekcii po pszichiatriti detsz-kovo vozroszta”. Moszkva, 1959. Furst: „A neurotikus környezete és belső világa” (oroszul, Moszkva, 1957). Garai László: A tudat és tudattalan dialektikus materialista fogalmához. Pszichológiai Szemle. 1961. 2. szám.

¹⁴ Pedagógiai Szemle. 1959. 677. o.

¹⁵ Pavlov: Előadások a nagyagyféltekéről. Budapest 1952. 258 o.

¹⁶ Magyar Filozófiai Szemle. I. évf. 2—4. sz. 314. o.

ságot visszatükrözze, a valóság tárgyaival és jelenségeivel való hatékony kapcsolat eredményeként bontakozik ki. A pszichikus működés az emberi agy külső tényezők által meghatározott válaszműködése. A pszichikus jelenségeket, a belső indítékok egész rendszerét — beleértve az ösztönfolyamatokat, a tudattalan szférákat is —, az embernek mint szubjektumnak az objektív külvilággal való kölcsönös viszonya szabja meg. A lelki élet tartalma, a „belső indítékok rendszere” a szubjektum tevékenysége folyamán, társadalmilag meghatározott feltételek között alakul ki.

A külső hatások csak akkor válnak pszichikai aktussá, ha keresztül haladnak az ember érzés- és gondolatvilágának meghatározott struktúráin. A külső hatásoknak a belső feltételek által való közvetettsége az agykéreg reflextevékenységében leli magyarázatát. Az agyba belépő minden inger korábbi impulzusokon alapuló kapcsolatok egész rendszerébe ütközik. E struktúrák tehát maguk is külső hatásokra vezethetők vissza. Az emberi cselekvés elsődleges oka az emberen kívül van; ez a külső ok azonban úgy határozza meg az ember magatartását, hogy tudatában visszatükröződik.

Az ember „belső világa” a „külső világ” által meghatározott. A személyiség, a jellem sajátos vonásai, az erkölcsi értékek, a társadalmi érintkezés folyamatában, a társadalmi követelmények hatása alatt formálódnak s válnak az emberi cselekvés belső motívumává. A társadalmi hatások nyomán formálódó személyiség azonban nem passzív tárgya, felfogó közege a külső indítékoknak. Mint Rubinstejn mondja: az ember nemcsak objektuma a különböző befolyásoknak, hanem szubjektum is, amely a külső természet megváltoztatásával saját személyiségét is megváltoztatja és magatartását tudatosan irányítja.* Az emberi személyiség fejlődése azért nem egyszerűen különböző külső faktorok mechanikus kölcsönhatásának produktuma, hanem a külvilággal sokoldalú kölcsönhatásban álló e tényezők által determinált szubjektum önmozgása.

A mélylélektan mechanisztikus szemléletmódja következtében képtelen megragadni a „külső” és a „belső”, az objektív és a szubjektív bonyolult dialektikáját. A valóságban — mint láthattuk — a „külső” és a „belső” szüntelenül helyet cserélnek, az objektív szubjektívvé alakul: a belső indítékok világa tulajdonképpen nem más, mint az agy visszatükröző működése folyamán kialakuló rendkívül komplex „rendszer”, amely igen magas fokon szabályozza és tökéletesíti önmagát.

A mélylélektan álláspontja nem azért elfogadhatatlan, mert a pszichés mechanizmusoknak jelentőséget tulajdonít — bár kétségtelen: tévedéseik egyik forrása, hogy e mechanizmusok valóságos szerepét felduzzasztják, sőt nem egy esetben kizárólagossá teszik. Az alapvető hiba; e mechanizmusok természetének helytelen értelmezése. A mélylélektan elvonatkoztat a tartalmaktól. A magatartás egyszerű és bonyolult formáit azonos mechanizmusokra vezeti vissza; a legbonyolultabb tevékenységi formákban is meghatározott ösztönök megnyilvánulását, szublimálódását látja. Azonban a „tartalomtól” — mint erre már a tudat vonatkozásában rámutattunk — nem lehet elvonatkoztatni. A kérdés lényege ugyanis: — legalábbis a cselekvés motivációja szempontjából — hogy *mi* tükröződik a reflektorikusan meghatározott folya-

* A pszichés folyamatok determinációjának kérdésével Rubinstejn két művében is behatóan foglalkozik: *Bityije i szoznanyije*. Moszkva 1957. *Principi i putyi razvityie psichologii*. Moszkva 1959.

matokban; a magatartást a tudat tartalma s nem egyszerűen a pszichés oldal mechanizmusa determinálja.

Rubinstejn nem véletlenül emeli ki: a pszichés tulajdonságok csak a külvilághoz való viszony alapján, tehát csak az életmód és a tevékenység vonatkozásában érthetők meg. A pszichés sajátosságok nem önmagukban, vagyis mint szubjektív adottságok, hanem tartalmuk, azaz a külvilághoz való viszonyuk alapján vizsgálandók.

Téves következtetések egész sora adódik a pszichés mechanizmusok szerkezetével (topikájával) kapcsolatos freudi állásfoglalásból is. E rendszerben a tudattalan „kiszámíthatatlan”, „független” elem, amely az ember cselekedeteit végzettszerűen meghatározza. Valamennyi mélylélektani iskola álláspontja megegyezik abban, hogy a tudattalanba visszaszorított lelki tartalmak az ember sorsában — ilyen vagy olyan módon — irányító szerepet játszanak. A „felettes-én”, a civilizátor, mint külső tényező szemben áll az ember belső vágyaival, szükségleteivel; e vágyak azonban — hangsúlyozza a mélylélektan — végzettszerűen útát törnek maguknak.

A mélylélektan alapvető tévedése ebben az összefüggésben — az előbbi párhuzammal élve — nem a tudattalan élmények, ösztönfolyamatok valóban jelentős szerepének hangsúlyozása. A tudat irányító és ellenőrző szerepének lebecsüléséből — tegyük hozzá: a tudat természetének helytelen értelmezéséből — fakadnak téves következtetések.

A mélylélektan a személyiség komplexumából kiszakítva, az ember tudat-és érzelemvilágával szembeállítva vizsgálja a tudattalan élményeket. Lebecsüli a magasabbrendű érzelmi és akarati folyamatok — különösen gátlásfolyamatok — szerepét az emberi magatartás determinációjában. Szem előtt téveszti, hogy az ösztönöket — legyen szó akár Freud libidójáról vagy Szondi ösztöntörvényeiről — nemcsak azok az ingerületi energiák befolyásolják „belülről”, amelyek bizonyos külső vagy belső feltételek hatására feltörnek a „tudatalatti rétegekből”, hanem olyan, az ember magasabb idegtevékenysége által irányított tudati elemek, érzelmi állapotok és velük szoros kölcsönhatásban álló akarati energiák is, melyekben a társadalmi morál, az emberi érintkezés követelményei tükröződnek. Hangsúlyozni szeretném, hogy ez az egyoldalúság a tudat természetének egyoldalú értelmezéséből fakad: nem látják — pontosabban tagadják —, hogy *az emberi tudat, mint a társadalmi élet terméke képes a környező társadalom érdekeinek, igényeinek felfogására, s ebből fakadóan képes saját cselekedeteit irányítani és ellenőrizni.* Álláspontjuk lényegében a kérgi folyamatok, a második jelzőrendszer domináns szerepének tagadását jelenti az emberi cselekedetek irányításában.

A mélylélektan mellőzi a tudat által irányított akarati folyamatok érdemi elemzését is. Pedig a kérdés éppen a kriminalitás, az aszociális magatartásformák helyes értékelése szempontjából nagy jelentőséggel bír.

Az akaratlagos mozgások a cselekvés gondolatának és a cselekvésnek feltételes kapcsolatain alapszanak. Akarati cselekvésről akkor beszélhetünk, ha a cselekvés gondolata feltételes kapcsolatban van a tényleges cselekvéssel és irányítja azt. Pavlov szerint ez a folyamat úgy játszódik le, hogy a cselekvés gondolata nyelvi jelekkel megjelenik a *tudatban*, amely — a megfelelő feltételek meglétében — a feltételes idegkapcsolat révén kiváltja a cselekvés reflexét.

Mindez a legszorosabban összefügg a cselekvés motivációjának helyes értelmezésével. Az akarat funkciója a cselekvés irányítása oly módon, amint

azt az ember szükségletei, megismerési és viszonyulási struktúrái meghatározzák. Mert végső soron a szükségletekből, s azok felismeréséből jönnek létre azok az ingerek vagy ingerkomplexumok, amelyek az egyén belső, vagy az egyén és a környezet között fennálló egyensúlyrendszer változásait jelzik és ugyanakkor működésbe helyezik az egyensúly helyreállítását célzó tudatműködést. A materialista pszichológia ezeket az ingereket vagy ingerkomplexumokat nevezi motívumoknak.

A mélylélektanban teljesen egyoldalúan és torz formában tükröződik ez a folyamat. Egyrészt ugyanis a motívumokat — mások hiányérzet törekvésnek nevezik — kizárólag az ösztönélet lefojtott energiáiból származtatják, másrészt — s ez összefügg azzal, hogy az akaratot nem mint specifikus tudati erőfeszítés által karakterizált lelki folyamatot értelmezik —, figyelmen kívül hagyják, hogy ezek az ingerek a tudati szférákon keresztül haladva, a sajátosságosan emberi akarat segítségével válnak a cselekvés indítékaivá. A tudat képes az ingerek által megjelenített motívumokat a társadalom által támasztott és a nevelés által közvetített követelmények mérlegén mérlegelni. E követelmények meghatározott megismerési struktúrákban és magasabb gátlásfolyamatokban materializálódnak. A determinációnak a pszichikum által való közvetettsége, — melyről korábban szövegtünk — azt eredményezi, hogy az ember magatartását nemcsak az adott pillanatban ható külső tényezők határozzák meg, de ismeretanyag, érzelmi viszonyulások formájában azok az emlékenyomok is, amelyek a múlt és a jövő szerepére utalnak.

A megismerési struktúrák jelentőségéről még egy vonatkozásban szövegnünk kell: a megismerés folyamán az ember nemcsak az egyes tárgyak és jelenségek jelentőségét tárja fel, de meghatározott viszonyt is kialakít e tárgyak és jelenségek irányában. Ennek a következménye, hogy a tárgyak és jelenségek nemcsak mint a megismerés objektumai jelentkeznek, de mint a magatartás mozgatóerői is. Így válik az ismeret meggyőződéssé, a meggyőződés pedig ösztönös, vagy tudományos világnézet alakjában a magatartás egyik legfontosabb determinánsává. A mélylélektan teljesen közömbös e mozzanattal szemben.

A tudat, a második jelzőrendszer irányító szerepe negatív oldalról is bizonyítható. Goldstein, Gelb, Lurija kísérletei igazolják, hogy az absztrakt fogalmi gondolkodásban történt sérülések eredményeként az ember a szándék nélküli cselekvés színvonalára süllyed, melyeket csak a szituáció és a már kialakult mechanizmusok határoznak meg.¹ Hasonló megállapításokat tesz Nyiró Gyula a megismerési organizáció zavaraival kapcsolatban.² Ez az állapot egyébként a kriminalitás okainak vizsgálata szempontjából rendkívül figyelemreméltó, azonban semmi körülmények között sem tekinthető normál állapotnak, mint azt a mélylélektan egyes korifeusai hirdetik.

Már utaltunk arra, hogy a freudizmusban a mechanikus materializmus és az idealizmus elemei keverednek. E megállapítás látszólag ellentmondó tartalmakat takar. De csak látszólag. A vulgáris materializmus — s tegyük hozzá a mélylélektan is — a magatartás determinációját az emberi szervezeten belüli fiziológiai viszonyok zárt körén belül oldja meg. Ezzel — mint azt Rubinstejn

¹ Goldstein K. und Gelb A.: Psychologische Analyse hirnpatologischer Fälle. Lurija: Travmaticheszkaja afazija. Idézi: Rubinstejn: Bityje i szoznanyije. Moszkva 1957.

² Nyiró Gyula: A lelki működés strukturális szemlélete a reflexfolyamatok alapján. Pszichológiai Tanulmányok I. k.

kimutatta — a vulgáris materializmus lényegileg elszakítja a pszichikait a léttől. A pszichikai elveszti objektivitását, s a tudati jelenségek magyarázata kapcsán óhatatlanul előtérbe kerülnek szubjektivista, irracionális elemek. Az emberi magatartás koronként változó céljait és tartalmait csak a társadalmi törvényszerűségek ismeretében lehet helyesen értelmezni. A freudizmus elveti a történelmi materializmust, az egyént önmagában, izoláltan vizsgálja, s ha egyáltalán foglalkozik társadalmi problémákkal — az utóbbi évtizedekben ez az igény egyre erőteljesebben jelentkezik — akkor nem a társadalom oldaláról közelíti meg az egyént, hanem az egyén oldaláról a társadalmat. A mélylélektan a társadalom törvényszerűségeit is az „ösztönök játékára” vezeti vissza. A „Totem és a tabu” eszmei kiindulópontjait vizsgálva Wilhelm Reich — Freud egyik legismertebb és legtekintélyesebb követője — megállapítja, „hogya a patriarchális társadalmat, — tehát a mai kapitalista rendnek megfelelő társadalmat — az ösztönök indirekt kielétele vagy elfojtása alakította ki.”³ E. R. Groves szerint minden szociális nyugtalanság az ösztönök kielégítetlenségéből fakad.⁴ C. H. Parker bevezette az ipusztériális pszichózis fogalmát; minden szociális feszültség, válságtünet oka az az ellentét, amely a modern ipari társadalmak bonyolult szervezettsége és az ember ősi, még a barlanglakók korában kialakult s ma is változatlan „természete” között fennáll.⁵ Hasonló következtetésekre jutott Freud egy másik követője W. F. Ogburn is. Meglátása szerint ezek a feszültségek csak a tudattalan folyamatok tudatosítása útján oldhatók fel.⁶ A történelmi materializmus félreérthetetlenül és egyértelműen szegezi szembe ezekkel a tudománytalan, szubjektív idealista tételekkel a maga igazságát: a társadalom fejlődését a társadalmi lét törvényszerűségei határozzák meg, mely törvények végső soron az emberi tudat, az emberi magatartás determinánsai is. Íme többek között ezért kibékíthetetlen a dialektikus materializmus és a mélylélektan ellentéte.

IV.

A determinációs folyamat értelmezéséből egyenesen következik, hogy a mélylélektan az aszociális magatartást s így a kriminalitást is az ösztönélet zavaraira vezeti vissza. A mélylélektan vallja: az aszociális magatartás nem más, mint neurotikus zavar. A kriminalitást illetően pedig — ami szerintük az aszociális magatartás szélsőséges formája — így hangzik a mélylélektan tétele: a pszichózis és a neurózis a belsőben megérett bűnözés, a bűnözés pedig a külvilágba transzportált neurózis.

A mélylélektan szerint a neurózis nem kivételes eset, hanem a civilizált társadalmak törvényszerű velejárója. Az egészség relatív fogalom. Nincs éles határ az egészség és a betegség között, hanem fokozatos átmenet, úgy hogy pontosan nem is lehet megállapítani, hol kezdődik a betegség.

A neurózisok — akárcsak a különféle pszichopátiák — okai lehetnek kriminális cselekedeteknek. A megismerési struktúrák és a hozzájuk kapcsolódó

³ A pszichoanalízis mellett és ellen. Emberismeret. II. évf. 1. sz. 78. o.

⁴ E. R. Groves, *Sociology and Psycho-Analytic psychology, An Interpretation of the Freudian Hypothesis*, AJS 107. o.

⁵ C. H. Parker: *Motives and Economic Life* PASS

⁶ W. F. Ogburn: *Social Change*. New York 1922.

intellektuális, morális érzelmek, visszanyúlási struktúrák sérülései valóban súlyos konfliktusokhoz vezethetnek. Egyszerűen lehetetlen — s tegyük hozzá mélyen tudománytalan — azonban a gyermeki magatartást általában e neurózisok oldaláról megközelíteni.

A kérdés a legszorosabban összefügg a lelki működések ún. váltógazdálkodásának a „kín és öröm elv”, valamint a „valóságelv” freudi koncepciójának bírálataival. Részletesen idéztük Freudnak és Aichornnak ezen „prinzipok” működésével kapcsolatos felfogását. Láthattuk, hogy a kriminalitást — e felfogás — az alacsonyabb fokon való rögzüléssel, az „öröm-elv” eluralkodásával magyarázza.

A fixáció — az alacsonyabb fokon való rögzülés — akárcsak a regresszió — a visszafejlődés — orvosilag bizonyított tény. Az öröm- és valóság-elv spekulatív sémája azonban ezt a ténytet nem magyarázza. A jelenség oka a viszonyulási struktúrák fejlődésében mutatkozó zavarokban keresendő. A materialista pszichiátria számottevő eredményeket ért el e jelenségek igazi természetének tanulmányozásában.

„A viszonyulási struktúra alacsonyabb szintjei erős dinamikus készletet jelentenek és a fejlődés alacsonyabb fokán igen kifejezetten meghatározzák az alkalmazkodás módját. A magasabbrendű érzelmek megjelenése tehát a felsőbb szintek kialakulását, az alattuk levő szintek mérséklését, gátlását okozzák. Míg az alacsonyabbrendű érzelmek késleltetési gátlás hiányában aktuális állásfoglalásra készítenek, a magasabbrendű érzelmek ennek az állásfoglalásnak a minőségét és intenzitását a megismerési struktúrákkal kapcsolatos kölcsönhatások révén erősen befolyásolják, s a magatartást a jövő érdekében határozzák meg. A viszonyulási struktúra felső szintjének elemei különösen a társadalmi alkalmazkodás szempontjából nagyfontosságúak.”¹

Az, ami a felszínen mint az „öröm-elv eluralkodása” jelentkezik, a valóságban nem más, mint az alacsonyabbrendű érzelmek felülkerekedése, a magasabbrendű érzelmek hiánya, vagy elerőtlenedése, ami a fiatalok bűnözöknél egyes esetekben az etikai és morális érzelmek elhalványulásában, vagy más esetekben a vitális ösztönös érzelmek túlsúlyában jut kifejezésre.

Mivel magyarázza a mélylélektan ezeket a negatív tüneteket? A tudatalanból feltörő, rejtélyes és kiszámíthatatlan ösztönfolyamatok jelentkezésével. A modern pszichiátria — éppen azért, mert helyesen értelmezi e jelenségek valódi természetét s mert feltárta fiziológiai mechanizmusukat — elveti a mélylélektan kínálta misztikus megoldásokat: a fixációt és a regressziót reális, valóságos okokra, elsősorban milieu hatásokra vezeti vissza.

„Az alacsonyabbrendű érzelmek túlsúlya a magzati állapotban vagy korai gyermekkorban keletkezett agyi károsodással — pl. agyvelőgyulladás —, elhanyagolt neveléssel, negatív környezeti hatásokkal — nyomor, család hiánya, rossz példa hatása — magyarázható.”²

Említsük meg, hogy a modern pszichiátria nem zárja ki az olyan esetek lehetőségét, amikor az alacsonyabb fokon való rögzülés hátterében valamilyen szervi fogyatékoság rejlik. Legjobb képviselői azonban a klinikai esetek gondos elemzése alapján arra a következtetésre jutottak, hogy ez csak igen kis

¹ Nyíró Gy.: A lelki működés strukturális szemlélete a reflexfolyamatok alapján. Pszichológiai Tanulmányok. I. k. 269. o.

² Rudolf Lennke: Neurologie und Psychologie. 1950. Leipzig. 273. o.

számú esetre jellemző.³ A döntő a milieu hatás, s mindenekelőtt az elhanyagolt nevelés.

A gyermek ösztönös kívánságai, vágyai és a tudati elemek konfliktusa nem csak a fixáció vagy regresszió következménye lehet. A pszichiátria csak az abnormális esetekkel foglalkozik; e jelenség azonban — szinte nap mint nap — normális fejlődést mutató gyermekeknél is tapasztalható.

A gyermekben élő, ösztöneiből fakadó szükségleteket, vágyakat, igényeket nem szabad elhanyagolni. Az ember mint élőlény a természet szerves része és létezésében alá van vetve a természet törvényeinek. Éppen ebből fakad — mint arra már utaltunk — az ösztönök jelentősége; ha kielégítésüket akadályozzuk, csak azt érzük el, hogy a szervezet által kitermelt és az élet fenntartásához nélkülözhetetlen energiák fojtottan, betegesen, görcsösen s ha kell, végső esetben bűnös úton törnek maguknak utat. Számos bűnöző fiatal körletében találunk ilyen mozzanatokot. A mélylélektan felfigyelt erre a jelenségre, azonban helytelen világnézeti és ismeretelméleti nézőpontjából fakadóan e jelenség egyoldalú magyarázatát adta.

Először: a gyermek vágyai, szükségletei és a társadalom követelményeit közvetítő tudati elemek kapcsolata a valóságban sokkal összetettebb, gazdagabb indázattal, mint azt az öröm-elv és a valóság-elv freudista skémája sejtetni engedi. A külső és belső feltételek dialektikája itt is sajátos módon érvényesül. A nevelés folyamatában céltudatosan kialakított szükségletek és vágyak is mint belső indítékok jelentkeznek. Hamis és tudománytalan ugyanakkor a szükségleteknek mint társadalomellenes jelenségeknek a jellemzése.

Másodszor: még a szervezet organikus működéséből fakadó ösztönös vágyak is — anélkül, hogy betegesen elfojtanák őket — mederbe terelhetők, irányíthatók. Az egészségesen fejlődő gyermeket *meg lehet tanítani* arra, hogy úrrá legyen vágyain s megtalálja kielégítésüknek társadalmilag elfogadható formáit. A társadalom követelményeit tükröző megismerési struktúrák és magasabb intellektuális érzelmek, nem spontán alakulnak ki; formálásukban a *nevelésnek* döntő szerepe van. A mélylélektan logikája: a gyermek aszociális, tehát neuraszténias. A szocialista nevelélmélet logikája: a gyermek aszociális, tehát neveletlen. A fixáció és a regresszió tény, de rendellenes fejlődés következménye s ezért káros és tarthatatlan, ha a fixáció törvényszerűségeiből akarjuk a gyermeklélektan általános törvényszerűségeit levezetni.

Nem vagyunk és nem lehetünk a gyermek fejlődésének passzív szemlélői. A társadalom szilárd követelményekkel, céltudatos ráhatásokkal kialakíthatja a tudati elemek, s a belőlük fakadó nevelési elvek hegemoniáját. Ezt a következetes nevelőmunkát nehezíti az ösztönök — még egyszer alá szeretném húzni, hogy a dolog lényege szempontjából közömbös, libidónak vagy agressziós ösztönöknek nevezzük őket — misztifikációja, a megismerési és viszonyulási struktúrák formálhatóságának tagadása vagy egyoldalú értelmezése.

„Az organizmus fejlődik amennyiben funkcionál; a gyermek fejlődik amennyiben nevelik és képezik. Ebben áll a gyermek pszichikai fejlődésének alaptörvénye. A gyermek pszichikai tulajdonságai nemcsak előfeltételei, hanem sokkal inkább eredményei egy egész fejlődési folyamatnak... Ezek

³ Eugen Bleuer: Lehrbuch der Psychiatrie. Springer Verlag 1955. Nyíró Gyula: Psychiatria. Budapest 1961.

fejlődése nemcsak kifejezésre jut a képzés és a nevelés folyamatában, hanem ebben a folyamatban megy végbe, ebben a folyamatban valósul meg.”⁴

A nevelés kérdésében egyébként mélyen ellentmondásos a mélylélektan álláspontja. Egyrészt hirdetik, hogy az ember aszociális lényként jön a világra s ezzel posztulálják a nevelés szükségességét, másrészt a nevelés — nem a merev lélektelen nevelés, hanem általában a nevelés — „kártékony” szerepét hangsúlyozzák, mert „minden nevelés feladata, hogy gátoljon, elnyomjon, eltiltsón,⁵ s ez a mélylélektan szerint neurozist eredményez.

Freud maga is érzi az ellentmondást és ezért írja „A nevelésnek a megengedés Scyllája és az eltiltás Charibdisé között kell útját megtalálnia. Amennyiben egyáltalában meg lehet oldani a feladatot, meg kell találnunk azt az optimumot, mellyel a legjobb eredményt érhetjük el és legkevesebbet ártunk.”⁶ Ugyancsak számos utalást találunk ezen ellentmondásra vonatkozóan Freud tanítványainál: Anna Freudnál, Edmund Fischernél, Hermann Aliznál, Székely Györgynél.

„A nevelés ugyanakkor, amikor a gyermeket — feladatának megfelelően szocialissá teszi, tehát hozzásegíti ahhoz, vagy reá kényszeríti, hogy beleilleszkedjék ebbe a társadalomba és pedig azáltal, hogy eredendően aszociális ösztöneinek elfojtására, ezek kiélésének feladására szorítja rá, — ugyanakkor ezen elfojtások útján a gyermeket neurotikussá teszi: ez pedig megint csak újabb aszociálitás alapját veti meg akár a felnőtt neuroziszban, akár pedig ennek aktívabb formájában: a kriminalitásban.”⁷

A nevelés folyamata természetesen nem ellentmondásmentes. A képességek fejlődésének már adott szintje és az elsajátítandó új tartalmak, a gyermek egyre tudatosabbá váló tevékenységének formái és a nevelő követelményei között dialektikus ellentmondás áll fenn. Ez az ellentmondás azonban nem negatív, hanem pozitív természetű s mint Rubinstejn, Kosztyuk és mások kimutatták, a személyiség fejlődésének fontos mozgatórugója. A helytelen nevelési ráhatások következtében — súlyos károkat okozhat például az életkori sajátosságok figyelmen kívül hagyása — ez az ellentmondás „megmerevedhet” s ez esetben valóban súlyos konfliktusok, magatartáshibák forrása. E konfliktusok azonban nem a nevelési folyamat lényegéből következnek, hanem a helytelen nevelési intézkedések törvényszerű velejárói.

A nevelés ellentmondásos értelmezéséből fakad a mélylélektan nevelési célkitűzése: feloldani a konfliktusokat, megteremteni a belső harmóniát, eljuttatni a gyermeket a relatív lelki egyensúlyhoz. Milyen természetű konfliktusokra összpontosít a mélylélektan s mit ért a lelki élet egyensúlyán?

A mélylélektan abból indul ki, hogy a jellemképződés lényegileg a hatodik életévre lezárul. A személyiség egész további fejlődése a korai gyermekkorban átélt élmények által meghatározott; az ember tulajdonképpen egész életén át ezeknek az első éveknél eseményeiket ismétli. A gyermekkorai élmények — elsősorban a szexuális élmények — traumatikus hatásúak:

„Felismertük, hogy az első életévek (mintegy az ötödik életévig) több szempontból jelentőséggel bírnak. Először, mert magukban foglalják a szexualitás korai kivirágzását, mely az érett-kori szexuális élet szempontjából döntő

⁴ Rubinstejn: Grundlagen der Allgemeinen Psychologie. Berlin 1958. 200. o.

⁵ Freud: A lélekelemzés legújabb eredményei. Debrecen 1943. 177. o.

⁶ Freud: i. m. 177. o.

⁷ Székely: A mélylélektan szerepe a nevelésben. Emberismeret. II. 180. o.

jelentőségű ösztönzéseket hagy hátra. Másodsor, mert ezen időszakban szerzett benyomások a még ki nem fejlődött gyenge ént érik, melyre lelki traumaként hatnak. Az én az általuk előidézett indulatokat csak az elfojtás segítségével képes kivédeni, és ily módon az egyén a gyermekkorban szerzi meg a későbbi megbetegedésekre és működési zavarokra való hajlamot”.⁸

A mélylélektan számára ezért a kérdések kérdése: a gyermekkor élményanyagának és a korai gyermekkorban elszenvedett traumatikus sérülések feltárása és elemzése.

A környezetnek is ebben az összefüggésben tulajdonít jelentőséget a mélylélektan. A gyermek az anyához kötődik elsődlegesen. A család a gyermek természetes környezete. A neurózisok, az aszociális magatartásformák, a kriminalitás — hirdeti a mélylélektan — ezért a család és a gyermek, mindenekelőtt az anya és a fiú, az apa és a leánygyermek kapcsolatának kiegyensúlyozatlanságára vezethetők vissza.

Az természetesen vitathatatlan, hogy a gyermek fejlődésében — különösen az első években — a családnak és mindenekelőtt az édesanyának kulcs szerepe van. A tények azt is messzemenően igazolják, hogy a családban jelentkező diszharmóniák a gyermek fejlődésében súlyos zavarokat okoznak s szélsőséges esetekben fiatalkorú kriminalitásnak is kedvező táptalajjául szolgálnak.

A család szerepét és jelentőségét ezért nem lehet eléggé hangsúlyozni. Miért elfogadhatatlan akkor mégis számunkra a mélylélektan álláspontja? Több okból. Először: eltérnek nézeteink a gyermek és a család kapcsolatának tartalmára vonatkozóan; másodsor elfogadhatatlannak tartjuk a korai gyermekkor túlbecsülésével kapcsolatos nézeteket; s végül másképpen ítéljük meg a társadalom és a család kapcsolatát, a környezeti kapcsolatok bonyolult rendszerét.

Nézzük meg először a családi kapcsolatok jellegére vonatkozó freudi nézeteket. Hermann Imre ezzel kapcsolatban a következőket írja: „Társadalmi létünk fejlődését is meg tudja a lélekelemzés körvonalazni. Voltaképpen társaslényként születünk, erős hozzákötöttséggel anyánkhoz. Ebből a kettős egységből fejlődik a családi kötöttség. Ebben az apának, anyának, testvérnek különleges szerep jut osztályrészül. A szülőkkel kapcsolatos érzelmek, a nemi ösztöntől is vezettetve, nagy érzelmi felduzzadásokhoz vezetnek. Ezeknek az elméletét foglalja össze az ún. Oedipus-konfliktus. Úgyanígy a testvérek közti szeretet, irigység és vetélkedés társadalomformáló erővé válik.”⁹

Mint láthatjuk, ebben az értelmezésben a biológiai komponensek kerülnek előtérbe. Az anya, mint a gyermek „első szexuális ösztöntárgya” kap központi helyet e rendszerben. A család többirányú kapcsolatok rendszere. A biológiai kötődésnek is fontos szerepe van. Azonban a család mindenekelőtt társadalmi hatások közvetítője. A gyermek fejlődését a családi milieuban nem különböző „komplexusok” — tehát ösztönfolyamatok vagy azok zavarai —, hanem a nevelési szituáció, a gyermek élettevékenységének helyes vagy helytelen megszervezése determinálja.

Ebben az összefüggésben írja Rubinstejn: „A személyiség fejlődésének különböző periódusait az életmód és a létezési forma határozza meg, amely változik a csecsemőnél, óvodásnál, kisiskolásnál és iskolásgyermeknél.”¹⁰

⁸ Freud: i. m. 174. o.

⁹ Hermann Imre: Mi a lélekelemzés. A mai lélektan c. gyűjtemény 41. o.

¹⁰ Rubinstejn: i. m. 210. o.

Rubinstejn természetesen kiemeli: a gyermek életmódját, létfeltételeit a felnőttek határozzák meg, ezen belül elsősorban a család. E társadalmi jellegű hatótényezőt azonban nem állítja mereven szembe a biológiai érés követelményeivel. A magatartás determinációjával kapcsolatos dialektikus megközelítést — megragadva a folyamat lényegét — itt is messzemenően érvényesíti. Abból indul ugyanis ki, hogy a helyesen megszervezett nevelés figyelembe veszi az éréssel kapcsolatos követelményeket: az életmód tehát Rubinstejn szerint magában foglalja az érés feltételeit.

Az első életévek a gyermek fejlődésének fontos szakaszát képezik. A személyiség és jellemformálódás azonban csak megkezdődik ezekben az életévekben. A fogalmak és képzetek, a magasabbrendű érzelmek az értelmi fejlődés magasabb fokán alakulnak ki — tegyük hozzá: elsősorban a tanulás, az iskolai nevelés, a szélesebb értelemben vett társadalmi ráhatások következtében. Vagy talán az ember világnézetét, erkölcsi értékrendjét a nemi ösztön orális, pregenitális vagy a genitális szerveződése, vagy akár az uralmi vágy, az alacsonyabbrendűségi komplexumok határozzák meg?

Az első gyermekévek jelentőségének túlhangsúlyozása logikusan következik a tudat és a tudattalan freudi értelmezéséből; a második jelzőrendszer irányító szerepének tagadásából. Az, aki az ösztönnevelés elsődlegességét, a gyermekkori traumák magatartásmeghatározó szerepét hangsúlyozza, nem véletlenül közömbös a világnézeti, erkölcsi-politikai és általában az intellektuális neveléssel szemben.

Ami a család és a társadalom kapcsolatát illeti: a mélylélektani koncepció gyöngéje ebben az összefüggésben, hogy a családot az alapvető történelmi-társadalmi viszonyoktól elszakítva vizsgálja.

A mélylélektan például a fiatalok kriminalitást a családi élet zavarai által okozott pszichés sérülésekre vezeti vissza. Azt a kérdést azonban, hogy a családi élet ezen zavarai milyen tényezők által meghatározottak, vagy megválaszolatlanul hagyja; vagy egyszerűen a szülők magatartásában is a gyermekkori traumák hatását keresi és véli felfedezni. Búvós kör keletkezik ilyen módon: a gyermekkori traumák gyermekkori traumák okozóivá válnak.

Senki sem kételkedik abban, hogy neurotikus közegben előfordul egy ilyen fajta folytonosság is. A freudizmus azonban mindig, mindenütt neurotikusokat keres. „Tévedés volna azt gondolni, hogy a tudattalan és elfojtott gyermekkori élmények halmaza csupán a lelkileg beteg emberek életvezetését irányítja.”¹¹ A családi élet zavarai is — ha egyáltalán erről szó esik — a mélylélektan hívei szerint pszichogenetikus természetűek. Végső soron tehát a kriminalitás is pszichogenetikus eredetű. Azzal a kérdéssel, hogy a társadalmi viszonyoknak, a társadalmi tudat különböző formáinak mi a szerepük az amorális tünetek kialakulásában és felduzzadásában, a freudizmus nem foglalkozik.

A pszichés zavarok — az esetek túlnyomó többségében — maguk is társadalmi eredetűek, mint ahogy a családi élet is meghatározott az adott társadalmi körülmények és viszonyok által. Az ok és okozat között bonyolult dialektikus viszony áll fenn; ezek megfelelő feltételek között szüntelenül helyet cserélnek, átcsapnak egymásba. Az okoknak mégis megvan a sajátos hierarchiájuk: különbséget tudunk és kell tennünk elsődleges és másodlagos okok között. Az általunk vizsgált folyamatban éppen a mélylélektan által mellőzött materiális viszonyok és az általuk meghatározott társadalmi tudatformák — minde-

¹¹ Benedek I.: Az ösztönök világa. Budapest 1948. 212. o.

nekelőtt erkölcsi viszonyok — töltik be az elsődleges és meghatározó ok szerepét. A környezet nem azonosítható a mikrokörnyezettel, s maga a mikrokörnyezet is meghatározott az alapvető történelmi-társadalmi viszonyok által. Olyan összetett társadalmi jelenségeket, mint a fiatalok nevelése, vagy a kriminalitás, csak az egyes társadalmi rendszerek vetületében lehet megérteni. Aki ezt tagadja, az a valósággal, a történelmi materializmus alaptételeivel fordul szembe.

V.

A mélylélektan klasszikus álláspontjának ismeretében bátran elmondhatjuk: a magatartás determinációjának kérdésében a neofreudizmus az „ortodoxok” kérdésfeltevését lényegileg nem haladja meg. Áll ez a neofreudizmus hazai képviselőire is. Legfeljebb a „klasszikusok” egyes túlzásain adnak túl; találkozhatunk módosításokkal, finomításokkal a részletekre vonatkozóan; a freudizmus alaptételeit azonban nevéhez méltóan híven őrzi a neofreudizmus.

A mélylélektan „alkalmazása” hazánkban — alapvetően más társadalmi-történelmi feltételek és ezekből fakadó ideológiai viszonyok mellett — szükségszerűen másképp esik latba. Feladatunk jellegéből adódóan csak két összefüggésre akarunk utalni.

Az „erkölcsi értékek” felbomlása, a demoralizáció, az egyre gyorsabb ütemben növekvő fiatalok kriminalitása, a kapitalista társadalom egyik legaggasztóbb válságtünete. Még azokban az országokban is, amelyekben átmenetileg a prosperitás jelei mutatkoznak, évről-évre nő a fiatalok bűnözése: egyre erőteljesebben jelentkeznek az amorális jelei.

E tünetek a legszorosabban összefüggnek az imperializmus strukturális betegségeivel, a kapitalizmus általános válságával. Még a pozitivisták szociológia is — amely mechanikus szemléletmódjából fakadóan képtelen a jelenségek komplex elemzésére, a társadalmi folyamatok és az egyén cselekedetei közötti bonyolult dialektikus átmenetek megragadására — megállapítja: „Egy dinamikus versenyre épített és anyagi nyereséget hajhászó társadalom, amelyben a kizsákmányolás általános jellegű, szükségszerűen nagyszámú bűnözőt termel ki.”¹ E szociológusok is kénytelenek leszögezni: „e társadalomnak — a mai amerikai társadalomról van szó — szinte minden sajátossága kriminogén hatású.”²

Érthető, hogy a kapitalista országok vezető köreinek — amelyek évtizedek óta képtelenek úrrá lenni az egyre növekvő amorális tagadhatatlan tüneteik — nincsenek inyére ezek a megállapítások. A burzsoáziának az indeterminizmus kedvez; örömmel karol fel minden olyan elméletet, amely a társadalomtól független szférákban keresi az amorális, a válságtünetek magyarázatát.

Elemezve a freudizmus „árfolyamnövekedésének” okait Gisela J. Hinke, a neofreudizmus egyik lelelkesebb amerikai propagátora így ír: „A szociológusok végső soron átértékelték a haladásra, a racionalizmusra, a tudományra vonatkozó nézeteiket és új módon fogalmazták meg saját tudományáguk feladatait. Az első világháború után elvesztették a haladásba való hitüket, amelyet korábban a racionális emberi gondolkodás produktumának tekin-

¹ Idézi: Theisz Endre: A bűnözés okainak statisztikai vizsgálata. Jogtudományi Közlöny 1958. 11 — 12. sz.

² Baron: The Juvenile in Delinquent Society New York. 1956.

tettek. . . . A szociális haladás, a szociális problémák megoldása szükségessé teszi azoknak a törvényeknek a feltárását, amelyek az emberi irracionalizmust irányítják.”³

A neofreudizmus irracionális tényezőkre épít; ez növekvő népszerűségének alapvető oka. A kriminalitást a frustrációval, a tudattalan szférák „szeszélyes játékával” magyarázza. A neofreudizmus hívei a környezetet a család pszichés szerkezetével azonosítják; kapitalizmus, imperializmus, szocializmus „ismeretlen” fogalmak e kutatók számára.

A neofreudizmus hazai képviselői körültekintőbbek. Jószándékú útkezeséstől vezettetve vagy egyszerűen a körülmények „kényszerítő hatása” alatt tesznek bizonyos „engedményeket”. Álláspontjuk azonban a lényegyet tekintve megegyezik a neofreudizmus „nemzetközi tekintélynek” örvendő elméleti megállapításaival.

Itt van például Majláth cikke. Bevezetőben leszögezi: „Korproblémával állunk szemben, mely különböző társadalmi, gazdasági és politikai berendezkedésben élő népeknél is előfordul.”⁴ A továbbiakban hozzáteszi: „Még az ötvenes évek időszakában is olyan vélemény uralkodott nálunk ebben a kérdésben, hogy ennek gyakorlati jelentősége nem igen számottevő és lényegében elhanyagolható, hiszen a bűnüldözésnek elsődleges célja az osztályellenség letörése. Tulajdonképpen arról van szó, hogy a fiatalok kriminalitását — fejlődésünk akkori szakaszában — nem vették komolyan, szinte nem létezőnek tekintették. Ma már világosan és egyértelműen látjuk, hogy a kérdés nem ilyen egyszerű, hanem együttjár társadalmi fejlődésünk egyéb problémáinak megoldásával.”⁵

A kérdés valóban nem ilyen egyszerű. Majláth persze jogosan ítéli el azokat, akik bagatellizálták a fiatalok kriminalitás veszélyét. A szocializmus valóban nem szünteti meg egyik napról a másikra a kriminalitást, sőt az ellenforradalmat megelőző években azt is tapasztalhattuk: a kriminalitás átmenetileg növekszik, ha a társadalomban felodatlan ellentmondások vannak, ha elhanyagoljuk a kriminalitás elleni céltudatos, körültekintő harcot. Az ifjúság nevelése rendkívül bonyolult folyamat, számtalan hatás eredője: kitérők, átmeneti visszaesések lehetségesek.

A tudományos kutatás feladata, hogy a sokszor egymásnak ellentmondó tények halmazából kihámozza a törvényszerű mozzanatokat, a folyamatot alapvetően jellemző tendenciákat, irányzatokat. A szocializmust minden átmeneti visszaesés ellenére — a tények tanúsága szerint — a fiatalok kriminalitás csökkenése, az erkölcsi viszonyok fokozatos megszilárdulása jellemzi.

Minderről Majláth cikkében — amelynek célja pedig a szerző meghatározása szerint, hogy érzékeltesse „a gyermekkori és fiatalok kriminalitás többsíkúságát, komplex jellegét” — szó sem esik. Senkinek sem áll szándékában tagadni: a fiatalok kriminalitása „korprobléma”. Ez a kortűnet azonban „a különböző társadalmi és politikai berendezkedésben élő népeknél” *nem azonos módon jelentkezik*. Majláth — éppen azért, mert mindig és mindenütt a frustrációt, az érzelmi konfliktusokat, a szexuális traumákat keresi — teljesen figyelmen kívül hagyja a jelenségek konkrét okát, a züllés jellegzetes

³ „Modern sociological theory in continuity and change” edited H. Becker and A. Boskoff. New York 1957. 664. o.

⁴ Majláth György: A gyermekkori kriminalitásról. Pszichológiai Szemle. 1960. 4. sz. 402. o.

⁵ Majláth: *uo.*

megnyilvánulásait, az egész folyamat *eltérő irányát* a kapitalista és szocialista országokban.

A felszínen vitathatatlanul tapasztalható bizonyos azonosságok: gondolkodik a civilizatórikus fejlődés — különösen a nagyvárosi életmód —, a háborús pszichózis kihatásaira. Majláth azonban megkerüli ezeket a problémákat az érdemi elemzését. Ígéretet kapunk ugyan „társadalmi fejlődésünk problémáinak” elemzésére; az elemzés azonban leszűkül a neo-freudizmus szemlélet által körülhatárolt területekre; olyan kardinális kérdések, mint a morális intervallum, a hipster szemlélet hatása, az átmeneti korszakot specifikusan jellemző ellentmondások elemzése teljesen elkerülik figyelmét.

Majláth rabja a freudista logikának: mindig, mindenütt neurotikusokat, pszichopátákat keres. Itt van pl. a következő megállapítása: „Rendkívül magas a saceres vagy e kórfórmával azonos tüneteket (pirománia, dipsománia, kleptománia, poriománia, stb.) mutató gyerekek illetve fiatalok száma.”⁶ Cikkének ez a mondata nagyon „tudományosan” hangzik. A tudományos pszichiátria azonban rég megállapította, hogy a pirománia és a kleptománia üres fikció. Nyírő Gyula írja „Kényszercelekvések közé sorolták, különösen a régi szerzők a látszólag céltalan lopásokat, gyűjtogatásokat. Hosszú gyakorlatom alatt azonban egyetlen ilyen esettel sem találkoztam.”⁷ Majláth rövid gyakorlata alatt nagy számban találkozott viszont ilyen fiatalokkal. Vagy lehet, hogy egyszerűen csak „neveletlen” volt az, akit ő kleptomániásnak nézett?*

A kár, amelyet a freudizmus hazai újrajelentkezése okoz, nem csak elméleti jellegű. A szocializmusban adottak a fiatalkorú kriminalitás elleni sikeres harc feltételei. A mélylélektani szemlélet egyes területeken akadályozza ennek a harcnak eredményes kibontakozását.

A neofreudizmus a reszocializálás híve. Ellenzi a represszáliák minden formáját; szerintük mindenki, aki a fiatalkorú bűnözők büntetése mellett kardoskodik: antihumanista. A fiatalkorú nem lehet bűnös — vallják. A bűnösség és a nevelésre szorultság alapjaiban ellentmondanak egymásnak; a bűnösség és a nevelés a reciprocitás viszonyában állnak: amennyire nagy a nevelési hiányosság, annyira kicsi a bűnösség. Nevelésen persze mindenképp ösztönnevelést értenek.

A reszocializálás szükséges mozzanata a kriminalitás elleni küzdelemnek. De csak mozzanata. A társadalom — legalábbis a jelen körülmények között — nem mondhat le a represszióról; a reszocializálás nem lehet önmagában a huliganizmus elleni harc hatékony fegyvere.** A büntető intézeteket nem helyettesíthetik a fiatalok „gyengédségigényére” építő idegszanatóriumok. Itt is kétfajta logika ütközőpontjába kerültünk; az analitikus pedagógia és a

* Az alapvető determinánsokkal szembeni közömbösség más publikációkra is jellemző. Németh Nóra például így ír „A gyermek és serdülőkorban elkövetett öngyilkosság régebben ritkán előforduló esetek közé tartozott. Az utóbbi évek folyamán azonban egyre gyakrabban találkozunk vele. Pontos statisztikai adatok nem állnak ugyan rendelkezésünkre, de országos, sőt világviszonylatban is a legsúlyosabb gyermekvédelmi problémák egyikének mondható.” Ezután felsorol néhány okot, de arra vonatkozóan, hogy ezek az okok mennyiben meghatározottak az alapvető társadalmi-történelmi feltételek által, még említés sem történik. Pszichológiai Tanulmányok. II. k. 509. o.

⁶ Majláth: uo.

⁷ Nyírő Gyula: Pszichiátria. Budapest 1961.

** A kérdéstről részletesebben lásd: Szabó András: A fiatalkorúak és a büntetőjog. Bp. 1961.

szocialista nevelésemélet ellentéte kibékíthetetlen. Milyen tanulságosak Makarenkó szavai: „Ismerem ennek a típusnak az eredetét, — írja a fiatalok bűnözőkről — és tudom, hogy nehéz az átnevelése. Általában csak akkor sikerülhet ez az átnevelés, ha az ilyen emberekkel erős akaratot szegezünk szembe, amely rendszeres nyomást gyakorol rájuk, hozzászoktatja őket a társadalom ellenállásának a gondolatához. A meggyőzéssel való manipulációk károsak, mivel teret adnak a cinikus logika gyakorlásának. Ami pedig a „szelidséget” és „jószívűséget” illeti, az ellenkezőjét eredményezi annak, amit várunk tőle.”⁸

Ebben az összefüggésben szeretnénk szólni a pedagógiai tanácsadóról is. Mi a mélylélektan szerint az egyéni vagy csoportos terápián alapuló pedagógiai tanácsadás feladata? Liebermann ezzel kapcsolatban a következőket írja: „Ez a gyakorlat azért alakult ki, mert a magatartási panasszal küszködő gyermek — mint minden más gyermek is — élettani, pszichológiai, gyakorlati — sőt — jogi tekintetben is függő helyzetben élő lény. Ez a függés az ember relatíve hosszú gyermekkorából származik és súlyos érzelmi, értelmi és gyakorlati következményekkel jár, amelyeket tekintetbe kell vennie minden módszernek, amely a gyermekek formálásával foglalkozik, azaz minden pedagógiai és pszichoterápiai módszernek.”⁹

Liebermann tehát abból indul ki, hogy a „függő helyzet” következtében minden gyermek életében, latens vagy virulens formában, adottak bizonyos súlyos vagy kevésbé súlyos érzelmi és értelmi konfliktusok. A pedagógiai tanácsadók munkájában ezért a középpontban „a magatartási panaszt okozó érzelmi konfliktus feltárása és tudatosítása áll.”

Nem kell különösebben bizonyítani, hogy az egész kérdésfeltevés szervesen és logikusan következik a mélylélektan determinációs elméletéből: Liebermann is az egyén biológiai struktúrájában lévő „alaphibák”, a korai gyermekkorban szerzett sérülések okozta zavarok, érzelmi konfliktusok érdeklik elsősorban.*

Milyen úton oldhatók fel e konfliktusok? Akiknél a panaszok latens módon jelentkeznek, ott a mélylélektan a profilaktikus-analitikus módszer alkalmazását javasolja, ahol a negatív tünetek már „felszínre törtek” — honnan máshonnan, mint persze a tudattalanból — ott pedig a terapeutikus—analitikus nevelést alkalmazzák. Liebermann ezzel kapcsolatban a következőket írja: „A pszichoterápia feladata, hogy a konfliktusból a gyermekben annyit és olyan módon tudatosítson, amennyi a konfliktus megoldásához szükséges. Kényes probléma, hogy mit és mennyit — viszont enélkül lehetetlen ered-

* Dr. Bálint Mihály — Liebermann fordításában és Gegesi Kiss előszavával a közelmúltban nagy sietséggel magyarul is kiadott könyvében — írja: „a pszichoanalízis most kezd kifejleszteni egy új elképzelést, amelyet „alaphibának” lehetne nevezni, vagy az *egyén biológiai struktúrájában levő olyan „alaphibának”, amely különböző mértékben terjed ki mind a testére, mind a pszichéjére.* Ezen „alaphibának” az eredetét vissza lehet vezetni az egyénnek a korai kialakító évek (esetleg hónapok) során fellépő szükségletei és az ugyanazon időszak alatt kapott gondozás és ápolás közötti lényeges diszkrepanciára. Ez egy olyan hiányállapotot teremt, amelynek következményei csak részben reverzibilisek. Bár az egyén elérhet jó, sőt nagyon jó kiegyenlítődést, mégis a korai tapasztalatok csökevényei megmaradnak, és hozzájárulnak mindahhoz, amit az alkatának, az egyéniségének vagy jellemalkatának nevezünk, annak pszichológiai és biológiai értelmében.”

⁸ Makarenkó összes művei. 7. k. 410—411. o.

⁹ Liebermann Lucy: A nevelési tanácsadó technikai problémái. Pszichológiai Tanulmányok. I. k. 345. o.

ményt elérni.”¹⁰ A konfliktus tudatosítása tehát egyben a konfliktus feloldásának is a legfontosabb eszköze. Ezzel egyidőben családvédelmi intézkedéseket javasol s nagy jelentőséget tulajdonít annak is, hogy a gyermekkel „hosszabb időn át, beszélgetve, játszva, egyénileg vagy csoportban, vagy váltakozva egyéni és csoportos foglalkoztatás keretében” foglalkozzanak.¹¹ Liebermann külön kiemeli: lényegesnek tartja, hogy a gyermek maga válassza meg vezetőjét, „akihez kapcsolódni akar. Egyenletes indulatátteles helyzet (!) csak így alakulhat ki.”¹²

Miért jelentkeznek erőteljesebben az analitikus módszer negatívumai a mi körülményeink között? Egy pillanatra sem akarjuk lebecsülni az érzelmi konfliktusok lehetőségét. Feltárásuk és gondos elemzésük — természetesen nem a mélylélektan módszerével, — bizonyos esetekben az eredményes nevelőmunka fontos feltétele. Ám az érzelmi konfliktusok „felkutatása” csak *kezdeté* és nem *végcélja* a nevelésnek. Mi nem elégedhetünk meg a „lelki egyensúly” programjával: az aktív nevelés, a céltudatos nevelői beavatkozás hívei vagyunk. A mi pedagógiánk a pozitív követelések pedagógiája.

Nevelési céljainkat nem a gyermek ösztönszerkezetéből, érzelmi állapotának hullámvásárlásából vezetjük le; e célok a *szocialista társadalom szerkezetéből*, igényeiből követelményeiből adódnak.

A nevelőnek természetesen támaszkodnia kell a gyermek egyéniségére: ismernie kell a „gyermeki lélek” törvényszerűségeit. Mindez azonban nem lehet öncél: a pszichológiai ismeretek a *kommunista nevelés* célkitűzéseinek eredményesebb megvalósítását szolgálják.

A kommunista társadalom közösségi tulajdonra épül. Egész morális szemléletének ezért a *közösség* a tengelye. Közösségi embert csak közösségben lehet nevelni. A nevelési tanácsadókra azonban — Makarenko kifejezésével élve — az individuális nevelés hipertrofiája jellemző.

A csoportterápia kifejezés megtévesztő. Lényegét tekintve e módszer semmiben sem rokon a kommunista közösségi nevelés methodikájával: a csoportos foglalkozások logikai tengelye is az individuum.

A pedagógiai tanácsadás — vagy még pontosabban: az organikusan sérült, neuraszténiás gyermekek gondos orvosi és pszichológiai kezelése önmagában hasznos és szükséges. A pedagógiai tanácsadás Liebermann javasolta rendszere azonban átfogóbb igényű; a freudisták e tanácsokat a családi nevelésben fellépő zavarok és rendellenességek „feloldása” szempontjából univerzális módszernek tekintik. Ez az alapállás egyébként logikusan következik az egészség relatív értelmezéséből.

A családi nevelésben fellépő zavarok tartós kiküszöbölése azonban csak a gyermek alapvető tevékenységi körének ismeretében lehetséges. Az iskola és más közösségi fórumok — nevelési szisztémánk nélkülözhetetlen elemei. Az egyéni és csoportos foglalkozások — tapasztalt pszichológusok irányításával — hasznosak és célravezetőek lehetnek, de csak abban az esetben, ha kiegészítői egy átgondolt pedagógiai tervnek, amelynek lényege: *a gyermek egész tevékenységének* — tanulásának, munkájának, szabadidejének, szórakozásának — céltudatos *megszervezése*.

¹⁰ Liebermann Lucy: i. m. 349. o.

¹¹ Liebermann Lucy: uo.

¹² Liebermann Lucy: uo.

Nyilvánvaló, hogy e bonyolult, sokirányú feladat végrehajtását nem lehet a nevelési tanácsadóktól számon kérni. Azonban éppen ezért kell leküzdenünk a mélylélektani szemléletet, amely túlbecsüli, fetisizálja a serdülőkkel való klinikai foglalkozás hatékonyságát. Ellenvetéseink nem általában a nevelési tanácsadás vagy az arra rászoruló gyermekek pszichoterápiái kezelése, hanem az analitikus pedagógia alapelveinek nyílt vagy álcázott alkalmazása, a tanácsadók izolálása, a szocialista nevelés célkitűzéseivel szembeni közömbösség ellen irányulnak.

*

Cikkünk bevezetésében abból indultunk ki, hogy a freudizmus és a dialektikus materializmus ellentéte kibékíthetetlen. Ez az ellentét napjainkban nemcsak hogy nem csökkent, de ha lehet még erősödött. A neofreudizmus egyre erőteljesebben összefonódik a különböző polgári szociológiai irányzatokkal: a kapitalizmus apologetikájának egyik eszköze lett.

H. Wells írja könyvében: „filozófiai vonatkozásban Freud a tudománytalan, szubjektív idealista világnézet és módszer példája; a *tudomány vonatkozásában* példája a spekulatív ösztönpszichológiának, amely az emberi psziché titokzatos jellegéről alkotott mithosz megörökítését célozza; a *tudomány fejlődése* történetének nézőpontjából nézve sokkal inkább átugrotta, mint kitöltötte az ember ismereteiben mutatkozó jelentős űrt, és éppen ebből fakadóan nem játszhat jelentős szerepet — hacsak nem mint akadály — a jövő pszichológiájában és pszichiátriájában.”¹³

H. Wells megállapításaival érdemben egyetérthetünk. Szükséges azonban hozzátennünk: a neofreudizmus — amelyben a freudizmus ezen negatív vonásai árnyaltabban, de éppen ezért veszélyesebben vannak jelen — nemcsak akadály, de jelentős akadály a tudomány fejlődésének.

A freudizmus és a legreakciósabb szociológiai, szociálpszichológiai irányzatok érintkezési pontja: az irracionalizmus és az indeterminizmus. Maguk a polgári szociológia képviselői így vallanak erről: „a freudizmus pozitív értékelését elősegítette a társadalom individualista koncepciójához való hozzákötöttség, amely az utolsó öt évtizedben jellemezte e diszciplinát s amelyet röviden mint voluntarista nominalizmust jellemezhetünk.”¹⁴ Csak pszichés társadalmi jelenségeket ismerünk — vallják a voluntarista nominalisták. A társadalom legbonyolultabb jelenségei is az emberi psziché, a tudattalan szeszélyei által meghatározottak, tehát meghatározatlanok. A pszichés determinizmus és a társadalmi indeterminizmus elve: egyazon éremnek két oldala.

A polgári szociológia képviselői — akárcsak maga Freud — világosan látják, hogy a dialektikus materializmus és a mélylélektan kérlelhetetlen ellenfelek. Tudják, hogy a tudat materialista és idealista, a társadalmi jelenségek voluntarista és történelmi materialista, az „objektív” és „szubjektív” dialektikus és metafizikus értelmezése kibékíthetetlen ellentétet alkotnak, mint ahogy kibékíthetetlen a racionalizmus és irracionalizmus, a determinizmus és indeterminizmus ellentéte is.

Felvetődik a kérdés: ha Hinkle, Weatherly, Groves, Burgess oly egyértelműek ezen ellentét megítélésében, miért kergetnek a mélylélektan egyes hazai művelői illúziókat a freudizmus forradalmi küldetését illetően. Vagy

¹³ H. Wells: Pavlov és Freud. Moszkva 1959 (oroszul). 603—604. o.

¹⁴ A 3-as idézet 653. o. Modern sociological theory in continuity and change. H. Becker and A. Boskoff. New York. 1957. 664. o.

nincsenek is illúziók s az általuk leírt gondolatok csak a „tudattalan” szféráik által meghatározottak? Ha így lenne, gondolom közös kötelességünk „a konfliktus feltárása és tudatosítása”. Az elvek nem békülnek. Az ellentéteket nevükön kell neveznünk. A tudományos lélektan — amelynek szerepe és jelentősége egyre növekszik — csak a materializmus, a determinizmus talaján állva töltheti be eredményesen fontos hivatását.

ФРЕЙДИЗМ И ОПРЕДЕЛЕННОСТЬ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ПОВЕДЕНИЯ

Тибор Хусар

В течение прошлых лет в нашей родине в некоторых областях психологии наблюдалось — в замаскированном или менее замаскированном виде — возрождение взглядов глубинной психологии. Особенно сильно проявилось это в связи с анализом так называемых форм антиобщественного поведения.

Коротко охарактеризовав взгляды «классиков» глубинной психологии, прежде всего Фрейда и Адлера, об образовании форм антиобщественного поведения и вообще о детерминированности человеческого поведения, автор характеризует точку зрения фрейдизма, цитируя статьи венгерских публикаций, в которых отражаются эти взгляды своеобразным способом, часто даже под видом марксизма.

Автор подробно анализирует категории бессознательного и инстинктов и изучает соотношение сознания и бессознательного. Характеризуя ограниченность глубинно-психологических взглядов, он останавливается на подробном разборе конструктивной, творчески-направляющей роли сознания и значения интеллектуальных и моральных процессов торможения.

Психические явления — в том числе и инстинктивные процессы и сферы бессознательного — определяются отношением человека как субъекта к объективному миру, к действительности. Автор приходит к выводу, что глубинная психология не способна постигнуть сложность диалектики объективного и субъективного. Глубинная психология отрывает психическое от существования, вследствие чего в истолковании процессов сознания неизбежно преобладают субъективные и иррациональные элементы. Таким образом в системе глубинной психологии биологический детерминизм в силу необходимости становится индетерминизмом.

Непосредственно из толкования процесса детерминации следует, что глубинная психология объясняет антиобщественное поведение нарушением стихийной жизни. В связи с этим автор обстоятельно анализирует фрейдовские категории «принципа радости» и «принципа действительности». Он останавливается на подробном разборе теории фрустрации, противоречивого истолкования воспитания, и действительной роли семейного окружения. Отдельная глава посвящена неофрейдовской теории о причинах и лечении преступности молодежи.

В заключение автор подчеркивает: диалектический материализм и фрейдизм являются непримиримыми противниками. Фрейдизм все сильнее переплетается с разными буржуазными направлениями социологии и стала одним из средств апологетики капитализма. Точкой соприкосновения фрейдизма и самых реакционных направлений социологии и социальной психологии является иррационализм и индетерминизм. Вот почему необходимо критически разобрать и разоблачать взгляды глубинной психологии в связи с детерминизмом человеческого поведения.

FREUDISM AND DETERMINISM IN HUMAN BEHAVIOUR

by Tibor Huszár

In course of the past years there has been a reappearance, — either in camouflaged or uncamouflaged form — of uncertain fields of psychology, of depth psychology. This appearance is especially conspicuous in connection with the analysis of the reasons, so called „a-social” attitudes. The author, after having given a description of the views of the classics of depth psychology, especially the views of Freud and Adler on the creation of a-social forms of attitude and determinism in human attitude in general, turns to characterize the

freudist standpoint, and quotes those articles written in Hungary and abroad, in which — in a peculiar way — Marxist views are also reflected.

The article gives a detailed analysis of the categories of the unconscious and the instincts, it deals with the relation between the conscience and the unconscious. Analysing the limits of the depth psychology, it very thoroughly deals with the constructive, creative-directive role of conscience and with the significance of the intellectual and moral inhibition processes.

Psychic phenomena — that is the instinct-processes, and the unconscious spheres as well — are determined by the relation of man as a subject with the objective world. The author points out that depth psychology is unable to grasp the complicated dialectics of the subjective and objective. Depth psychology separates the psychic from existence: thus with the interpretation of the phenomena of conscience, it is inevitable that subjective and irrational elements come into the foreground. Biological determinism thus necessarily becomes indeterminism in the system of depth psychology.

From the interpretation of the „determinism” process, it directly follows that depth psychology interprets a-social attitudes through disturbances of the instinct life. In relation to this the author gives a deep and thorough analysis of the Freudian category of the „pleasure-principle” and the „reality-principle”. He deals in a great detail with the theory of frustration, with the contradictory interpretation of education, with the real role of family environment. The author devotes a special chapter to neo-freudian theories on the reasons for juvenile delinquency and its therapy.

In the concluding part the author points out: dialectical materialism and freudism are irreconcilably opposed. Freudism is becoming more and more interwoven with the different bourgeois sociological trends: it has become one of the tools of the apologists for capitalism. The meeting point of freudism and the most reactionary sociological and social-psychological trends is irrationalism and indeterminism. Therefore a critical analysis and exposure of the depth psychology conception concerning the determinism in the human attitude is necessary.

A műszaki fejlődés fő mozgatóerői a szocializmusban

SZAKASITS DOROSZLÓI GYÖRGY

A szocialista termelési viszonyok objektíve lehetővé teszik az egész társadalom anyagi és kulturális szükségleteinek egyre tökéletesebb kielégítése érdekében a termelőerők eddig ismeretlen arányú fejlődését. A termelés szakadatlan bővítésének döntő fontosságú tényezője a termelés műszaki színvonalának állandó emelése. A munka fokozódó technikai ellátottsága szükséges ahhoz, hogy a szocialista társadalomban a munka termelékenységének növekedése túlhaladja a legfejlettebb kapitalista országok termelékenységéi színvonalát.

A munka technikai ellátottságának tökéletesítésében egyre nagyobb szerepet játszik a tudomány, a műszaki és a természettudományos ismeretek felhasználása a termelésben.

A szocialista termelési viszonyok kialakulásával eltűnnek a társadalmi fejlődéssel addig együtt járó antagonisztikus ellentmondások. Fennmarad azonban annak lehetősége, hogy a termelési viszonyok és konkrét formáik, valamint a fejlődő termelőerők között nem antagonisztikus jellegű ellentmondások fellépjenek.

Ezek az ellentmondások azonban felismerhetők és a termelési viszonyok, illetve a gazdasági formák megfelelő tökéletesítésével a tervgazdálkodás rendszere a termelőerők megfelelő irányú és ütemű fejlődését biztosíthatja. Azoknak a megfelelő gazdasági formáknak a megválasztásához, amelyek a szocializmusban a műszaki fejlődést előrelendítik, segítséget nyújthat a műszaki fejlődés fogalmának és kritériumainak pontos megfogalmazása és a fejlődés hajtóerőinek meghatározása, rendszerbefoglalása.

A műszaki fejlődés fogalma és kritériumai

A műszaki fejlődésre ható tényezők belső mozgatóerőinek feltárása és az egész fejlődés fő hajtóerőinek felismerése érdekében végzendő elemzőmunkánál mindenekelőtt tisztázni kell: mit értünk műszaki fejlődésen, melyek e fejlődés elfogadható kritériumai?

A szociológiai és közgazdasági irodalomban a műszaki fejlődésnek egy *szűkebb* és egy *tágabb* értelmezése ismeretes. Szűkebb értelmezésben e fogalmon csupán a munkaeszközök és a gyártási eljárások fejlődését értik. Használatos azonban ennek a fogalomnak egy tágabb értelmezése is, amely fentiekén kívül új nyersanyagok, energiaforrások megjelenését, a munkamegosztás fejlődését és általában a dolgozók műszaki és általános kultúrájának előrehaladását is a műszaki fejlődés immanens részének tekinti.

A műszaki fejlődés fogalmán nézetem szerint sem lenne helyes csupán a technika és a technológia fejlődését érteni, de még kevésbé elégedhetünk meg azzal, hogy annak a mindenkori társadalmi-termelési viszonyoktól független, általános meghatározását adjuk.

Polgári közgazdászok, szociológusok történelmi korszakoktól és társadalmi viszonyoktól független kategóriának igyekezzenek feltüntetni a műszaki fejlődést, de ez csak úgy sikerül nekik, hogy magukat a tőkés termelési viszonyokat is örökösnek tételezik fel. Bauman svájci közgazdász szerint „a műszaki fejlődés feltételezi az emberi szellem alkotóképességét és ennek az alkotóképességnek gazdasági értékesíthetőségén alapszik.” (F. H. Flack: A technikai haladásról szóló közgazdasági elméletek vizsgálata, Universitäts Verlag, Freiburg, 1957. 10. l.) Ezek szerint tehát a kapitalizmusban azok a tudományos és technikai eredmények, amelyek a konjunkturális viszonyok változékony-sága miatt nem kerülnek alkalmazásra, nem is jelentenek haladást.

Az idézett meghatározás egyébként — véleményem szerint — lényegében helyesen fejezi ki, hogy tőkés viszonyok között a műszaki fejlődés csak a tőke értékesítési lehetősége által korlátoltan haladhat előre, s mindenképpen rávilágít arra, hogy a műszaki fejlődés a gazdasági viszonyoktól erősen függő jelenség. Nem így Kruse, nyugatnémet közgazdász, aki műszaki fejlődésen „a termelőerők kombinációjának kedvezőbb (előrehaladottabb) változatát” érti. (Flack: i. m. 12. l.) A kérdés angol szakirodalmában használt definíciók is arra utalnak, hogy a műszaki fejlődés értelmezésekor eltekintenek a történelmi és társadalmi feltételektől. E szakirodalomban műszaki fejlődésen általában három dolgot értenek: változást a termelésben találmányok nyomán, változást a termelési költségekben és változást a termelési folyamatban új eljárások bevezetése révén. Fourastié francia közgazdász pedig, amikor azt mondja, hogy „a műszaki fejlődés a termelés alapfeltétele a munka és a természet mellett” — csak a három termelési tényező elavult polgári elméletét frissíti fel. — Dr. H. Kriehoff: „Technischer Fortschritt und Produktivitätssteigerung” című munkájában (megjelent a Frankfurter Wirtschafts und Sozialwirtschaftliche Studien 4. füzetében, Berlin, 1958) azt állítja, hogy: „Műszaki fejlődés gazdasági értelemben a technikai horizont olyan eljárásokkal való kibővülése, amelyek felhasználása a vállalat jövedelmezőségét növeli” (i. m. 22. l.) Eszerint a *technikai haladás gazdasági kritériuma a vállalati jövedelem növekedése*, ami főképpen a munkaidő egységére jutó termelés mennyiségének fokozásával érhető el.

Fenti idézetből is világosan kitűnik tehát, hogy tőkés viszonyok között a műszaki fejlődés az egyes tőkések érdekeinek alárendelten haladhat csak előre.

Nyilvánvaló, hogy szocialista viszonyok között a műszaki fejlődés a szocializmus gazdasági alaptörvénye által meghatározott követelmény kielégítését, s nem csupán egyes vállalatok, egyének, hanem az egész társadalom anyagi és kulturális életfeltételeinek javítását kell, hogy szolgálja. Így, a megváltozott cél a műszaki fejlődés sokkal szélesebb, sokoldalúbb és éppen ezért komplexebb kibontakozását teszi lehetővé és olyan területeken is előrehaladhat, ahol — ha nem is fejeződik ki közvetlenül a munka termelékenysége növekedésében — végeredményben a társadalmi munka termelőerejének növelését szolgálja.

Ha a műszaki fejlődést konkrét társadalmi-gazdasági viszonyoktól függetlenül nézzük, meghatározásához elegendő csak arra utalni, hogy az a

használati értékek választékának növekedésében, minőségének javulásában és az egységnyi termékre eső össztársadalmi munkaráfordítás csökkenésében fejeződik ki.

A műszaki fejlődést szocialista termelési viszonyok között az jellemzi, hogy a tudományos-technikai vívmányoknak a termelésben való gyors és széleskörű, összehangolt alkalmazása az egész társadalom jóléte és kulturális színvonala növelése érdekében történik.

A műszaki fejlődés jelenségeinek elvonatkoztatása a mindenkori konkrét gazdasági viszonyoktól, nem teszi lehetővé e fejlődés hajtóerőinek feltárását. A műszaki fejlődés, mint a termelőerők fejlődésének különös formája csakis a mindenkori társadalmi-termelési viszonyokkal való dialektikus kölcsönhatásban értelmezhető.

Fentiekből adódik, hogy a műszaki fejlődés mozzgóerőinek feltárásánál mindig az adott termelési viszonyokból kell kiindulni, amelyek nem csupán alapot nyújtanak a műszaki fejlődés egyes tényezőinek önmozgásához, hanem az egész fejlődés meghatározó tényezői.

A műszaki fejlődés egyes tényezőinek, elsősorban a munkaeszközök, gyártási eljárások, a munkamegosztás, a tudományok fejlődését meghatározó belső erőknek a mozgása tehát a mindenkori társadalmi termelési viszonyoknak van alárendelve.

Ez az összefüggés abból adódik, hogy a termelés minden körülmények között társadalmi termelés, amelynek folyamán az ember nemcsak a természettel kerül kapcsolatba, hanem ezzel egyidejűleg társaival is meghatározott kapcsolatban, kölcsönhatásban áll. „Hogy termelhessenek, meghatározott vonatkozásokba és viszonyokba lépnek egymással, s behatásuk a természetre, termelésük csak ezek között a társadalmi vonatkozások és viszonyok között zajlik le.” (Marx: Bérmlunka és Tőke. 66. l. Szikra, 1949.)

A termelési viszonyokat kifejező gazdasági törvényeknek megfelelően alakul a társadalomban az anyagi javak termelése, a termelés fejlesztése, tehát a műszaki fejlődés is.

A továbbiakban a műszaki fejlődés egyes tényezőinek fejlődését, egymással való kölcsönhatását történelmileg vizsgálva bizonyítani kívánom egyrészt, hogy a műszaki fejlődés egyes tényezőinek fejlődését meghatározó belső mozzgóerők csak a nekik megfelelő termelési viszonyok között, azok által meghatározottan és azokon keresztül érvényesíthetik hatásukat és másrészt, hogy a történelmi fejlődés során magukból az új termelési viszonyokból új hajtóerők születnek, amelyek a mi viszonyaink között is a termelés, a műszaki fejlődés fő mozzgóerőivé válnak.

Ezeknek a hajtóerőknek felismerése, kibontakozásuknak megfelelő gazdasági formák kialakítása és állandó tökéletesítése a szocialista állam gazdasági vezető és szervező munkája eredményességének egyik alapvető feltétele.

A technika és fejlődésének forrásai

Az ember ősei akkor váltak ki az állatvilágból, amikor szerszámokat kezdtek készíteni. Ezek a szerszámok az emberiség őstörténetében összegyűjtött *munkatapasztalatok* termékei. „Még az első letört ágából, vagy pattintott kőből készült legegyszerűbb szerszám is hosszú, évezredes tapasztalatnak volt

a gyümölcse: próbálkozásoké és hibáké, megjegyzett, emlékezetben tartott és összehasonlított benyomásoké.” (G. Childe: „A civilizáció bölcsője”, 9. 1.)

De az ember megjelenése egyszerre mind az *emberi társadalom* megszületését is jelentette. A kialakult munkakapcsolatok, a társadalmi-termelési viszonyok tették lehetővé a munkatapasztalatok kölcsönös felhasználását és elterjedését, valamint öröklődését.

A munkaeszközök tehát a természettel — az ember anyagi életfeltételeinek tökéletesítéséért — vívott harcban, de mindig az adott termelési viszonyok megszabta módon fejlődtek és ez a további fejlődés főrugója is.

Még ma is vannak polgári szociológusok, akik a technika fejlődését, ennek okát az isteni akarattal vagy az emberi szellem játékos voltával magyarázzák. Donald Brinkmann német filozófusnak a technikáról Brüsszelben, a XI. nemzetközi filozófiai kongresszuson elmondott előadásában olyan is elhangzott, hogy a technika: „az ember vágya, hogy hatni tudjon”. (Lásd: G. V. Oszipov: A technika és a társadalmi haladás című művének III. fejezetét, ahol a szerző a technika fejlődésének forrásaira vonatkozó polgári meghatározásokat a marxizmus kiálláspontjáról vitatja. Megjelent a Szovjetunió Tudományos Akadémiájának kiadásában 1959-ben.)

A műszaki fejlődés egyik fő tényezőjének, a technika fejlődésének belső mozgatóerőit csak úgy lehet egyértelműen meghatározni, ha először magának a technikának fogalmát is megkíséreljük tisztázni.

Attól ugyanis, hogy milyen tartalmat tulajdonítunk e fogalomnak, nagymértékben függ: helyesen tudjuk-e meghatározni a technika és a termelési viszonyok adott rendszere, jelen esetben a szocialista tervezgátlkodás rendszerével szemben támasztandó követelményeket.

E kérdést illetően még ma is viták folynak. A magam részéről azoknak a szovjet közgazdászoknak, filozófusoknak nézetét osztom, aki *a technika fogalmán a munkaeszközöket, vagyis azoknak az anyagi eszközöknek összességét értik, amelyeket az ember azért alkot, hogy velük a környezetére hasson és saját szükségleteinek megfelelően átalakítsa azt.* (Vö.: G. V. Oszipov: i. m. III. fej. 76, 1. és G. Anyiszimov: „A műszaki haladás hajtóerői a Szovjetunióban a jelenlegi szakaszban”, *Ekonomiceszkiye Nauki*, 1959. N° 4.)

Marx *A tőke* I. kötetében a munkaeszköznek ezt a meghatározását adja: „A munkaeszköz olyan dolog, vagy olyan *dolgoknak az összessége* (az én kiemelésem — Sz. Gy.), amelyeket a munkás önmaga és a munkatárgy közé iktat, s amelyek e tárgyra ható tevékenységének *vezető közegéül* szolgálnak.” (A tőke, I. köt. 171. 1. Szikra. 1955.)

Marxnak a munkaeszközökről adott meghatározása kiinduló pontul szolgálhat a ma általánosan használt „technika” kifejezés tartalmának pontosabb meghatározására.

Ma még eléggé általános, hogy azokat a módszereket, ahogyan az emberek a munkaeszközöket működtetik, illetve ahogyan ezek a munkaeszközök működnek, egyszóval a technológiát, belefoglalják a technika fogalmába. Igen gyakori a szóhasználatban az is, hogy valamilyen termelési eljárást a termelés „technikája”-ként értelmeznek.

Tapasztalatom szerint ez a pongyola szóhasználat sok esetben zavart okoz a műszaki fejlődés gyakorlati feladatainak kitűzésénél.

Helyes tehát tisztázni, hogy technikán *a munkaeszközök* összességét, *technológián* pedig az anyagi termeléssel összefüggő olyan cselekvéssorozatot

értünk, amely a gyakorlati termelési tapasztalatok egyre inkább tudományos megalapozottsággal történő rögzítése és összefoglalásaként jön létre.

Természetesen a technika és a technológia szervesen összefügg egymással. A technika, minél korszerűbb, annál egyértelműbben meghatározza saját technológiáját és egy meghatározott technológiai eljárás többé-kevésbé egyértelműen meghatározza a hozzá szükséges munkaeszközöket. Különösképpen megmutatkozik ez a kölcsönhatás az automatizálás fejlődésével.

A munkaeszköz idézett marxi meghatározása tömören, de mégis teljesen kielégítő módon foglalja magában a technika lényegét, sajátosságát és alapot ad, hogy a technika fejlődésének *belső mozgóerőit* kifejtjük. A technika fejlődésének, változásának *belső mozgóerői* kifejthetők egyrészt abból, hogy a technika a munkaeszközök összessége, másrészt abból, hogy ezek olyan eszközök, amelyek közvetítésével a társadalomban élő ember — szükségleteinek kielégítése végett — céltudatos tevékenységét a munka tárgyára — meghatározott termelési viszonyok között — hatni engedi.

Minden jelenséget, így a technika fejlődését, változását is, elsősorban mint *belső ellentétek* egységét és harcát kell felfognunk. A termelőerők egyik mozzanata, a technika is így fejlődik nemcsak társadalmi, hanem technikai vonatkozásban is. A technika mint a munkaeszközök összessége feltételezi, hogy a munkaeszközök kiegészítik egymást, együttesen szolgálnak a termelés céljaira. De a munkaeszközök korántsem fejlődnek egyenletesen. A munkaeszközök tökéletesítésének szakadatlan folyamata — amelyet a szocialista termelési viszonyok különösen is elősegítenek — azt eredményezi, hogy az egyes elkülönült, de szorosan kapcsolódó termelési fázisokban a műszaki színvonal igen különböző. *Kettős ellentmondást tapasztalhatunk itt: az egyik a munkaeszközök egyenetlen műszaki színvonalában jut kifejezésre, a másik a munkatapasztalatok felgyülemelése által tökéletesedett termelési eljárás, a technológia és az ehhez képest elavult munkaeszközök között lép fel.* Hasonlóképpen ellentmondások léphetnek fel új nyersanyagok, energiaforrások megjelenése esetén. Ilyen ellentmondás alakulhat ki iparunkban is, ha például a műanyag-termelés fejlesztésével párhuzamosan nem gondoskodik a megfelelő felhasználási technológiák kifejlesztéséről és a munkagépekről.

Ezekben az ellentmondásokban a régi és az új, az elavult és a korszerű technika, technológia egysége és harca jut kifejezésre.

A munkaeszközök egyenetlen műszaki színvonala, s a termeléssel kapcsolatos újabb és újabb igények miatt folyton technikai ellentmondás van az egymást kiegészítő és egységükben a természet mind tökéletesebb átalakítására szolgáló munkaeszközök között. Ez az ellentmondás nyilvánul meg üzemi méretekben, amikor például nagyteljesítményű gép beállításával vagy meglévő gép, illetve eljárás korszerűsítésével szűk keresztmetszetek jönnek létre, s ott is nélkülözhetetlenné válik a technológia korszerűsítése, az újabb géppel arányos, termelékenyebb munkaeszköz beállítása. De ugyanez figyelhető meg termelési ágak és iparágak közti viszonylatban is, az ipari szerkezetnek a fejlődés folyamán folyton fellépő és folyton kiküszöbölendő technikai aránytalanságaiban.

Marx a tőkés-ben a gépi nagyipar kialakulásának vizsgálata során mélyrehatóan elemezte ezt a jelenséget. „A termelőmód forradalmasodása az egyik iparágban maga után vonja a termelés forradalmasítását egy másikban.” Felhívta a figyelmet arra, hogy ez a jelenség különösen az egymással szoros kapcsolatban levő termelési ágak között lép fel. „A gépi fonás gépi szövést

tett szükségessé, és ketten együtt mechanikai-kémiai forradalmat idéztek elő a fehérítőkben, a nyomódában és a festődében.” (A tőke. I. köt. 412—413. l.)

De a technika fejlődésének ez az ellentmondásossága nem szűnik meg a szocializmusban sem. Anyiszimov G.: „A műszaki haladás hajtóerői a Szovjetunióban a jelenlegi szakaszban” című tanulmányában (Ekonomiczeszkije Nauki. Moszkva. 1959. N° 4. 3—15. p.) rámutat arra, hogy a technika állandó változásának megértéséhez a munkaeszközökön belüli ellentmondások tanulmányozásán keresztül lehet eljutni. „A technikai haladás mindig új és új ellentmondásokat szül, mindig újabb és újabb követelményeket hív életre.”

A technika fejlesztése, amelynek lehetősége minden társadalmi-gazdasági formációban a termelési viszonyok által meghatározott, s ami lehetővé tenné, hogy a társadalom szükségleteit viszonylag állandóan csökkenő munkaráfordítások árán egyre tökéletesebben elégítsük ki — tőkés termelési viszonyok között az átlagprofitráta, illetve a monopolprofit törvénye által nyer meghatározást. A társadalmi termelésben fennálló anarchia pedig különösképpen akadályozza a technika arányos fejlődését. Itt a technika fejlődése a kapitalizmus alapvető ellentmondásának egyre fokozottabb kieleződéséhez vezet.

Gyökeresen más a helyzet a szocialista termelési viszonyok között. Itt is megtaláljuk ugyan a technika ellentmondásos fejlődését. A termelőerőknek az egész társadalom érdekében történő tervszerű fejlesztése azonban azt is lehetővé teszi, hogy ezt a folyamatot a társadalmi fejlődés érdekében szabályozzuk. Szocialista termelési viszonyok között az egyes dolgozók érdeke munkájuk megkönnyítésében és szükségleteik mind teljesebb kielégítésében egybeesik az egész társadalom érdekeivel.

Szocialista termelési viszonyok között tehát a termelőeszközök társadalmi tulajdona lehetőséget nyújt a technikai fejlődés immanens erőinek tervszerű kibontakoztatásához és megfelelő gazdasági formákkal, a tervezés rendszerének tökéletesítésével biztosítható, hogy a társadalmi szükségletek maximális kielégítése céljából csökkentjük a termelésben egymást közvetlenül vagy közvetve feltételező munkaeszközök termelékenységi színvonalának egyenetlenségét.

A szocialista termelési viszonyok így lehetővé teszik, hogy a technika egyenetlen fejlődésében mutatkozó ellentmondások idejében történő felismerésével, a technika fejlesztésének tervszerű, komplex irányításával éppen az ilyen ellentmondások kiküszöbölésére irányuló törekvések a műszaki fejlődés hajtóerejévé váljanak, s főleg, hogy ez az egyenetlenség ne idézzen elő a társadalmi termelésben nagyobb, káros aránytalanságokat.

A társadalmi munkamegosztás fejlődése, mint a műszaki fejlődés hajtóereje

Amint növekszik a munka társadalmi megosztása, úgy válik egyre bonyolultabbá a műszaki színvonalbeli különbségek megoldása, a munka termelékenységének további növelése. A munka társadalmi megosztásának fokozódása a történelem folyamán együttjárt a szerszámok, a technika tökéletesedésével. Az állattenyésztés és a földművelés szétválása, az első nagy társadalmi munkamegosztás már a termelőerők fejlődésének meggyorsulását tette lehetővé. A társadalmi munkamegosztás további fejlődése, a kézműipar kialakulása, majd újabb és újabb termelési ágak keletkezése és a munkaeszközök

differenciálódása — ezek a technikai fejlődésnek egymást kölcsönösen előmozdító és előrehajtó folyamatai. Az új specializálódott munkaterületeken meggyorsult a termelési tapasztalatok felhalmozódása, s ez a termelési viszonyok által meghatározott módon visszahatott a technika tökéletesítésének folyamatára. A társadalmi munkamegosztás és a munka termelőerejének növekedése közti kapcsolatot a marxizmus klasszikusai mélyrehatóan elemezték és kimutatták ennek a munkaeszközök további tökéletesedésére és ettől elválaszthatatlanul a tudományok, elsősorban a műszaki és a természettudományok fejlődésére gyakorolt hatását. Ez a folyamat erőteljes fejlődésnek indult az első ipari forradalommal, de a napjainkban kibontakozó új technikai forradalom a munka társadalmi megosztásának további jelentős fokozódásával és új formáival jár együtt.

A társadalmi munkamegosztás fokozódása egyre több elkülönült termelési ág kialakulásában nyilvánul meg. Ez a szakosodás lehetővé teszi a legfejlettebb technika és termelészervezési módszerek alkalmazását, kedvező körülményeket teremt a technika és a gyártási eljárások további fejlődéséhez. Egyszermind azonban megköveteli az elkülönült, de egymástól kölcsönösen függő termelési ágak közötti technikai összhang biztosítását: *a technika tervszerű, arányos fejlesztését.*

A társadalmi munkamegosztás fokozódása tehát nemcsak lehetőséget ad a tömegtermelés megszervezésére, a korszerű technika alkalmazására, de egyúttal szigorúan meg is követeli az új alapokon fejlődésnek induló új termelési ágak technikájának összhangolt, komplex fejlesztését. Az elkülönült gyártási ágak technikai fejlesztése egyre kevésbé az ágazat saját ügye, egyre inkább az egész társadalmi termelés szükségleteinek van alárendelve. Ehhez azonban új, szocialista termelési viszonyok szükségesek. A munka társadalmisításának tervszerű, tudatos irányítása csak ilyen körülmények között válhat lehetőségből valósággá, és csak ilyen viszonyok között lehetséges az ágazatok közötti ellentétek, konkurrenciák kiküszöbölése, a szellemi és anyagi erők *koncentrálása* a közös problémák megoldására.

A munka egyre szélesedő társadalmi megosztása és ami ezzel jár, a tervszerű munkakooperáció, az együttműködés szükségessége — szocialista termelési viszonyok között — a műszaki fejlődés további új hajtóerőit hozza létre. A dolgozók együttműködése a termelésben valamennyi társadalmi rendszerben, a fejlődés alacsonyabb fokán is szükséges volt. De csak a szocialista társadalomban alakulnak ki ennek az együttműködésnek azok az új formái, amelyek miután létrejöttek — a műszaki fejlődés, a társadalmi haladás fontos hajtóerőivé válnak. Ilyen fontos hajtóerő a szocializmusban *a szocialista tulajdon alapján végzett közös munka, a munka kollektív formáinak kialakulása*, amit egyébként az egyre fejlődő termelőerők objektíve is szükségessé tesznek. Az elvtársias segítség, összefogás valamilyen termelési probléma megoldására egyre gyakoribb jelenség társadalmi életünkben. Ennek az együttműködésnek már eddig is kialakult formái a szocialista, kommunista termelési brigádok, a műszaki értelmiséget a fizikai dolgozókkal összefogó komplex műszaki brigádok stb.

Az együttműködés új formái vannak kialakulóban az ipar és a tudományos kutatóintézetek, az oktatási intézmények és a termelő vállalatok között. *Egészen újszerű együttműködési formák alakultak ki a szocialista világrendszer létrejöttével és fejlődésével az egyes szocialista országok között a tudományos, műszaki tapasztalatcsere, a termelés szakosítása tekintetében.*

Tervgazdálkodásunk rendszerének továbbfejlesztésénél e hajtóerők kibontakoztatásának megfelelő gazdasági formák kialakítására nagy figyelmet kell fordítani.

A technika fejlődése, változása szoros kölcsönhatásban van a tudomány, elsősorban a műszaki és a természettudomány mindenkori állásával. Ez az összefüggés, a technika és a tudomány kölcsönhatása annyira jelentős, hogy ezzel külön kell foglalkozni, de előbb meg kell ismerkednünk a tudomány kialakulására és fejlődésére ható belső mozgató erőkkel.

A természettudomány kialakulása és a fejlődésére ható tényezők

A természettudományoknak, éppúgy mint a technika fejlődésének forrását a társadalmi munkában kell keresnünk.

A termelési módszerekben összegezett ismeretek állandó felhalmozódása és öröklődése lehetővé teszi a munkaeszközök tökéletesítését. Az új munkaeszközökkel való munka fejleszti a tudást, s a tapasztalatok ismét a technika tökéletesítésére vezetnek. A termelés fejlődésének egész történelmi menete igazolja, hogy a technika létrehozásában és fejlődésében elsődleges az anyagi termelés, a termelési tapasztalatok és társadalmi szükségletek szerepe. Az emberek előbb tüzet csiholtak, s azután ismerték meg az égés törvényeit, ismerték meg a mechanikai munkát, s azután tárták fel a mechanika törvényeit.

Ahogy a tökéletesedtek a termelőerők, bennük elsősorban az ember a maga termelési tapasztalataival és a munkaeszközök, úgy nőtt az igény és az objektív lehetőség a természet jobb megismerésére.

Ha a természettudomány és a technika összefüggéseit történelmi fejlődésükben elemezzük, akkor alapnak a termelést kell elfogadnunk, amelyben a termelő munkatapasztalatainak felhalmozódásával és azzal kölcsönhatásban fejlődtek a munkaeszközök. Ennek a folyamatnak az eredményeként, mindig a termelési viszonyoktól függően és főként a termelés társadalmi szükségleteiből magyarázható meg a természettudomány keletkezése és fejlődése.

A termelésben felhalmozódnak tapasztalatok, ezek azonban még nem elegendők a természet törvényeinek sokoldalú megismeréséhez. *A tudomány feladata, hogy feltárja a természet objektív törvényeit, de e tevékenységének az ad értelmet, hogy eredményei végeredményben felhasználhatók a technika fejlesztésére, alkalmazhatók, figyelembevehetőek tevékenységünkben.* Azokban a történelmi időszakokban, például a feudalizmus első „klasszikus” felében, amikor a termelési viszonyok és a rájuk épülő ideológiai felépítmény jellemzően ellentmond a tudomány eme értelmében, akkor a tudomány fejlődése stagnál. Csak új, a fejlődés előrehajtására alkalmas termelési viszonyok és nekik megfelelő ideológia ad ismét lökést a tudományok fejlődésének is. *A tudomány maga pedig a műszaki fejlődés egyik mozgató erejévé válik.*

A természettudomány az anyagi termelésből fejlődött ki, végső fokon annak terméke, s bár a fejlődés során elkülönült attól, kapcsolata azzal mégsem szakadt meg soha. A tudomány szubjektivistá, idealista magyarázatával szembe kell állítanunk a materialista, a dialektikus felfogást, amely kifejezi a tudománynak a termelőerőkkel és a termelési viszonyokkal való szerves kapcsolatát, a tudomány és a valóság viszonyát, a tudományos megismerés egyetlen lehetséges útját és helyes módszerét.

A marxizmus dialektikusan értelmezi a tudomány és a termelési mód kapcsolatát: a tudomány a társadalmi fejlődés általános szellemi terméke, amely a maga részéről fontos szerepet játszik a társadalom fejlődésében, s e kölcsönhatásnak nem mond ellent, hogy *az eszmék fejlődése viszonylag önálló lehet*. A valóság leegyszerűsítése volna, ha a természettudomány fejlődésének valamennyi tényezőjét a termelési módból vezetnénk le. Bár a termelőerők és a termelési viszonyok adják az alapot a természettudomány fejlődéséhez, ezekben rejlenek a természettudományos haladás fő mozgatóerői, mégis a tudománynak megvannak a saját belső fejlődéstörvényei is. A természettudomány aktívan visszahat a termelőerőkre (például az elektromágneses indukció törvényének feltárása az elektrotechnika fejlődésére). Igen sok olyan tudományos felfedezést ismerünk, amelynek annak idején nem volt *közvetlen* köze a termeléshez (például a diffrakció, az interferencia, a polarizáció stb.). *Ilyenkor a fejlődés belső hajtóereje a tudományos hipotézisek, az elméleti feltevések igazolására irányuló törekvés*. Csak a tudomány viszonylag önálló fejlődése magyarázza meg, hogy a természettudományok sokszor „váratlan felfedezésekkel” lépik meg a világot.

De a tudomány csak a szocialista termelési viszonyok létrejötte után szabadul meg végleg a korábbi termelési viszonyokban és ideológiai felépítményekben többé-kevésbé benne rejlő immanens fékező erőktől vagy éppen akadályoktól. Csak itt válhat először azzá, amivé az emberiség egész története során — az ősközösségi mágiától kezdve — objektíve válnia kellett: a társadalmi életfeltételek megjavításának és megkönnyítésének kiapadhatatlan forrásává.

A termelés és a természettudományok kapcsolata

Amint kifejtettük: a technika és a természettudomány közös forrásból, az anyagi termelésnek a termelési viszonyok közvetítette folyamatából alakult ki és azóta is abból táplálkozva fejlődik. A természettudomány elkülönül a közvetlen munkafolyamattól, bizonyos önálló életet is él, de kapcsolata a termeléssel sohasem szűnik meg. Bár a technika hosszú évszázadokon keresztül az akkori termelőerőknek megfelelő termelési viszonyok és a hozzájuk tartozó ideológiai felépítmény hatására a tudomány közvetlen segítségével nélküli lassú fejlődési szakaszon megy keresztül, mégis ez csak ideiglenes állapot, s megszűnik, mihelyt a munkaeszköz, mint gépi berendezés, „olyan anyagi létezési módra tett szert, amely az emberi erőnek természeti erőkkkel, a tapasztalatszerű gyakorlottságnak pedig a természettudomány tudatos alkalmazásával való helyettesítését feltételezi.” (Marx: A tőke, I. köt. 359. 1. Szikra. 1955.)

Ezt a fordulatot a modern polgári társadalom kialakulására irányuló első törekvésekkel összefüggésben a természetkutatás forradalmi átalakulása alapozta meg. A természettudomány felszabadulva a feudális termelési viszonyok és a nekik megfelelő ideológia, a teológia hatalma alól, hatalmas fejlődésnek indult és mint Engels is megállapítja „*A természet dialektikája*” című művének bevezető tanulmányában, a kiinduló ponttól számított (időbeli) távolság négyzete arányában szaporodott erőben. A legutóbbi néhány évtizedben pedig a természettudományok fejlődése még ennél is rohamosabb volt a tőkés országokban is. A teológia hatalmától való megszabaduláshoz az akkor még haladó, feltörekvő új társadalmi osztály, a polgárság képviselte új termelési viszonyok adták az alapot. Ezek a termelési viszonyok előrehajtott

voltak a termelőerők olyan fejlődésének, amely megkövetelte a természettudomány újraegyesítését a termeléssel. A XVII. században kialakuló új fizika, Galilei, Newton felfedezései egybeesnek az első manufaktúrák keletkezésével.

A természettudományos felfedezések akkor tesznek szert maradandó társadalmi jelentőségre, ha előmozdítják a kor tudományának, technikájának fejlődését, tehát ha az adott termelőerők és termelési viszonyok kedveznek az új eredmények gyakorlati alkalmazásának. Sok példát ismerünk arra, hogy bizonyos felfedezések forradalmasították a műszaki fejlődést, pedig néhány évszázaddal korábban ugyanezek a feledés homályába merültek. A gőzerőt már az egyiptomi Heron is ismerte, I. Polzunov hamarabb találta fel a gőzgépet, mint J. Watt, s ez a találmány mégis csak a XVIII. században kifejlesztő angol ipar körülményei között válhatott fordulóponttá az ipar fejlődésében. A tudomány fejlődéséhez a tudományos mérőműszerek nélkülözhetetlenek, mégis a műszeripar csak akkor lendült fejlődésnek, amikor a *termelés* technikai színvonalában beállott fejlődés következtében a termelési folyamatok ellenőrzése, irányítása az ember közvetlen érzékelő és irányító munkájával már nem volt lehetséges. Csak akkor kerülhetett sor évszázadok óta ismert mérési elvek ipari alkalmazására.

A természettudomány mindig olyan feladatok megoldására összpontosítja erőit, amelyek vagy közvetlenül a termelés fejlődéséből adódnak, vagy pedig magának a tudománynak és az elméletnek sajátos belső követelményei, *de a természettudományos elmélet is elsősorban a termelés és a technika követelményeinek produktuma. Azok a tudományos problémák a legelevenebbek és azok megoldása a legtermékenyebb, amelyek a termelési viszonyok kedvező hatására valamely tudományág szerves fejlődéséből és ezzel párhuzamosan gyűlő termelési tapasztalatokból adódnak.* „... Kizárólag a kombinált munkás tapasztalata (az én kiemelésem — Sz. Gy.) fedezi fel és mutatja meg hol és hogyan lehet megtakarítást elérni, hogyan lehet a már elért felfedezéseket a legegyszerűbben keresztülvinni, milyen gyakorlati nehézségeket kell az elmélet megvalósításánál — a termelési folyamatban való alkalmazásánál — áthidalni stb.” (Marx: A tőke. III. köt. 135. l. Szikra. 1951.)

A termelés és a természettudomány kapcsolatának lényege az állandó és folyamatos kölcsönhatás.

Ma már a természettudományok mélyen behatolnak a termelés valamennyi területére és ami ma még csak elmélet, holnap gyakorlattá válik. A természettudomány és a munkaeszközök fejlődése, amely a történelem során egy ideig külön utakon járt, ismét egyesült. *A ma fizikája a holnap technikája.*

Összefoglalva a termelés és a természettudomány kölcsönhatásáról, egységéről mondottakat, megállapítható, hogy:

a) A természettudomány és a termelés kapcsolata társadalmi, történelmi jellegű, a történelem során ez a kapcsolat különbözőképpen alakul, de a gépi nagyipari termelés óta egyre szorosabbá válik és különösen a szocialista termelési viszonyok közt a természettudomány a termelés fejlesztésének elválaszthatatlan feltételévé válik.

b) A természettudomány a technika fejlődésének általános irányát követi, de a modern technika sem fejlődhet már a természettudomány nélkül, amely új irányt szab a technikának. A természettudomány a szocialista termelési viszonyok között a műszaki fejlődés egyre hatalmasabb mozgató erejévé válik.

A műszaki fejlődés és a szocialista termelési viszonyok

A műszaki fejlődés egyes tényezőinek vizsgálata során kitűnt, hogy hatékonyságuk feltétele a nekik megfelelő termelési viszonyok megteremtése.

A szocialista forradalom, amely megszüntette a termelőerők és a termelési viszonyok antagónisztikus ellentmondását és megteremtette a lehetőséget, hogy *a termelőerők rendszerében a munka és a munkaeszközök közötti dialektikus kölcsönhatás akadálytalanul kibontakozhasson* — mint láttuk — a műszaki fejlődés új hajtóerőit hozta létre.

A termelőerők, a termelési viszonyok és a társadalom egész felépítménye egymással összefüggő és egymásra állandóan ható kölcsönös kapcsolatban van. Ebben az összefüggésben világosan látható, hogy *ha a dolgozó tömegek érdekelték a technika fejlesztésében, akkor a termelőerők fejlődése gyorsan haladhat előre*. A szocialista viszonyok lehetővé tették a tudomány és a technika nagyarányú fejlődését azáltal, hogy felszabadították az embert a tőke igája alól, közvetlenül érdekeltté tették munkája eredményében és ezáltal korlátlan lehetőséget biztosítottak a munka termelékenységének növekedéséhez.

A termelés megváltozott célja: a dolgozók életének megkönnyítése, jólétük biztosítása, alkotóképességük minden irányú fejlesztése — a termelőerők növekedésének hatalmas hajtóereje. E célra a szocialista társadalom a tudomány és a technika minden vívmányát felhasználhatja, egyben a dolgozók életbevágó érdekeivé válik a tudomány és a technika továbbfejlesztése.

A társadalomban élő ember küzdelme a természettel valamennyi társadalmi formában a fejlődés motorja volt, ami az embereket arra készítette, hogy egyre tökéletesebb munkaeszközöket alkossanak, egyre újabb energiaforrásokat kutassanak fel, hogy munkájuk hatékonyságát fokozzák és megkönnyítsék. A termelési viszonyok elfojthatják vagy kibontakoztathatják ezt a törekvést.

A szocialista termelési viszonyokban óriási ösztönző erők vannak, amelyek fokozzák a lehetőséget, hogy mind magasabb színvonalon oldjuk meg a társadalmi termelés mindenkori színvonalát és a mindenkori szükségletek közötti ellentmondást.

A szocialista társadalom nem szűk kizsákmányoló réteg érdekében termel, hanem saját anyagi és kulturális szükségleteinek minél teljesebb kielégítéséért. A szocializmus fölénye minden korábbi társadalmi rendszerrel szemben az, hogy *a termelőerők szakadatlan és egyre gyorsabb fejlődésének és ezzel a termelés gyakorlatilag korlátlan fokozásának nincs objektív akadály*. A szocializmusban mérhetetlenül megnő a tudománynak a technika fejlesztésében, a termelés állandó növelésében betöltött szerepe. A szocialista termelési viszonyoknak mérhetetlen fölénye rejlik abban is, hogy *a termelőeszközök társadalmi tulajdona alapján történő bővített újratermelése és összhangja a termelési arányok tudatos megtervezésével biztosítható*. A termelési ágak kölcsönös összefüggéseiből a dódó objektív, technikai arányok megteremtésére irányuló törekvés tudatossá, tervszerűvé válik.

Ezek azonban csak lehetőségek. Megvalósításuk csak a termelésben és a termékek elosztásában lejátszódó, sokszor ellentmondásos gazdasági folyamatok elemzése alapján kialakítandó és a termelőerők fejlődésének megfelelően az egyre tökéletesebb termelési viszonyokat kifejező gazdasági formák kialakításával biztosítható.

Ezeknek a gazdasági formáknak a kialakításánál és állandó tökéletesítésénél elengedhetetlen feltétel, hogy ismerjük, folyamatosan felismerjük és figyelembe vegyük a szocialista termelési viszonyok fejlődése során jelentkező új hajtóerőket.

ГЛАВНЫЕ ДАВИЖУЩИЕ СИЛЫ ТЕХНИЧЕСКОГО ПРОГРЕССА ПРИ СОЦИАЛИЗМЕ

Дьёрдь Сакашич Дорослоу

В статье главные движущие силы технического прогресса раскрываются, исходя из самого процесса труда, из его противоречий и единства, и соблюдая существующую систему производственных отношений.

Исходя из опыта труда в области материального производства, автор объясняет возникновение орудий производства и науки, ее развитие и действие на дальнейшее совершенствование человеческого труда. Он указывает на подлинное стремление каждого работника улегчить свою работу и добиться большего результата при как возможно меньшем применении сил. Это стремление и будет главной движущей силой технического прогресса при условии, что и производственные отношения будут способствовать его развертыванию.

Эта движущая сила обуславливает и в дальнейшем постоянное, но в итоге неравномерное развитие техники. Однако, техника — как совокупность орудий труда — все более требует планомерного и соразмерного развития. Поэтому и в этой области необходима такая система производственных отношений, которая обеспечивает возможность осуществления этого требования. Планомерное и слаженное развитие техники является объективной необходимостью в современной крупной машиностроительной промышленности. Осознание этого и удовлетворение потребностей чрезвычайно может продвинуть развитие техники.

Затем автор указывает на то, что одним из важнейших определяющих факторов технического прогресса становится исследовательская работа в области естественных наук и техники. Применение в промышленности результатов, достигнутых в этой области становится все более необходимым условием быстрого развития техники. В следующем, в статье проанализируются экономические процессы, создающие новые движущие силы технического прогресса на основе социалистических производственных отношений.

Наконец, изучая взаимодействие технического прогресса и производственных отношений, автор указывает на то, что в связи с развитием системы социалистических производственных отношений можно считать с необыкновенным ускорением темпа технического развития, поскольку таким путем становится возможным быстрое и непрерывное внедрение в производстве новых достижений науки и техники в целях удовлетворения на все более высоком уровне материальных и культурных нужд всего общества.

THE MAIN MOVING FORCES OF THE TECHNICAL DEVELOPMENT IN SOCIALISM

by György Szakasits Doroszlói

The article showed and discussed the main moving forces of technical development, starting out from their contradictions and unity and giving attention to the system of productive relations. Starting out from experiences of work gained in the field of material production the article illustrates and explains the formation and development of the means of production and science, as well as their reaction in connection with the further perfection of human labour. The article showed that the fundamental effort and aspiration of every worker was to try to make work easier and the achievement of higher results with the least possible effort. This aspiration, if the development is helped by the given relations of production, will at the same time become the main moving force of technological development.

This moving force results in a permanent, but, an entirely uneven development, as well. But with technique as the main means of work, more and more demands are placed on planned and well proportioned development. Thus, in this field, too, there is a great need for some system of productive relations, which will ensure this possibility. The planned, systematic and harmonized development of technique in modern industry is an objective necessity. If this point is appreciated the satisfactory solution of demands will greatly help to increase technical development.

Further on the article pointed out that one of the most important determining factors of technical development was, or would be, technical research work. Therefore the application of results achieved in this field will achieve one of the most indispensable conditions of technical development.

The article then examined the mutual effect between technical development and productive relations — pointing out that the further development of the system of socialist productive relations will result in an extremely rapid acceleration of the tempo of technical development, since it makes possible the rapid and permanent introduction and application of new technical achievements in production, with the aim of meeting the material and cultural needs of society at a greater and much higher level.

A relativitáselmélet filozófiai általánosításának kérdéséhez

KOCSONDI ANDRÁS

Bevezetés

A tér és az idő, valamint a mozgó anyaggal való kapcsolatuk kérdése — mindig a filozófia és a természettudomány egyik legfontosabb, legbonyolultabb és éppen ezért egyik legvitatottabb kérdése volt. E probléma körül már évszázadok óta harc folyik a materializmus és az idealizmus között. „... a két fő filozófiai vonal lényegesen különbözik ebben a kérdésben is”¹. Ez a harc nem véletlenül bontakozott ki; hiszen mint erre Engels rámutatott, a tér és az idő kérdése szoros kapcsolatban van a filozófia alapkérdésével. E vita lényege abban foglalható össze, hogy amíg a materialisták elismerték a tér és az idő anyagi eredetét, addig az idealisták tagadták ezt, s ilyen vagy olyan módon szubjektivizálták a filozófia ezen két kategóriáját. Legismertebb Kant felfogása, aki a teret és az időt úgy fogta fel, mint az „érzéki szemlélet tiszta formáit”².

A tér és az idő problémájának megoldása — az elméleti megalapozottságon kívül a két fő filozófiai módszer kérdésében elfoglalt állásponttól is függ. A tér- és időfelfogásnak e szempontból is két koncepciója alakult ki: egy dialektikus és egy metafizikus. Az előbbi a teret és az időt összekapcsolta a mozgó anyaggal, az utóbbi pedig abszolutizálta azokat. Az egyik irányzat (a), amely Aristotelestől indult el, és amelyet Leibniz és Huygens dolgozott ki, úgy tekinti a teret és az időt, mint maguknak a dolgoknak általános sajátosságát, mint a dolgok egymásmellettiségének és az események egymásutániségének rendjét, azaz mint magának az anyagnak a létformáit. A másik koncepció (b), melyet a görög atomisták — Demokritos, Epikuros és Lucretius — fogalmaztak meg először, s melyet Newton dolgozott ki részletesen és következetesen, a teret és az időt, mint a létezés általános formáit, mint az anyagi dolgok és események tartályát, azaz mint reálishan létezőt, az anyagtól független és az anyag mellett létezőt fogta fel. Vagyis az egyik álláspont (a) szerint az idő és a tér az anyagtól függetlenül nem létezik, a másik irányzat (b) szerint viszont a tér és az idő abszolút jelleggel rendelkezik, azaz független az anyagtól.

Ezen két koncepció harca végigvonul a tér és az idő elméletének történetén mind a filozófiában, mind a természettudományban. A két koncepció közül sokáig a newtoni (b) koncepció volt az uralkodó. Ez azzal függ össze, hogy a természettudományokban Newton mechanikája uralkodott s ez a mechanika az abszolút tér és abszolút idő felfogáson alapult. Mint Einstein írja: „Newton felfogása volt a tudomány fejlődésének abban a szakaszában egyedül lehetséges, és ami fő, egyedül hasznos”³.

¹ Lenin: Materializmus és empiriokriticizmus. Ö. M. 14. Szikra, Bp. 1954. 177. o.

² Kant: A tiszta ész kritikája. Filozófiai Irók Tára. IX. 1891. 46. o.

³ Einstein: A tér fogalmáról. „Voproszi filozofii”. 1957. 3. sz. 125. o.

A tér és az idő filozófiai kérdéseit csak a dialektikus materializmus tudta helyesen megoldani. A marxista filozófia mindenekelőtt hangsúlyozza a tér és az idő objektív jellegét. „A materializmus — írja Lenin — elismeri az objektív valóság, vagyis a mozgásban lévő anyag tudatunktól független létezését, ⁴ ezért elkerülhetetlenül el kell ismernie az idő és a tér objektív valóságát is...”⁵

A tér és az idő objektív jellegének elismerésén túl a marxista filozófia bebizonyította ezek elválaszthatatlan kapcsolatát a mozgó anyaggal. A dialektikus materializmus a teret és az időt, mint az anyag létformáit fogja fel. Engels, bírálva Nägeli felfogását, rámutatott arra, hogy a tér és az idő anyag nélkül, az anyagtól függetlenül nem léteznek. „Az anyag e két létezési formája az anyag nélkül természetesen semmi, üres elképzelés, csak a fejünkben meglévő absztrakció”.⁵ Hasonlóan vélekedik Lenin is: „A mozgás az idő és a tér lényege”.⁶

Mivel a tér és az idő a mozgó anyag létformái, konkrét sajátosságaikat mindig az anyag és az anyag mozgása, mint tartalom, határozza meg. Ez azt jelenti, hogy a tér és az idő viszonylagos. Ugyanakkor a dialektikus materializmus arra is rámutat, hogy az anyag sem lehet tér és idő nélkül; az anyag mozgását mindig térben és időben végzi, „... a mozgásban lévő anyag pedig nem mozoghat másképp, mint térben és időben”.⁷ Hogy a tér és az idő az anyag létezési formái, hogy az anyag mindig térben és időben végzi mozgását, a tér és az idő abszolút jellegét mutatja.

A dialektikus materializmus tanítása szerint, tehát a tér és az idő, mint minden létezés elengedhetetlen, egyetemes feltétele, mint amely létezésében független az anyag konkrét megjelenési formáitól, — *abszolút* jellegű; de mint amelynek konkrét tulajdonságait és szerkezetét mindenkor a mozgó anyag határozza meg, és amely konkrét természetében függ az anyagtól, — *viszonylagos* jellegű.

A dialektikus materializmus ezen tanításából következik, hogy a tér és az idő tanulmányozása során sohasem vonatkoztathatunk el a mozgó anyagtól. A tér és az idő tulajdonságait csak úgy tudjuk feltárni, ha figyelembe vesszük, hogy e két kategória elválaszthatatlan kapcsolatban áll az anyaggal, hogy az anyag határozza meg azokat. Ez nemcsak a tér és az idő általános, — azaz filozófiai, — hanem konkrét — azaz fizikai — tulajdonságainak tanulmányozására is vonatkozik. E szempont figyelmen kívül hagyása mind filozófiai, mind természettudományi síkon helytelen eredményre vezet, és egyben a dialektikus materializmus tételeitől való eltávolodást, az idealizmushoz való közeledést jelent.

*

A tér és az idő filozófiai kérdései az utóbbi időben ismét az érdeklődés középpontjába kerültek. Ezt a tér és az idő fizikai és geometriai elméleteinek megváltozása váltotta ki. Bolyai, Lobacsevszkij és Riemann geometriai tanításai, később pedig Einstein relativitáselmélete és Minkowski négydimenziós téridő kontinuumja megváltoztatták a régi, newtoni tér- és időfelfogást. Ezek az új elméletek sok vonatkozásban gazdagították a tér és az idő lényegére vonatkozó elképzeléseinket, és bebizonyították a dialektikus materializmus: e kérdésekben elfoglalt álláspontjának igaz voltát.

⁴ Lenin: i. m. 177: o.

⁵ Engels: A természet dialektikája. Szikra, Bp. 1952. 245. o.

⁶ Lenin: Filozófiai füzetek, Szikra Bp. 1954. 245. o.

⁷ Lenin: Materializmus és empiriokriticizmus. id. kiad. 177. o.

Az, hogy ezen elméletek a dialektikus materializmus tér- és időfelfogását igazolták, korántsem jelenti azt, hogy a marxista filozófusok között nem voltak és nem lennének viták az egyes kérdésekben. A vita elsősorban a körül a kérdés körül folyik, hogy milyen a viszony a tér és az idő, valamint a mozgó anyag között; hogy az új elméletek alapján hogyan kell értelmeznünk a tér és az idő (illetve a téridő) abszolút és viszonylagos jellegét. A tér és az idő új fizikai és geometriai elméletei éppen ezekkel a kérdésekkel foglalkoznak, s így nagy segítséget adnak a marxista filozófusoknak, hogy helyesen oldják meg a filozófia ezen problémáit.

Különösen jelentős a *relativitáselmélet filozófiai általánosítása*. A relativitáselmélet igen jelentősen megváltoztatta a korábbi fizikai és ezen alapuló filozófiai tér- és időfelfogást. Ilyen téren jelentős változásokat hozott már az ún. speciális relativitáselmélet is. Ezen elmélet legfontosabb fizikai és gnoszeológiai következtetései a következők:

1. A speciális relativitáselmélet bebizonyította a kanti és minden egyéb szubjektív idealista tér- és időfelfogás tarthatatlanságát. Az elmélet szerint a teret és az időt mindig az anyag és az anyag mozgása határozza meg. Fizikai szempontból ez abban fejeződik ki, hogy a térbeli és az időbeli nagyságok önmagukban nem meghatározottak, hanem a mozgó test (vonatkozási rendszer) sebességétől függenek. Képletben kifejezve:

$$dt = \frac{dt_0}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}}; \quad dl = dl_0 \sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}} \quad (1)$$

ahol v = test sebessége; $c = 3 \cdot 10^{10}$ cm/sec = a fény terjedési sebessége vákuumban; dt_0 = időtartam a nyugvó rendszerben; dt = időtartam a mozgó rendszerben; dl_0 = test hossza a nyugvó rendszerben; dl = test hossza a mozgó rendszerben.

A képletből látható, hogy a) az idő nagysága függ a mozgó test sebességétől, a sebesség növekedésével a rendszerben végbemenő folyamatok lelassulnak, tehát az időtartamok meghosszabbodnak; b) a távolság is függ a mozgó rendszer sebességétől, a testek kiterjedései, térbeli nagyságai a sebességük növekedésével csökkennek.

Abból, hogy a teret és az időt a mozgó anyag határozza meg, következik, hogy ezek nem lehetnek szubjektumunk „apriori” formái, „hanem a lét valóságos, objektív formái”.⁸ Vagyis a speciális relativitáselmélet bebizonyította a dialektikus materializmus azon tételét, hogy a *tér és az idő a mozgó anyag objektív létformái*, hogy ezek tudatunktól függetlenül léteznek.

2. Tarthatatlan a klasszikus fizika Galilei és Newton által kidolgozott tér- és időfelfogása: nem létezik abszolút tér és abszolút idő. A tér és az idő anyag nélkül, az anyagtól függetlenül nem létezik. A speciális relativitáselmélet kimutatta, hogy minden inerciarendszernek⁹ (tehát anyagi rendszernek) megvan a sajátos tere és ideje. Az, hogy egy rendszeren belül milyen tér- és időviszonyok uralkodnak, mindig az adott rendszer sebességétől, mozgási

⁸ Lenin: Materializmus és empiriokriticizmus id. kiad. 177. o.

⁹ Inerciarendszeren a fizikában egymáshoz képest egyenesvonalú egyenletes mozgást végző rendszereket értünk. A speciális relativitáselmélet csak inercia-rendszerekkel foglalkozik.

állapotától függ. Ha egyik inerciarendszerről átmegyünk egy másik inerciarendszerre, akkor tér- és időkoordinátáinkat át kell számítani, transzformálni kell. Két anyagi testre vonatkoztatott tér- és időkoordináták közötti viszonyt az ún. Lorentz-féle transzformáció képletei fejezik ki:

$$x' = \frac{x - vt}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}}; y' = y; z' = z; t' = \frac{t - \frac{v}{c^2} x}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}} \quad (2)$$

ahol x, y, z, t valamely elemi esemény tér- és időkoordinátái az egyik anyagi rendszerben; x', y', z', t' pedig ugyanazon esemény koordinátái az előbbi rendszerhez képest az X -tengely irányában v -sebességgel mozgó — másik anyagi rendszerben.

A speciális relativitáselmélet kimutatva, hogy a térbeli távolságot és az időbeli hosszúságot mindig a mozgó rendszernek a fénysebességhez viszonyított sebessége határozza meg, a dialektikus materializmusnak a tér és az idő viszonylagos jellegéről szóló tanítását erősítette meg, hiszen a fény terjedése is reális anyagi folyamat.

3. A speciális relativitáselmélet, s különösen a Minkowski-féle négydimenziós téridő kontinuum elmélete, rámutatott a tér és az idő szoros kapcsolatára, egységére. A téridő fogalma azonban — mint ezt a következőkben részletesen kimutatjuk — *nem jelenti a tér és az idő teljes azonosulását; a tér és az idő továbbra is önálló lényeg marad*, csak ez a kifejezés még jobban kiemeli a közöttük lévő viszony elszakíthatatlanságát.

A speciális relativitáselmélet, megalkotva a téridő kontinuum fogalmát, kimutatta, hogy a téridőbeli „távolság”, — intervallum abszolút. A téridő abszolút volta abban mutatkozik meg, hogy a téridő intervallum (ds) nem függ az inerciarendszer sebességétől. A téridő intervallum ezen független, invariáns jellege abban fejeződik ki, hogy a

$$ds^2 = dx^2 + dy^2 + dz^2 - c^2 dt^2$$

összefüggés minden inercia rendszerben azonos; ahol ds = téridő intervallum; dx, dy, dz = az adott rendszer két elemi eseménye közötti távolság térkoordinátái; dt = ugyanezen események időadatai közti különbség.

Mivel a téridő intervallum (ds) változatlan marad minden inerciarendszerben, mivel valamennyi inerciarendszerre vonatkoztatva állandó érték, a speciális relativitáselmélet a téridőt függetlennek, invariánsnak, abszolútnak tekinti. Ez azonban korántsem jelenti azt, hogy a téridő minden vonatkozásban abszolút. Mint ezt a következőkben részletesen kimutatjuk, a speciális relativitáselmélet minden tétele — így a téridő abszolút volta is — csak meghatározott feltételek esetén érvényes. Abszolút jelleget tulajdonítani a téridőnek, általános, filozófiai szempontból helytelen. A dialektikus materializmus szerint abszolút jelleggel csak az anyag, mint olyan, rendelkezik, az objektív valóság minden más jelensége, a filozófia minden más kategóriája, az anyagtól függ, s így viszonylagos jellegű.

A téridő fizikai fogalmának megalkotása tehát a) igazolta a dialektikus materializmus azon álláspontját, hogy a tér és az idő belső lényegi kapcsolatban állnak egymással; a marxista filozófia ezen tétele következik abból a tény-

ből, hogy mindkettő az *anyag létformája*; b) e fogalom megalkotása azt a veszélyt rejti magában, hogy nem értve meg ezen fizikai fogalom lényegét, a teret és az időt teljesen azonosítják egymással, úgy fogják fel, hogy minden lényegi különbség eltűnt e két kategória között; c) a téridő abszolút voltáról szóló tétel szintén helytelen filozófiai állásponthoz vezethet: ti. az anyagtól való elszakításhoz, ezen fizikai tétel nem megfelelő filozófiai általánosításához.

Eppen ezért ismeretelméleti szempontból igen fontos annak eldöntése, hogy miként értelmezzük a speciális relativitáselmélet ezen következtetését: vagyis el kell-e ismerni filozófiai szempontból is a tér és az idő egy fogalomban való egyesülését, s ezt a téridőt abszolútnak kell-e tekintenünk, vagy sem. Másként mondva: megállhatunk-e az ún. speciális relativitáselmélet filozófiai általánosításánál, vagy sem. Szerintünk az olyan filozófiai álláspont, amely csak a speciális relativitáselmélet tételeit általánosítja, — még ha marxista módon értelmezi is ezen elmélet tételeit¹⁰ — nem léphet fel a teljesség igényével még ismereteink jelenlegi színvonalán sem, hiszen egyoldalú. Eppen ezért kitérünk A. D. Alekszandrov álláspontjának ismertetésére és elemzésére, amely csak a speciális relativitáselmélet általánosítását adja, s így nem lehet teljes, és bizonyos — az előzőekben említett — helytelen következtetések levonására ad lehetőséget. A. D. Alekszandrov álláspontjának lényege az, hogy a mozgó anyagnak csak egyetlen létformája van: az abszolút téridő; s ennek van két viszonylagos oldala: a tér és az idő. „A relativitáselmélet lényege abban áll, hogy feltárja azt a tényt, hogy ezek a viszonyított jellemzők a függetlenek, az abszolútnak aspektusai. A fő dolog nem a térnek és az időnek a relativitásában van, hanem abban, hogy mindkettő az anyag egységes, abszolút létezési formája, a téridő aspektusaként jelentkezik”.¹¹ A. D. Alekszandrov ezen álláspontjával nem lehet teljesen egyetérteni. Dolgozatunkban a relativitáselmélet filozófiai általánosításának kérdéseivel foglalkozva, kitérünk felfogásának elemzésére is.

I.

A relativitáselmélet filozófiai általánosításának kérdéseit vizsgálva először is azt nézzük meg, hogy mikor, milyen feltételek mellett lehet egy természettudományi tételt kiterjeszteni az objektív valóság egészére, azaz hogyan lehet filozófiailag általánosítani. Mint ismeretes, minden szaktudomány az objektív valóság egy-egy jól meghatározott, és pontosan körülhatárolt oldalával, illetve egy-egy konkrét anyagformával, vagy anyagi objektumok csoportjával, foglalkozik; másként megfogalmazva: minden szaktudomány tárgyát egy, vagy több — de minden esetben meghatározott — mozgásforma (ill. mozgásforma csoport) képezi. Ebből következőleg: az adott tudomány által levont tételek csak az anyag ezen meghatározott objektum csoportjára, ill. ezen meghatározott mozgásforma csoportra érvényesek. Ez természetesen nem zárja ki azt, hogy megfelelő módszerekkel ne lehetne gnoszeológiai, általános filozófiai következtetéseket levonni a szaktudományok eredményei-

¹⁰ Dolgozatunkban nem térünk ki a speciális relativitáselmélet einsteini interpretációjának bírálatára; részletesen csak az abszolút téridőről szóló tanítást vizsgáljuk.

¹¹ A. D. Alekszandrov: A relativitáselmélet filozófiai tartalma és jelentősége. (Voproszsi filozofii 1959. 1. sz. 68. o.) Az idézeteket az eredeti szöveggel egybevetve, az M. M. Marxizmus-Leninizmus Oktatási Osztálya 1959. 3. sz. „Tájékoztató”-jából közöljük. Az eredeti lapszám után zárójelben megadjuk a Tájékoztató lapszámát is (136. o.)

ből. Az általánosításnál mindig figyelembe kell venni: a) azokat a speciális körülményeket, amelyek megszabják az adott törvény érvényesülési körét. Figyelembe kell venni tehát azt, hogy ezek a feltételek megengedik-e a törvény általánosítását; b) meg kell vizsgálni, hogy az adott törvény, vagy elmélet nem mond-e ellent más területeken, ill. más feltételek között levont tételeknek, azaz ellenőrizni kell, hogy a megváltozott körülmények között hogyan, milyen mértékben érvényes ez a törvény; c) meg kell vizsgálni, hogy összhangban van-e ezen törvény a filozófiai, tehát az objektív valóság egészére vonatkozó törvényekkel. Ha e feltételek fennállnak, azaz az adott konkrét körülmények megengedik a törvény általánosítását, és az nem mond ellent sem az objektív valóság más területein, sem az objektív valóság egészéről felállított törvényeknek — akkor e törvényt ki lehet terjeszteni az objektív valóság egészére, természetesen figyelembe véve, hogy a megváltozott feltételek hogyan befolyásolják a törvény érvényesülését. Sokkal problematikusabb az az eset, ha az adott törvény ellentmond más területek, ill. az objektív valóság egészére érvényes törvényeknek. Ilyen esetekben további elemzésre van szükség: meg kell állapítani, hogy a két, vagy több tétel közül melyik az igaz, ill. melyik törvény milyen feltételek mellett igaz.

Ami már most a speciális relativitáselmélet filozófiai általánosítását illeti: itt viszonylag könnyebb a helyzet. Mint ismeretes ezen elmélet tételei egyenes vonalú, egyenletes mozgás és elhanyagolhatóan gyenge gravitációs mező esetén érvényesek, — ezért azt kell megvizsgáljunk, hogy kiterjeszthetők-e ezen elmélet tételei változó sebességű mozgások és erős gravitációs mező esetére.

Hogy eldöntsük ezt a kérdést, meg kell néznünk, hogy a speciális relativitáselmélet mennyiben felel meg az előbb említett általános szempontoknak. Ennek megfelelően először megvizsgáljuk magát a speciális relativitáselméletet: itt tehát azt kell megnézni, hogy nem tartalmaz-e olyan különleges feltételt, amely megakadályozza az elmélet következtetései általánosítását. Másodszor azt vesszük figyelembe, hogy a speciális relativitáselmélet következtetései érvényesek-e változó mozgások és erős gravitációs mező jelenlétében: itt elsősorban a speciális és az általános relativitáselmélet kapcsolatáról, viszonyáról lesz szó. S végül ismeretelméleti szempontból vizsgáljuk meg a speciális relativitáselmélet következtetéseit; összevetjük a dialektikus materializmus térről és időről szóló tanításával.

*

Mielőtt rátérnénk a speciális relativitáselmélet konkrét elemzésére, ismertetjük A. D. Alekszandrov felfogását. Szerintünk ugyanis nem lehet A. D. Alekszandrov minden következtetésével teljesen egyetérteni: pontosabban: mivel álláspontjának kidolgozásakor csak a speciális relativitáselmélet eredményeire támaszkodott, ill. csak ezt az elméletet vizsgálta, felfogása bizonyos helytelen következtetésekre ad lehetőséget.

A. D. Alekszandrov álláspontját legrészletesebben az 1958-as Moszkvai Összövetségi Konferencián „A relativitáselmélet filozófiai tartalma és jelentősége”¹² című referátumában fejtette ki. A. D. Alekszandrov referátumában

¹² Beszéde megjelent többek között a „Voproszi filozofii” 1959. évf. 1. számában, valamint kisebb változtatásokkal „A mai természettudományok filozófiai kérdései” (Moszkva 1960. — oroszul) kötetben.

kritikailag viszonyul a relativitáselmélethez, s elsősorban az elmélet felépítéséhez, belső struktúrájához. Helyteleníti azt, hogy a relativitáselmélet a viszonylagos fogalmából (a tér és az idő relatív jellegéből) indul ki, s innen halad az abszolút felé (az abszolút téridő felé). E felfogás helytelen azért, mert „... ez a szemlélet nem felel meg kellőképpen a tárgy objektív logikájának, minthogy ezzel a logikával összhangban a téridőnek mint az anyag létezésének általános formájának kellene elsődlegesnek lennie, vagyis magának a tárgynak sajátosságaival együtt, míg a relatív megnyilvánulásai másodlagosnak tekintendők”.¹³ A relativitáselmélet felépítése ténylegesen nem a dolgok abszolút vonatkozásaiból indul ki, nem az abszolút téridőt veszi alapul, hanem a viszonylagosakat; először a tér és az idő relatív jellegét bizonyítja be, s innen halad az abszolút felé. A speciális relativitáselmélet felépítésének ezen kritikája teljesen jogosult, s igaza van A. D. Alekszandrovnak abban, hogy az elmélet ilyen felépítése volt többek közt oka annak, hogy egy sor helytelen, nem egy esetben idealista következtetést vontak le tételeiből. Mindemellett két megjegyzésünk van ezzel kapcsolatban: 1. Ez a felépítés — bármennyire eltér a dolgok logikájától — megfelel, nemcsak „a tárgy megfigyelése, mérése, tanulmányozása logikájának”¹⁴, hanem általában az emberi megismerés dialektikájának. A megismerési folyamat mindig a látszathoz, a jelenségekhez, tehát a viszonylagosból indul ki, s halad a lényeg — tehát az abszolút — megismerése felé. A speciális relativitáselmélet felépítése is megfelel a megismerés dialektikájának: itt is a jelenségtől — pontosabban a kevésbé lényegestől, a kevésbé pontos ismerettől — haladunk a lényeg felé, a mélyebb lényeg felé, a pontosabb ismeret felé. 2. A. D. Alekszandrov ezen kritikai álláspontjából következik, hogy fejtegetései során a téridő abszolút jellegére helyezi a fő hangsúlyt, s nem fordít kellő figyelmet a téridő viszonylagos jellegének elemzésére. Ezzel magyarázható az is, hogy nem fordít kellő figyelmet az ún. általános relativitáselmélet tételeinek elemzésére.¹⁵ Pedig, mint látni fogjuk, ez az elmélet éppen a téridő viszonylagos jellegére mutat rá.

Ezek alapján A. D. Alekszandrov azt a feladatot tűzi ki, hogy „az elméletnek mindenekelőtt meg kell határoznia az abszolútát, s ettől kell haladnia a viszonylagos felé, amely az abszolútnak csupán egyes oldalait, felszínét, aspektusát jelenti”.¹⁶ Majd kifejti álláspontját a téridő abszolút, ill. a tér és az idő viszonylagos jellegéről. A relativitáselmélet filozófiai jelentőségét és fő következtetését abban látja, hogy „a tér és az idő az abszolút téridőnek csupán relatív szemléleti oldalai, különválasztásuk pedig nem lehet abszolút jellegű, mint korábban tekintették. A tér és az idő különválasztása nem önmagában van meghatározva, hanem csupán valamely inerciális koordináta rendszerrel kapcsolatban lehetséges. Más szavakkal, a tárgyaknak és jelenségeknek csupán téridőbeli viszonyaik bírnak abszolút jelleggel, ugyanakkor egyrésről a térbeli, másrésről az időbeli sajátosságok és viszonyok viszonylagosak, vagyis objektíve nincsenek önmagukban meghatározva, hanem csupán vala-

¹³ A. D. Alekszandrov: i. m. 69—70. o. (139. o.)

¹⁴ A. D. Alekszandrov: i. m. 70. o. (139. o.)

¹⁵ Ez természetesen nem jelenti azt, hogy A. D. Alekszandrov teljesen figyelmen kívül hagyja az általános relativitáselmélet tanítását. Referátumában egy fejezetet szentel ezen elméletnek (I. 2. §.), ahol rámutat a speciális és az általános relativitáselmélet különbségére, amely „nem az alkalmazható koordinátarendszerek általánossági fokában van, hanem a téridő sajátosságainak eltérő felfogásában.” (72. o. — 144. o.)

¹⁶ A. D. Alekszandrov: i. m. 76. o. (153. o.)

mely vonatkoztatási rendszerhez viszonyítva (azaz valamilyen anyagi rendszerhez viszonyítva.)”¹⁷ Így — szerinte — a relativitáselmélet nem más, mint „a téridőnek, mint az anyag egyetlen létezési formájának elmélete.”¹⁸

Nemcsak A. D. Alekszandrovnak van ilyen felfogása, hanem több szovjet filozófus is hasonló álláspontra jutott. A. D. Alekszandrov álláspontjával meg-egyező véleményen van pl. Sz. T. Meljuhin is, aki nézeteit így foglalja össze: „Mindezek a tények meggyőzően tanúsítják, hogy a tér és az idő nemcsak a materiával, hanem egymással is megbonthatatlan kapcsolatban áll. Ennek következtében tudományos szempontból helyesebb nem a matéria két létformájáról, ti. a térről és az időről külön-külön beszélni, hanem csak e g y e t l e n létformát emlegetni: a téridőt. A természetben a tér és idő léte objektíven nem független egymástól, és e kettő között mindenféle elhatárolás csak nagyon feltételes lehet.”¹⁹

Amikor A. D. Alekszandrov és társai kifejtik ezen álláspontjukat, akkor csak a speciális relativitáselmélet és Minkowski felfogását veszik figyelembe. Ezt A. D. Alekszandrov is hangsúlyozza fejtegetéseiben közben: „Mindaddig a speciális relativitáselméletnek megfelelő elképzelések határain belül beszélünk a téridőről.”²⁰ A továbbiakban éppen azt fogjuk kimutatni, hogy a speciális relativitáselmélet téridőfelfogása korlátolt, önmagában nem elégséges. Hogy megértsük a tér és az idő modern fizikai felfogását, nem elegendő csak a speciális relativitáselmélet tanításait figyelembe venni, már pedig A. D. Alekszandrov eltekintve egy-két utalástól, lényegében ezt teszi. S mivel nem kellően elemzi a speciális relativitáselmélet mellett az ún. általános relativitáselmélet filozófiai problémáit, álláspontja azt a látszatot kelti, mintha a speciális relativitáselmélet téridőfelfogása, tehát a téridő abszolút jellege, általános érvényű tétel lenne.

Így álláspontja bizonyos helytelen következtetésre ad lehetőséget. Ez a következtetés pedig az, hogy abszolutizáljuk, függetlenítjük a téridőt az anyagtól. Ő ui. a speciális relativitáselmélet alapján a téridőt abszolútnak fogja fel. A téridő abszolút jellege viszont ebben az elméletben azt jelenti, hogy *nem függ a mozgó test sebességétől*.

*

A speciális relativitáselmélet kiinduló tétele, a relativitás elve, amely kimondja a természeti törvények kovarianciáját, egyformaságát, s egyben függetlenségét minden inerciarendszerben; a másik alapelve, a fénysebesség állandóságának, illetve maximális voltának elve, mely azt mondja ki, hogy a fény (ill. minden elektromágneses hullám) terjedési sebessége vákuumban minden inerciarendszer esetében egyforma, ill., hogy nincs olyan hatás, mely a fénysebességnél nagyobb sebességgel terjed. Van azonban a speciális relativitáselméletnek még egy hallgatóságos feltétele is: maga az inerciális koordinátarendszer. Ezt elismeri, sőt hangsúlyozza A. D. Alekszandrov is: „... ennek az elméletnek alapvető értelmét az inerciális rendszer és az ezzel kapcsolatos térbeli és egyben időbeli x, y, z, t koordinátarendszer jelenti... a relativitáselméletnek majdnem mindegyik rendszeres kifejtése a vonatkozási

¹⁷ Uo. 67. o. (135. o.)

¹⁸ Uo. 67. o. (135. o.)

¹⁹ Sz. T. Meljuhin: A véges és a végtelen problémája. Gondolat 1959. 192. o.

²⁰ A. D. Alekszandrov: i. m. 83. o. (167. o.)

vagy koordináta rendszer meghatározásával kezdődik. E fogalmak meghatározása nélkül még az elmélet alapelveit sem lehet megfogalmazni”.²¹

Ennek a feltételnek a hangsúlyozása igen fontos. Nyilvánvaló, hogy a speciális relativitáselmélet és a Minkowski-féle téridő kontinuum elmélet (mely nem más, mint az előző fizikai elmélet geometriája) csak ezen meghatározott feltétel mellett, tehát csak inerciális, azaz egymáshoz képest egyenesvonalú, egyenletes mozgást végző rendszerek esetében áll fenn. A téridő invarianciája azt fejezi ki, hogy a téridő intervallum (ds) nem függ azoktól a feltételektől, amelyeket a speciális relativitáselmélet felállít, azaz nem függ a mozgó rendszer sebességétől; míg külön-külön a térbeli távolság (dl) és az időbeli nagyság (dt) függenek a mozgó rendszer sebességétől, tehát a téridő abszolút jellegén azt kell értenünk, hogy az önmagában meghatározott, míg a tér és az idő abban az értelemben viszonylagosak, hogy önmagukban nem meghatározottak, hanem csak valamilyen koordinátarendszer vonatkozásában. Látni kell azonban azt, hogy a téridő abszolút jellege, tehát az, hogy „nem függ a mozgó rendszer sebességétől”, hogy „önmagában meghatározott”, csak *inerciarendszer esetében áll fenn, csak egymáshoz képest egyenesvonalú egyenletes mozgást végző rendszerek sebességétől nem függ, csak a speciális relativitáselmélet feltételei esetében „önmagában meghatározott”*.

Megjegyezzük, — a probléma részletes megvilágítása nélkül — hogy e ponton nem lehet egyetérteni a speciális relativitáselmélet álláspontjával sem, hiszen ahogy a tér és az idő nem létezik az anyagtól függetlenül, ahogy a tér- és időkoordináták mindig az anyagi testek kiterjedtségét, egymásmelletti-ségét, ill. az anyagi események folyamatosságát, egymásutániságát fejezik ki, ugyanígy nem lehet a téridőt sem abszolutilizálni, a téridő intervallum is az anyagi jelenségek bizonyos viszonyát, összefüggését jelenti. Bár a téridő intervallum a speciális relativitáselmélet feltételei között nem függ a mozgó test sebességétől, a téridőt mégsem tekinthetjük abszolútnak, magát a téridőt akkor is az anyag, s az anyag mozgása határozza meg. A. D. Alekszandrov nem látja az elmélet ezen hiányosságát és ezért a speciális relativitáselmülethez hasonlóan a téridő abszolút jellegét hangsúlyozza, s nem emeli ki relativitását. A téridő abszolút jellegének hangsúlyozása azonban csak egy vonatkozásban — a térhez és az időhöz való viszonyának vonatkozásában — lényeges; a mozgó anyaggal való kapcsolatának vonatkozásában ugyanez már kevésbé lényeges, sőt a téridő abszolutilizálásához vezethet.

A speciális relativitáselmélet — a klasszikus fizikához képest — nagyarányú előrelépés, olyan értelemben, hogy rámutat az abszolút tér és abszolút idő newtoni értelmezésének korlátolt voltára, és kimutatja a tér és az idő viszonylagos jellegét; ugyanakkor rámutat ezen kategóriák szoros egységére, megállapítja a téridő kontinuum fogalmát, amely abszolút jellegű. Így a speciális relativitáselmélet amikor klasszikus fizika tér- és időfelfogásának korlátait megszüntette, s egy új, általánosabb felfogást hozott, egyben új korlátokat is teremtett. A speciális relativitáselmélet tételeinek filozófiai általánosítása éppen ezért csak úgy lehetséges, ha figyelembe vesszük a megismerési folyamat dialektikáját. Olyan elmélet, amely a speciális relativitáselmélet tételeit változtatás nélkül kiterjeszti az objektív valóság egészére — ellentmond a megismerés dialektikájának. A speciális relativitáselmélet tér-időfelfogása — hasonlóan a newtoni tér és időfelfogáshoz, — csak egy lépcsőfok,

²¹ Uo. 69. o. (138. o.)

csak egy állomás az abszolút igazsághoz vezető úton. A speciális relativitás-elmélet az általa megszabott feltételek között a tér és az idő valóságos tulajdonságait tárja fel s éppen ezért magában hordja az abszolút igazság egy mozzanatát. De az elméletnek megvannak a maga korlátai, hiányosságai is. A klasszikus fizika abszolút tér és abszolút idő felfogásához hasonlóan — abszolutilizálja a téridőt, s ezáltal elszakítja tartalmától, a mozgó anyagtól. Ez természetesen, nem jelenti azt, hogy Newton ill. Einstein szerint semmilyen kapcsolat sincs a tér és az idő ill. a téridő, valamint a mozgás között. Kapcsolatuknak azonban mind Newton, mind Einstein csak egyik oldalát emeli ki, azt, hogy a mozgás mindig térben és időben ill. téridőben zajlik le, hogy függ az utóbbiaktól, de nem mutattak rá a tér és az idő ill. a téridő függőségére. Azaz míg a tér és az idő Newton szerint, ill. a téridő Einstein szerint hat a mozgó anyagra, addig az utóbbiak semmiféle hatást nem gyakorolnak az előbbiekre. Éppen ezért messzemenően egyetértünk Max von Laue ismert német fizikus felfogásával, aki értékelve a speciális relativitáselméletet, két fogyatékoságát emeli ki. Ezek közül az egyik az, hogy a speciális relativitáselmélet „éppúgy, mint az egész Copernicusig visszanyúló természettudomány, valamiféle fizikailag reális, azaz hatékony téridő kontinuumot tételez fel, ti. a „világ”-ot, amely minden test tehetetlenségét megszabja, de anélkül, hogy ezek a testek vissza is hatnának reá; . . .”²² Vagyis lényegében a speciális relativitáselmélet is egy nagy „tartály”-nak tekinti a teret és az időt, mint a klasszikus fizika, csak itt a newtoni két „tartály”-ból egy lesz.

II.

Hogy bebizonyítsuk A. D. Alekszandrov álláspontjához való kritikai álláspontunk jogosultságát, a továbbiakban azt kell megvizsgálni; ki lehet-e terjeszteni az egyenesvonalú egyenletes mozgás sajátosságait — avagy az inerciális koordináta-rendszer sajátosságait — a változó mozgásokra, azaz a nem-inercia-rendszerekre. Azt kell megnéznünk: összeegyeztethetők-e a speciális relativitáselmélet tételei más, nem-inercia-rendszerekkel kapcsolatos elméletekkel. Mivel a nem-inercia-rendszerek téridő sajátosságaival elsősorban az ún. általános relativitáselmélet²³ foglalkozik, elsősorban ezt az elméletet kell megvizsgálni.

A speciális relativitáselmélet vizsgálva a tér és az idő, valamint a mozgó anyag kapcsolatát, abból a feltevésből indul ki, hogy a tér és az idő tulajdonságai egyneműek, homogének. A speciális relativitáselmélet változatlanul az Euklides-féle geometrián alapul. Vagyis ebben a vonatkozásban sincs különbség Newton és Einstein tér- és időfelfogása között. A tér és az idő homogenitása mind a klasszikus fizikában, mind a speciális relativitáselméletben azt jelenti, hogy 1. a tér minden pontja és iránya egyenértékű; 2. minden időpont és időmomentum egyenértékű; 3. minden inercia-rendszer egyenértékű. A tér homo-

²² Max von Laue: A fizika története. Studium Könyvek. 17. 1960. 85. o.

²³ Több szovjet fizikus és filozófus már a speciális relativitáselmélettel kapcsolatban is felveti, hogy nem helyes az elmélet elnevezése. Az általános relativitáselmélettel kapcsolatban pedig szinte egyöntetű a szovjet fizikusok és filozófusok álláspontja, az ti., hogy ez az elnevezés nem fedi az elmélet tényleges fizikai tartalmát. A továbbiakban éppen ezért az „általános relativitáselmélet” elnevezés helyett a „gravitációs elmélet” kifejezést használjuk, mivel ez jobban kifejezi az elmélet fizikai tartalmát.

genitása abban fejeződött ki, hogy mindkét rendszer alapja az euklidesi geometria volt.

Az *első különbség* a speciális relativitáselmélet és a gravitációs elmélet között itt áll fenn. A *gravitációs elmélet elveti a tér és az idő homogenitását*, illetve csak a végtelenül kis tér és végtelenül kis időköz egyneműségét ismeri el. A tér és az idő homogenitásának tagadása geometriai szempontból abban fejeződik ki, hogy a gravitációelmélet a nem-euklidesi geometriákon alapul. A nem-euklidesi geometria, kimutatva, hogy az euklidesi geometria mellett más tér-elméletek is létezhetnek, megdöntötte a kanti apriori tér és idő felfogást, s egyben bebizonyította, hogy a tér metrikája (geometriai tulajdonságainak összessége) végsősoron az anyag tulajdonságaitól, összefüggéseitől, kölcsönhatásaitól függ. A nem-euklidesi tér tulajdonságainak az euklidesitől való eltérését az ún. térgörbület fejezi ki, amely lehet pozitív (speciális Riemann-féle geometria), negatív (Bolyai—Lobacsevszkij-féle geometria) és nulla (Euklides-féle geometria).

A *másik különbség* a speciális relativitáselmélet és a vonzáselmélet között a *fény terjedési sebességének felfogásából adódik*. Mint láttuk, a speciális relativitáselmélet egyik kiinduló tétele a fénysebesség állandóságának elve. A gravitációs elmélet kimutatta, hogy ez az elv nagy tömegek jelenlétében, tehát erős gravitációs mező esetében nem érvényes. A fénysugár a tér olyan részében, ahol nagy a tömegkoncentráció, lelassul, a fénysebesség gravitációs potenciál függvénye. A gravitációs elmélet tehát korlátozza a fénysebesség állandósága elvének érvényesülési körét, s ezáltal korlátozza a speciális relativitáselmélet érvényesülési körét is. Véleményünk helyességét támasztja alá V. I. Szvigyerszkij, szovjet filozófus is, amikor összevetve a két relativitáselmélet különbségeit, a következőket írja: „Mint láttuk, az általános relativitáselmélet feltárja a speciális relativitáselmélet korlátolt jellegét, mivel az utóbbi csak olyan körülmények között érvényes, amikor a gravitációs tér elhanyagolható. Erős gravitációs terek jelenléte esetén viszont nem érvényes a fénysebesség állandóságának törvénye, tehát a speciális relativitáselmélet törvényei sem.”²⁴ A gravitációs elmélet ezen törvényeiből tehát az a következtetés adódik, hogy a speciális relativitáselmélet törvényei csak gyenge gravitációs mezőben, tömegektől távol érvényesek.

A gravitációs elmélet rámutat arra is, hogy erős gravitációs mezőkben nemcsak a fény terjedési sebessége változik meg, hanem *megváltozik a fény terjedési vonala is*. A klasszikus fizika és a speciális relativitáselmélet szerint állandó fénysebesség esetén a fénysugár mindig egyenesvonalú, melynek az Euklides-féle geometria felel meg. A gravitációs elmélet értelmében a fénysugár terjedési vonala nem minden esetben lesz az euklidesi geometriának megfelelő egyenes, ill. csak tömegektől távol, gyenge gravitációs mezőben lesz az. A gravitációs tömeg közelében, tehát erős gravitációs mezőben a fénysugár terjedési vonala megváltozik, eltér, „elhajlik” az euklidesi egyenestől.

A gravitációs elmélet ezen két tételéből következik, hogy *sem az időt, sem a teret nem tekinthetjük abszolút adatnak, hanem mindkettő függ a gravitációs mezőtől*. Amíg a speciális relativitáselmélet a teret és az időt csak a rendszer sebességétől tette függővé, de függetlennek tekintette a gravitációs mezőtől, addig a gravitációs elmélet szerint függenek a mozgó test tömege által létrehozott gravitációs mezőtől is.

²⁴ V. I. Szvigyerszkij: Tér és idő. Gondolat. 1959. 27—28. o.

A speciális relativitáselmélet azonban, mint láttuk, — bár a tér és az idő nagyságok külön-külön függtek a mozgó test sebességétől, — a téridő intervallumot invariánsnak tekinti. A gravitációs elmélet ezen a ponton is meghaladja a speciális relativitáselméletet. *A vonzáselmélet szerint a téridő nem rendelkezik abszolút jelleggel*, a téridő struktúráját mindig a gravitációs tömeg és a gravitációs mező határozza meg. A gravitációs elméletben a *téridő kontinuum úgy szerepel, mint az anyag mozgásának és eloszlásának (tömegkoncentrációnak) függvénye*; rámutat a téridő és a gravitációs mező szoros kapcsolatára. Ez a kapcsolat a gravitációs elméletben nem fejeződik ki, hogy a gravitációs mező meghatározza a téridő kontinuum görbületét; pontosabban: a gravitációs mező potenciáljának a koordináták szerinti változása megszabja a Riemann-féle geometriában meghatározott s a téridőre alkalmazott metrikus tenzor komponenseit. Azáltal, hogy a gravitációselmélet kimutatja a téridő metrikájának függését a gravitációs tömegtől és ennek mozgásától, egyértelműen kimutatja azt, hogy a *téridő kontinuum nem független a mozgó anyagtól*, hanem az *anyag egyik speciális megjelenési formájának — a gravitációs mezőnek a függvénye*, vagyis nem tekinthetjük a téridőt abszolútnak, szerkezetét mindig az anyag mozgási állapota és térbeli eloszlása határozza meg.

Mindezekből látható, hogy a gravitációs elmélet ilyen vonatkozásban is — tehát a téridő és a mozgó anyag kapcsolatának vonatkozásában is — korlátozta a speciális relativitáselméletet. A már idézett V. I. Szvigyerszkij ezzel kapcsolatban a következőket írja: „Ilymódon az általános relativitáselmélet keretei közt a speciális relativitáselmélet téridő törvénye korlátolt érvényű törvénnyé válik, csak gyenge és homogén gravitációs térben, kis idő intervallumokban érvényes”.²⁵ Azt, hogy a gravitációs elmélet korlátozza a speciális relativitáselméletet, A. D. Alekszandrov is kiemeli: „... a speciális relativitáselmélet, megállapítva a térnek és az időnek kölcsönös kapcsolatát, a téridő egységes sokaságában elfogadja annak egyneműségéről alkotott feltevést, ami kifejezésre jut az inerciális vonatkoztatási rendszerek, vagy a megfelelő koordináták rendszere egyenjogúságában. Az általános relativitáselmélet megszünteti ezt a feltevést; alapvető tétele annak elismerése, hogy a téridő nem egynemű (homogén) és hogy felépítését (metrikáját) az anyagi tömegek eloszlása és mozgása határozza meg. Ez a szerkezet ezzel együtt meghatározza a gravitációs teret és ezzel együtt a testek mozgását magát „a gravitáció hatása alatt”. Összefoglalva mindkét oldal: a téridő metrikája és a tömegek mozgása egyetlen szétbonthatatlan egységet alkotnak és kölcsönösen meghatározzák egymást.”²⁶

A gravitációs elmélet tehát azt mutatja, hogy nem lehet a speciális relativitáselmélet tételeit kiterjeszteni az objektív valóság egészére. A téridő abszolút voltáról alkotott felfogás ellentmond a gravitációs elmélet azon tételének, hogy e testek tér és idő, ill. téridő viszonyait a tömeg, és a tömeg mozgása határozza meg.

III.

Tovább elemezve a speciális relativitáselmélet filozófiai általánosításának kérdését, látnunk kell, hogy filozófiai szempontból — filozófián a dialektikus materializmust értve — sem helyes ezen elmélet változatlan kiterjesztése az objektív valóság egészére.

²⁵ V. I. Szvigyerszkij: i. m. 28. o.

²⁶ A. D. Alekszandrov: i. m. 74. o. (147. o.)

Mint már a bevezetésben utaltunk rá, a marxista filozófia szerint szoros kapcsolat áll fenn a mozgó anyag, valamint a tér és idő között, a tér és idő sajátosságait mindig az anyag és az anyag mozgása határozza meg. A tér és az idő — az anyag létezési formái, s mint ilyenek nem lehetnek függetlenek a mozgó anyagtól. Amikor Lenin azt mondja: „A mozgás az idő és a tér lényege”²⁷, akkor világosan rámutat arra, hogy a tér és idő mozgás nélkül nem létezik, a tér és az idő fogalmát csak úgy tudjuk helyesen felfogni, ha az anyagtól és az anyag mozgásától elválaszthatatlannak tekintjük. Amikor a tér és az idő abszolút, ill. viszonylagos jellegéről van szó, látnunk kell az abszolút és a relatív dialektikáját. Az abszolút és a viszonylagos fogalmának és kapcsolatának elemzése közelebb visz bennünket a tér és idő, valamint az anyag kapcsolatának megértéséhez.

Az abszolút fogalma filozófiai értelemben feltétlent, univerzalist, függetlent, változatlant, önmagában meghatározottat, mindent átfogót, megváltoztathatatlant, elsődlegest; a viszonylagos pedig feltételest, más által meghatározottat, változót, másodlagost, önálló léttel nem bírót, megváltoztathatót, valamitől függőt, stb. jelent. Ilyen értelemben ezen két kategória szembenáll egymással, egymás ellentétei. A dialektikus materializmus azonban nemcsak szembeállítja egymással az abszolút és a viszonylagost, hanem rámutat a közöttük lévő kapcsolat dialektikus jellegére is. A marxista dialektika szerint a közöttük lévő viszonyoknak két oldala van: egyrészt ellentétesek egymással, az egyik kizárja a másikat; másrészt feltételezik egymást, egységet alkotnak, kölcsönösen átmennek egymásba. Mi csak a viszonyuk ezen második oldalával foglalkozunk; tudniillik az általunk vizsgált probléma szempontjából éppen ez a döntő.

Az abszolút és a viszonylagos *egységet* alkot. A marxista dialektika szerint a közöttük levő különbség, szembenállás, nem abszolút jellegű. „A szubjektivizmus (szkeptícizmus és szofisztika, stb.) többek közt abban különbözik a dialektikától, — írja Lenin — hogy az (objektív) dialektikában a relatív és az abszolút közötti különbség is viszonylagos (relatív). Az objektív dialektika szerint a relatívban is van abszolút. A szubjektivizmus és szofisztika szerint a relatív csakis relatív és kizárja az abszolútát”²⁸ Ez azt jelenti, hogy az abszolút megjelenhet a viszonylagosban, hogy minden viszonylagos magába foglalja az abszolút egy részét.

Az abszolút és a relatív metafizikus szembeállítása azért sem jogosult, mert az abszolút és a viszonylagos átmehetnek egymásba, ami bizonyos feltételek között abszolút, az más feltételek között lehet relatív és fordítva. Általában, ami egy adott totalitásban abszolút, egy másik, nagyobb, általánosabb totalitásban viszonylagossá válik. Így, ha valamely tulajdonságot, vagy viszonyt abszolútnak fogunk fel, mindig rá kell mutatnunk azokra a feltételekre, amelyek között ez a tulajdonság, vagy viszony abszolút; vagyis mindig meg kell határozni, hogy az adott tulajdonság vagy viszony, melyik totalitásban vizsgálva abszolút.

Az abszolút és viszonylagos merev szembeállítása indokolatlan azért is, mert az abszolút és a viszonylagos különválasztása, éppen a fentiekből következőleg, nem lehet abszolút. A valóságban a dolgok és a jelenségek egyidejűleg rendelkeznek abszolút és viszonylagos tulajdonságokkal. A tér és az idő

²⁷ Lenin: Filozófiai füzetek. Id. kiad. 245. o.

²⁸ Uo. 340 o.

természetét csak úgy tudjuk helyesen értelmezni, ha egyidőben abszolútnak és viszonylagosnak tekintjük őket, ha alkalmazzuk rájuk is az abszolút és viszonylagos dialektikáját. A tér és az idő abszolutizálása, — mint ezt Newton és követői tették, — avagy a téridő abszolutizálása, — mint ez a speciális relativitáselmélet tanításából következik, — azt jelenti, hogy a teret és az időt mint létformát elszakítjuk tartalmuktól, belső lényegüktől, a mozgó anyagtól.

Bármely fizikai elmélet abszolutizálása helytelen. A geometriában vagy fizikában a konkrét tér és idő viszonyok tanulmányozása szempontjából, hogy *tisztán lássuk a tér és az idő konkrét tulajdonságait — el kell vonatkoztatni az azokat meghatározó anyagtól*, „és ezt, mint közömböst, félre kell tenni.”²⁹ Természetesen ez az elvonatkoztatás nem lehet abszolút, nem szabad megfeleldezni arról, hogy itt absztrakcióról van szó, azaz itt is szem előtt kell tartani a dialektikus módszer tanítását. Ha elvonatkoztatunk a tér és az idő konkrét tulajdonságainak, szerkezetének tanulmányozásánál a mozgó anyagtól, s így abszolútnak tekintjük azokat, minden esetben rá kell mutatnunk ennek konkrét jelentésére. Amikor a tér és az idő (avagy a téridő) abszolút és viszonylagos jellegéről van szó, mindig látnunk kell azokat a feltételeket, amelyeknek megváltozása hat a tér és az idő tulajdonságaira (meghatározva relatív jellegüket), ill. amelyek nem hatnak azokra (meghatározzák abszolút jellegét). Másként mondva: *a tér és az idő abszolút jellegén nem akármilyen függetlenségét értjük, hanem csak meghatározott külső feltételektől és viszonyoktól való függetlenségét.*

A természettudományok tehát bizonyos feltételek mellett elvonatkoztathatnak a teret és az időt meghatározó mozgó anyagtól, s e feltételek mellett abszolútnak tekinthetik azokat. De ugyanilyen elvonatkoztatás a filozófiában nem hogy nem szükséges, de egyenesen káros; a filozófiai értelemben vett tér és idő lényegét nem érthetjük meg az ezeket meghatározó anyag nélkül. Éppen ezért nem tudunk egyetérteni A. D. Alekszandrovval, amikor a következőket írja: „... az elméletnek el kell vonatkoztatnia a jelenségek közötti kapcsolatok konkrét jellegétől és bizonyos mértékben magától a materiális tartalmuktól is, a figyelmet csupán ezen kapcsolatok struktúrájára összpontosítva. Magától értetődik, hogy az elmélet máskülönbben nem lenne éppen az anyag létezési formájának elmélete. Ezért a téridő-elméletre jellemző az, hogy meglehetősen mérvű absztrakciót követel meg.”³⁰ Ha ezt A. D. Alekszandrov csak a relativitáselmélettel, mint a téridő fizikai elméletével kapcsolatban mondaná — a fentiek alapján egyetértenénk vele; de ez az álláspont nemcsak a relativitáselmélettel kapcsolatos nála, hanem a téridő filozófiai meghatározásával is. Véleményünk szerint ilyen fokú absztrakciót akár a tér és az idő, akár a téridő meghatározásánál nem lehet megengedni, *a téridőt nem lehet az anyagtól függetlenül meghatározni.*

Látnunk kell azt, hogy *a tér és az idő (avagy a téridő) abszolút jellege, s ezen kategóriák viszonylagos jellege egyidőben áll fenn*, hogy mind abszolút, mind viszonylagos jellegük egy forrásból származik — abból, hogy az *anyag létformái*. A relativitáselmélet igazolta a dialektikus materializmus felfogását a tér és az idő abszolút, ill. relatív jellegéről. Amikor a teret és az időt (avagy a téridőt) abszolútnak tekintjük, látnunk kell, hogy ez nem mindentől való függetlenséget jelent, hogy ez az abszolút magában foglalja a viszonylagost is.

²⁹ Engels: Anti-Dühring. Id. kiad. 37. o.

³⁰ A. D. Alekszandrov: i. m. 79. o. (152. o.)

Mint Lenin írja: „az abszolút és a viszonylagos, . . . =egy és ugyanazon világ részei, lépcsőfokai.”³¹

A tér és az idő (ill. a téridő) abszolút jellege filozófiai értelemben nem jelenti az anyagtól való függetlenséget, hanem éppen az anyaggal való kapcsolatából következnek. A tér és idő abszolút jellege azt jelenti, hogy *mint a mozgó anyag, megteremthetetlen és megsemmisíthetetlen, hogy az anyag mindig térben és időben mozog, hogy minden létezés elengedhetetlen, egyetemes feltétele*. Vagyis a tér és az idő (avagy a téridő) természetére nézve abszolút jellegű. Azonban a tér és idő ezen általános természete is éppen az anyagból következik, az anyag nélkül nem létezik; azaz *a tér és az idő abszolút jellege nem jelenti az anyagtól való függetlenséget, hanem feltételezi az anyaggal való belső, lényegi viszonyt*.

A tér és az idő (avagy téridő) nemcsak abszolút, hanem viszonylagos jellegű is. A tér és az idő relatív jellege azt jelenti, hogy *anyag nélkül, az anyagtól függetlenül nem létezik, hogy természete függ az anyag egyes konkrét megjelenési formáitól, hogy konkrét szerkezetét, struktúráját, stb. mindig az anyag és az anyag mozgása határozza meg*. Vagyis míg a tér és az idő (s ugyanígy a téridő is) természetére nézve abszolút jellegű, addig konkrét megjelenési formáit tekintve viszonylagos.

A tér és az idő tehát abszolút és viszonylagos jellegű is. A téridő és a mozgó anyag ezen viszonyának bármely irányú eltorzítása egyoldalúsághoz, a dialektikus materializmus tételeitől való eltéréshez vezet. E kapcsolat elemzésénél mindig szem előtt kell tartani az abszolút és a relatív viszonyának dialektikáját; nem lehet a teret és az időt sem abszolutizálni, sem relatív vá tenni. Mindkét véglet metafizikus, s az idealizmus veszélyét hordja magában. Nemcsak a tér és az idő anyaggal való kapcsolatát, de ezek lényegét is csak úgy tudjuk helyesen felfogni, ha rámutatunk mind az abszolút, mind a relatív jellegükre.

A. D. Alekszandrov felfogásával azért nem értünk teljesen egyet, mert bár elismeri, hogy a téridő *szerkezetét* az anyag határozza meg, ilyen vonatkozásban tehát elismeri viszonylagos jellegét — de nem emeli ki a *téridő* (mint olyan) viszonylagos jellegét, azt, hogy nemcsak a téridő szerkezete, de maga a téridő is függ a mozgó anyagtól. Márpedig nemcsak a mozgó anyag létezik mindig téridőben, hanem *a téridő is mindig a mozgó anyag térídeje*.

Természetesen az eddig elmondottak nem jelentik azt, hogy a speciális relativitáselmélet tételei, ill. a téridő felfogása helytelen. Minden szaktudomány a saját kutatási területén abszolútnak tekintheti az anyag valamely tulajdonságát, olyan tulajdonságot, amely nem függ a tudomány által meghatározott feltételektől; így a speciális relativitáselmélet feltételei között — tehát inerciarendszerek, homogén tér és idő, tömegkoncentrációtól távoli lét stb. esetén — a téridő intervallum ténylegesen invariánsnak mutatkozik, azaz nem függ az inerciális koordinátarendszer sebességétől.

IV.

Mielőtt befejeznénk a speciális és az általános relativitáselmélet értékelését, valamint A. D. Alekszandrov álláspontjával kapcsolatos megjegyzéseinket, még egy problémára kell kitérnünk: A. D. Alekszandrov nemcsak

³¹ Lenin: Filozófiai füzetek. Id. kiad. 83. o.

azt hangsúlyozza, hogy a téridő abszolút jellegű, hanem ezt az anyag e g y e l e n létformájának tekinti; azaz Minkowski téridő-kontinuum elméletéből azt a következtetést vonja le: „A relativitáselmélet fő következtetése a tér és az idő olyan egyetemes kapcsolatának megállapítása, mely szerint ezek az anyag létezésének egyetlen formájában, a téridőben egyesülnek.”³²

Szerintünk nem lehet egyetérteni A. D. Alekszandrov ezen felfogásával. A téridő kontinuum elmélet megalkotója, H. Minkowski — elsősorban a számítások megkönnyítése végett a tér 3 koordinátája mellé negyediknek felvette az ic -vel³³ megszorított időkoordinátát (t). Ez azonban nem jelenti azt, hogy ezáltal a tér, valamint az idő teljesen egybeolvadt, hogy teljesen eltűnt a különbség a tér, valamint az idő között. A Minkowski-féle téridő-kontinuumot elemezve, Max von Laue a következőket írja: „Itt azonban csak egy nagyon értékes matematikai műfogásról van szó; valami különös mélység, amit sokan akarnak belemagyarázni, nem rejtőzik mögötte”³⁴ — Meg kell jegyeznünk, hogy teljes egészében nem lehet egyetérteni Max von Laue felfogásával sem. Nem akarunk sem a speciális relativitáselméletbe, sem a Minkowski-féle téridőfelfogásba „belemagyarázni” semmit, — hisz éppen ez ellen lépünk fel mi is, — de meg kell jegyeznünk, hogy azért van „valami különös mélység” ebben az elméletben, — az ti., hogy aláhúzza a tér és az idő összefüggését, egységét.

A tér és az idő különbségére a relativitáselmélet is rámutat. Fizikai szempontból az egyik legfontosabb különbség a következő: A téridőkontinuumbeli távolság kifejezésében a térkoordináták különbségeinek, valamint az időkoordináta különbségének négyzetei *mindig* ellenkező előjellel szerepelnek, (lásd pl. (3)-as képlet). Éppen ezért sohasem lehet a térkoordinátákat az időkoordinátával feleserélni, és fordítva. Ha megfelelő módon választjuk ki a vonatkoztatási rendszereket, akkor a térkoordináták egymással tetszés szerint feleserélhetők, ugyanakkor az időkoordináta előjele minden vonatkoztatási rendszerben kitüntetett szerepet játszik, azaz míg valamely térkoordináta mint tetgeny körül mindig elforgatható bármely koordináta rendszert, (tehát a térkoordináták egymással feleserélhetők), addig ugyanezt az idő koordinátával nem tehetem meg; tehát *a térkoordináták és az időkoordináta nem egyenértékűek*.

Még egy fizikai szempontból adódó különbségre utalunk: A fénykúp³⁵ a téridő kontinuumot két részre osztja. A négydimenziós tér azon pontjai, amelyekre érvényes a $ds^2 < 0$ összefüggés — az abszolút különböző idejű — azok a pontok pedig, melyekre a $ds^2 > 0$ összefüggés — az abszolút különböző helyű eseménypárokat adják; tehát a téridőkontinuum ily módon egymástól fizikailag jól elkülöníthető részekre oszlik: az abszolút különböző idejű és helyű eseménypárookra. M. F. Sirokov, szovjet filozófus írja ezzel kapcsolatban: „De az idő és a tér kölcsönhatása nem jelenti azok azonosságát. A tér és az idő megmaradnak különböző fizikai valóságoknak. Ez abban fejeződik ki, hogy

³² A. D. Alekszandrov: i. m. 67. o. (135. o.)

³³ $i = \sqrt{-1}$; $c = 3 \cdot 10^{10}$ cm/sec.

³⁴ Max von Laue: i. m. 85. o.

³⁵ A fénykúp — olyan nyitott kúp, amely egy pontból, speciális esetként az origóból kiinduló négydimenziós téridőpontok halmaza, melyek fénysebességgel vagy annál kisebb sebességgel terjedő hatásokkal elérhetők; azaz olyan kúp, melynek palástját az adott négydimenziós koordinátarendszer egy pontjából avagy az origóból kiinduló fénysugarak, ill. fénysebességgel terjedő hatások világvonalainak összessége határoz meg, s melynek tengelye az időtengellyel párhuzamos, ill. azonos.

a ds intervallumnak két faja van, melyek a tiszta tér és a tiszta idő kiterjedéseknek felelnek meg.”³⁶

A. D. Alekszandrov amikor úgy fogja fel a téridőt, mint az anyag egyetlen létformáját, a speciális relativitáselmélet említett tételéből indul ki. Ez a tétel azonban nem mondja ki, mint láttuk, a tér és az idő teljes azonosságát, hanem „csak” a tér és az idő elválaszthatatlanságát, kölcsönös függőségét, megbonthatatlan egységét fejezi ki. A tér és az idő egysége azonban nem jelenti azonosságukat. Filozófiai szempontból az anyag létformáinak lényegét nem lehet teljesen kifejezni egy fogalommal, mivel ezeknek a kategóriáknak amellet, hogy közös lényegük is van — megvan a specifikus lényegük is. A tér és az idő — amellet, hogy mindkettő az anyag objektív létezési formája — különböznek is egymástól, s ez a különbség abban fejeződik ki, hogy míg a tér az anyagi tárgyak kiterjedettségét, egymásmellettségét, addig az idő az anyagi jelenségek folyamatosságát, egymásutániságát jelenti. Mivel a téridő fogalmában a tér és az idő nem veszt el az anyagi világban mutatkozó objektív sajátosságait, *nem helyes az anyag egyetlen létformájáról beszélni, a téridő fogalma a tér és az idő dialektikus egységét fejezi ki.*

Az eddig elmondottak nem jelentik azt, hogy a téridő fogalmát, mint hasznavehetetlent el kell vetni. A téridő fogalma kifejezi, hogy mélyreható összefüggés áll fenn a tér és az idő között, aláhúzza belső kapcsolatukat. Ezáltal igazolja a dialektikus materializmusnak a tér és az idő egységéről szóló tanítását. A marxista filozófia ezen felfogása logikusan következik abból a tényből, hogy mind a tér, mind az idő az anyag létformája, hogy mindkettőt a mozgós anyag határozza meg. *Ilyen értelemben a téridő fogalmának használata jogos.*

A speciális relativitáselmélet tér- és időfelfogása tehát — hasonlóan a newtoni tér és idő felfogáshoz, s általában a természettudományok minden eredményéhez — csak viszonylagos jellegű. A marxista ismeretelmélet értelmében nem szabad megállnunk ezen téridő felfogásnál. „A tér és idő emberi képzete viszonylagos — írja Lenin — de a viszonylagos képzetekből fejlődésük során az abszolút igazság vonalán haladnak, az abszolút igazsághoz közelnek.”³⁷ A viszonylagos és az abszolút igazságról szóló marxista ismeretelmélet megköveteli tőlünk, hogy 1. minden tér és időelméletet — így a speciális relativitáselméletet, de a gravitációs elméletet, is — úgy kell tekintenünk, mint viszonylagos igazságot, mint olyan elméletet, amely csak megközelíthető, viszonylagos jellegű; 2. minden új tér- és időelméletet úgy fogjunk fel, mint amely egy lépcsőfok az abszolút igazság felé, minden tér és időelmélet, mint viszonylagos igazság magában foglalja az abszolút igazság egy mozzanatát; ezekből következően: 3. egyetlen tér és időelméletet sem szabad abszolutizálnunk, nem szabad a tételeit örök, megdönthetetlen igazságnak felfognunk, hanem látni kell az elmélet korlátozott, hiányos voltát is; 4. egyetlen téridő elméletet sem szabad abszolút módon elvetnünk, — természetesen ez csak olyan elméletekre vonatkozik, melyek visszatükrözik az objektív valóságban meglévő tér- és időviszonyok valamely vonatkozását, oldalát — hanem minden új tér és időelméletnek magában kell foglalnia a régi tér- és időelméletek egyrészt, — azt, amely az abszolút igazság mozzanatát foglalja magában.

A speciális relativitáselmélet tételeinek filozófiai általánosítása — éppen az elmélet korlátozott volta miatt, mint láttuk — teljes egészében nem

³⁶ M. F. Sirokov: A relativitáselmélet materialista lényegéről. (A modern fizika filozófiai kérdései. Moszkva 1959. (350. o. — oroszul).

³⁷ Lenin: Materializmus és empiriokriticizmus. Id. kiad. 177. o.

lehetséges. A speciális relativitáselmélet olyan feltételekből indul ki, melyek az objektív valóság csak egy meghatározott területén érvényesek, s ezért nem lehet kiterjeszteni az elméletet az objektív valóság egész területére. A speciális relativitáselmélet ezen feltételei — mint ezt az előzőekben kimutattuk — a következők: 1. a fénysebesség állandóságának elve, 2. az inercia rendszerek, 3. a tér és idő maximális egyneműsége, 4. a 3-ból következően: az Euklides-féle geometria érvényes; 5. a gravitációs tömeg és az általa létrehozott gravitációs mező elhagyása. Ezek a feltételek megszabják a speciális relativitáselmélet érvényesülési körét, s így nem lehet egyetérteni az olyan törekvésekkel, melyek ki akarják terjeszteni az elmélet törvényeit a világmindenség egészére.

A gravitációs elmélet egy új téridő felfogást hozott. Bár az elmélet — mint utaltunk rá — nincs teljesen kidolgozva, mégis egy sor kérdésben megváltoztatta a korábbi téridő felfogást. A vonzáselmélet térrel és idővel kapcsolatos eredményeit — az előzőek alapján — a következőkben foglaljuk össze: ezen összefoglalás során rámutatunk arra, hogy milyen vonatkozásokban, milyen pontokon haladta meg a speciális relativitáselmélet felfogását.

1. A speciális relativitáselmélettel szemben rámutatott arra, hogy a fénysebesség állandóságának elve tömegkoncentráció közelében nem érvényes; a fény sebessége a gravitációs potenciál függvénye. Ezáltal a speciális relativitáselmélet egyik kiinduló tétele, axiómája vált korlátozottá. Kitűnt, hogy ez csak inerciális rendszer esetében és tömegektől távol érvényes.

2. Rámutatott arra, hogy a térbeli és időbeli nagyságok függnek a gravitációs tömegtől. Ezáltal még jobban aláhúzta a tér és az idő viszonylagos jellegét és bebizonyította a dialektikus materializmus azon tételét, hogy a tér és az idő a mozgó anyag létformája, hogy a tér és az idő konkrét tulajdonságait és viszonylatait mindig az anyag és az anyag mozgása határozza meg.

3. A gravitációs elmélet rámutatott arra is, hogy nemcsak külön a térbeli nagyság és külön az időbeli nagyság függ a tömegtől és a tömeg mozgásától, hanem a kettő egysége — a téridő is. Bizonyítva, hogy a téridő metrikáját minden esetben a tömeg és a tömeg mozgása — valamint az általuk létrehozott gravitációs mező — határozza meg, a gravitációs elmélet e pontban is korlátozza a speciális relativitáselmélet felfogását; kitűnt, hogy a téridő intervallum abszolút jellege csak bizonyos — a már említett — feltételek esetében áll fenn.

Megvizsgáltuk a speciális és az általános relativitáselmélet alapján az előbbi elmélet azon felfogását is, hogy a tér és idő az anyag egyetlen létformájában, a téridőben egyesül. Ezzel kapcsolatban kifejtettük azon álláspontunkat, hogy bár a relativitáselmélet ismételtelen bebizonyította a tér és idő szoros kapcsolatát, kölcsönhatását, egységét, az nem jelenti ezen kategóriák teljes azonosságát; a tér és az idő közös, azonos lényegükön — mindkettő az anyag létformája — kívül, specifikus lényeggel is rendelkezik: az előbbi az anyag egymásmellettségét, kiterjedettségét, az utóbbi pedig egymásutániságát, folyamatosságát jelenti.

A marxista ismeretelmélet és a dialektikus materializmus felfogása alapján a relativitáselméletet úgy értékelhetjük, mint egy igen fontos lépcsőfokot, mintegy igen lényeges állomást a tér és az idő megismerése terén. Ezen elméletek segítségével egy sor kérdésben gazdagodott a térről és az időről nyert ismeretünk, bebizonyosodott, hogy azok a tételek, melyeket a dialektikus materializmus állított fel a térrel és az idővel kapcsolatban, megfelelnek a valóságban meglévő tér és idő viszonyoknak.

В статье рассматриваются прежде всего вопросы: о соотношении движущейся материи и пространства-времени, об абсолютном и относительном характере пространства и времени. В вводной части автор указывает на то, что с этой точки зрения выработались две концепции пространства и времени: 1. диалектическая и 2. метафизическая. В первой — пространство и время связаны с движущейся материей, во второй же они абсолютизированы. Диалектический материализм развивает первую концепцию, утверждая, что пространство и время являются формами существования движущейся материи, обладающими как абсолютным так и относительным характером. Такое понимание вопроса марксистской философией подтверждается новейшими достижениями естественных наук, прежде всего пониманием пространства и времени в теории относительности. Философское значение теории относительности автор видит в том, что она доказала: 1. объективный характер пространства и времени, 2. их относительный характер, 3. их единство (путем создания понятия пространство-время). Однако философское значение специальной теории относительности не было правильно оценено рядом философов-марксистов (например, А. Д. Александровым), и поэтому следует глубже анализировать вопрос философского обобщения данной теории.

В первом разделе автор исходит из того, что возможность философского обобщения специальной теории относительности нужно исследовать с следующих сторон: 1. не включает ли она такие специфические условия, которые не допускают обобщения выводов теории, 2. соответствует ли ее выводы закономерностям, установленным в других областях физики, 3. не противоречит ли она учению диалектического материализма о пространстве и времени. Потом автор переходит к разбору взгляда А. Д. Александрова, по которому движущаяся материя имеет только единственную форму существования абсолютное пространство-время. Согласно специальной теории относительности абсолютный характер пространства-времени говорит о том, что оно не зависит от скорости движущегося тела. Эта независимость и инвариантный характер пространства-времени действительны только при определенных условиях (инерционная система отсчета, однородность пространства и времени, удаленность от гравитационного поля, и т. д.).

Во втором разделе автор сопоставляет учение специальной теории относительности с теорией гравитации, по которой пространство-время нельзя рассматривать, как независимое от материи, поскольку его структура определяется всегда движением и распределением массы, и пространство-время является функцией гравитационного поля, одной из специальных форм проявления материи.

В третьем разделе автор исследует понятие пространства-времени специальной теории относительности, изучая его с точки зрения марксистской теории познания. Он указывает на то, что и с точки зрения философии предположение абсолютного пространства-времени является ошибочным. Абсолютное и относительное составляют единство, их разъединение — метафизично. Правильное понимание сущности пространства и времени (а также пространства-времени) возможно лишь тогда, когда указывается на их абсолютный и относительный характер. Поэтому автор не одобряет позицию А. Д. Александрова, пытавшегося определить пространство-время независимо от материи.

Четвертая глава посвящена понятию пространства-времени. Автор приходит к выводу, что с точки зрения физики и философии пространство-время нельзя рассматривать как единственную форму существования материи. Понятие пространства-времени выражает, что есть существенная внутренняя зависимость между пространством и временем, но это говорит о полном тождестве этих двух понятий. Пространство и время, являющиеся формами существования материи, отличаются друг от друга в том, что пространство выражает размерность и смежность материальных предметов, а время — непрерывность и последовательность материальных явлений.

ON THE QUESTION OF THE PHILOSOPHICAL GENERALISATIONS OF THE THEORY OF RELATIVITY

by András Kocsondi

The article, in the first place, deals with the problems concerning the relations between space — time with moving matter; with the absolute and relative character of space and time. In the introduction the author points out that two conceptions have developed as regards space time from this point of view, 1. dialectical, 2. metaphysical. The former links space and time with moving matter, whilst the latter absolutizes them. Dialectical materialism develops the first conception further showing that space and time are the objective existing forms of moving matter, which dispose of both absolute and relative character. Latest results in the natural sciences confirm this conception of Marxist Philosophy, in the first place, the space and time conception of theory of relativity. The author states that the philosophical significance of the special theory of relativity lies in the fact that it proved: 1. the objective character of space and time, 2. their relative character, 3. their unity by creating the conception of space-time. But there were some Marxist philosophers who did not interpret properly the philosophical significance of the special theory of relativity (e. g. A. D. Alexandrov). For this very reason we must investigate the question of the philosophical generalisation of this theory.

In Chapter I. the author states that the possibility of the philosophical generalisation of the special theory of relativity can be examined in the following ways: 1. whether the special theory of relativity contains any special condition which would prevent the generalisation of the conclusions arising from the theory, 2. whether these conclusions correspond to other laws deduced in other fields of physics? 3. do they contradict the teaching of dialectical materialism on space and time? The article then deals with the views of A. D. Alexandrov, according to which moving matter has only one form of existence: the absolute space-time. The absolute character of the space-time, according to the special theory of relativity means that it does not depend on the speed of the moving body. The independent, unvarying character of space-time, however, becomes valid only in the case of certain specific conditions (inertia-system, the homogeneity of space and time, distance from the gravitation-field, etc.).

In the second chapter the author compares the teaching of the special theory of relativity with the gravitation theory, according to which space-time cannot be regarded as independent from matter. Since its structure is always determined by the movement and division of the mass, space-time is the function of the gravitation-field, and one of the special forms of matter.

In the third chapter the author examines the space-time conception of the special theory of relativity from the point of view of Marxist theory of knowledge. He points out that the supposition of absolute space-time is wrong from a philosophical point of view. The absolute and the relative form a unity and to separate them would be to adopt a metaphysical approach. The essence of space and time (and in the same way of space-time) can be properly conceived, if we point to their absolute and relative character. Therefore the author criticizes Alexandrov's conception, which tries to determine space-time, independent of matter.

In the fourth chapter the author deals with the conception of space-time and points out that it can be regarded neither from a physical, nor from a philosophical point of view as the only form of existence of matter. The conception of space-time expresses that there is an inner, essential inherence between space and time, but it does not mean the complete identification of the two conceptions. Space and time — in addition to being the form of existence of matter — also differ from each other: space relates to the dimension of the material objects and to their being the one beside the other, — while time relates to the continuity of the material phenomena and that they follow the one after the other.

Hozzászólás Kocsondi András : "A relativitáselmélet filozófiai általánosításának kérdéséhez" c. tanulmányához

ELEK TIBOR

A tanulmánynak számos pozitívuma van, egyes fontos filozófiai kérdéseket helyesen vet fel és több vonatkozásban jogos bírálatot gyakorol A. D. Alekszandrov koncepciója fölött. Igen jónak tartom például annak az elemzését, hogy milyen feltételek mellett lehet egy természettudományi tételt filozófiailag általánosítani. Dícséretre méltó kísérletet tesz a szerző arra is, hogy megvilágítsa az abszolút és a relatív dialektikáját a tér és az idővonatkozásában, bár az általa nyújtott megoldás nem hibátlan.

Jó érzékkel jelöli meg A. D. Alekszandrov koncepciójának egyik legnagyobb hibájaként annak a megengedését, hogy a téridő elmélete messzemenően elvonatkoztathat a materiális tartalomtól. Ha ezt elfogadjánk, menlevelet adnánk az olyan misztifikáló törekvéseknek, amelyek a feje tetejére állítják a tartalom és a forma közötti viszonyt: a kontinuum geometriai változásait állítva be tartalmi oldalnak és a fizikai változásokat mint ennek a tartalomnak a megjelenési formáit. Ez magának Einsteinnek is alapvető felfogása, ami előtt A. D. Alekszandrov szemet huny. A tartalom és forma közötti viszony einsteini eltorzításának meg nem értése egyébként is elég általános jelenség a relativitáselmélettel foglalkozó marxista filozófiai irodalomban és ez alól Kocsondi András sem tudja egészen kivonni magát.

Helyes a szerzőnek az a kritikai észrevétele is A. D. Alekszandrov koncepciójával szemben, hogy nem veszi figyelembe: hogyan fosztja meg Einstein az általános relativitáselméletben a téridő-kontinuum fogalmát attól az abszolút jellegtől, amellyel a speciális relativitáselméletben még rendelkezett. Az általános relativitáselméletről nem elég annyit mondani, hogy az lényegében a gravitáció elmélete. Einsteinnél ugyanis arról van szó, hogy elsődlegesen *maga a négydimenziós téridő-kontinuum gyakorol a tömegekre gravitációs hatásokat*, bár ugyanakkor el is szenved a tömegektől gravitációs hatásokat. A tömegek közelében tehát a téridő-kontinuum Einstein szerint változékony, „képlékeny”, és csak a tömegektől nagy távolságra „merevedik meg”. Amikor A. D. Alekszandrov kijelenti, hogy Einsteinnél „*az általános relativitás külső máz maradt, amely elhomályosítja a relativitáselmélet lényegét*” (1. Tájékoztató, Művelődésügyi Minisztérium Marxizmus—leninizmus Oktatási Osztályának kiadása, 1959, 3. sz. 148. o.), ez a lényeg pedig szerinte nem egyéb, mint *az abszolút jellegű téridő elmélete*, akkor tévesen interpretálja Einstein tudományos tevékenységét és ezért jogosan illeti meg a bírálat. Einstein egész tudományos tevékenységének ugyanis éppen az a legjellemzőbb tendenciája hogy *geometrizálja a fizikát*, olyanná gyúrja - gyömöszöli a téridő-kontinuumot, hogy *minden* fizikai változást geometriai változások megjelenítőjeként foghasson fel, így a gravitációs hatásokat is. Az a 35 éves, kudarcba fulladt erő-

fejlesztése Einsteinnek, hogy az „egységes mezőelméletből” a tömegeket, mint a *matematikai* változásokat produkáló kontinuum „zavaró szingularitásait” *matematikailag* eliminálja, világosan mutatják ezt a tendenciát. Amikor tehát A. D. Alekszandrov a speciális relativitáselmélet *abszolút* jellegű téridő-fogalmának megalkotásában jelöli meg az einsteini elmélet *lényegét*, mélységesen téved és ezt Kocsondi András felismeri, bár végső fokon nem von le belőle minden tekintetben helyes következtetéseket.

Kocsondi András ismételten hangsúlyozza azt a szokásos megállapítást, hogy „a relativitáselmélet a dialektikus materializmust igazolja”. A dolgozat bevezető részének a végén azonban lábjegyzetben rögzíti, miszerint nem kíván a speciális relativitáselmélet einsteini interpretációjának bírálatával foglalkozni és ez azt a látszatot kelti, mintha elhatárolná magát azoktól az *idealista filozófiai következtetésektől*, amelyeket Einstein és követői az elmélet *materiális fizikai tartalmából* tévesen vontak le. Ez a kijelentése azonban kitérést jelent a relativitáselmélet filozófiai problematikájának *fő kérdése* elől: vajon a relativitáselmélet filozófiai mondanivalójának az-e a *lényege*, amiben ezt a lényegét maga az elmélet megalkotója látja, vagy pedig éppen ennek az ellenkezője.

A valóságban persze Kocsondi Andrásnak nem sikerül kitérnie az elől, hogy állást foglaljon ebben a főkérdésben! Állásfoglalása *végső fokon* azonos Einsteinnek A. D. Alekszandrov által is adoptált idealista állásfoglalásával, mert helyes kritikai észrevételei ellenére sem ismeri fel, hogy a filozófiai idealizmus magában a relativitáselmélet Einstein által kidolgozott alapvető fogalmi rendszerében búvik meg, hogy emiatt az egész elmélet a feje tetején áll és *csak a talpára állítva igazolja a dialektikus materializmust*.

Kocsondi is azt teszi, mint más szerzők: egyes esetekben megismétli Einstein misztifikációit, más esetekben a józan ész szavára hallgatva fejük tetejéről a talpukra állítja őket — és mindkét esetben azt a következtetést vonja le, hogy a relativitáselmélet a dialektikus materializmust igazolja.

Kocsondi András például a térközök és időközök relativitásáról helyes terminológiával, mint a testek térbeli kiterjedésének és a fizikai folyamatok időtartamának relativitásáról beszél, de nem veszi észre (mint más szerzők sem), hogy éppen az ellenkezőjét mondja, mint Einstein. Einsteinnél ugyanis elsődlegesen maga a gondolatban dematerializált térköz és időköz szenved el misztikus okok által előidézett változást és a méterrúd rövidülése, valamint az óra lassulása csak ennek a *tartalmi* változásnak a *formai* megjelenítője. Einsteinnél ily módon a fizikai jelenség a téridőbeli kapcsolatok megjelenési formája és nem megfordítva!

Ebben az esetben tehát Kocsondi András dialektikus materialistához illő módon a feje tetejéről a talpára állítja az einsteini koncepciót. Sajnos azonban ezt nem elég tudatosan és következetesen teszi, mert néhány sorral lejjebb a speciális relativitáselmélet pozitív *fizikai* eredményeként értékeli a Lorentz-transzformációnak azt az értelmezését, amely szerint „minden inerciarendszernek megvan a sajátos tere és ideje”. Ez azonban nem *fizikai* tény, hanem *filozófiai*, még pedig objektív idealista filozófiai következtetés. Az inerciarendszerek „sajátos tere és ideje” egymáshoz képest nyugvó, vagy egyenes egyenesvonalú mozgást végző „tereket és időket” jelent, amelyeket az abszolútum szerepét játszó téridő-kontinuum foglal egységbe, mégpedig oly módon, hogy deformálja is őket: a „mozgó tereket” minden porcikájukban összenyomja, a „mozgó időket” pedig minden porcikájukban kitágítja.

A vonatkoztatási rendszerek „saját terének és idejének” fogalma tehát nem fizikai kategória, hanem idealista misztifikáció. Mit ír erről Einstein? „A térfogalom tekintetében a következőket tartjuk lényegesnek. Azáltal, hogy egy A test mellé helyezük a B, C, ... testeket, új testeket hozhatunk létre, mondhatnánk úgy is, hogy folytathatjuk az A testet. Egy A testet folytathatunk úgy is, hogy érintkezésbe jusson minden más X testtel. Az A test valamennyi folytatásának összességét „az A test terének” nevezhetjük. Ebben az esetben érvényes az a megállapítás, hogy minden test benne van „a (tetszőlegesen kiválasztott) A test terében”. Ilyen értelemben nem beszélhetünk egyszerűen „a térről”, hanem csak „egy A testhez tartozó térről”. A mindennapi életben a földkéreg a testek helyzeti viszonyainak megítélésében mindenesetre annyira uralkodó szerepet játszik, hogy ez elvezetett a *térnek* (így röviden) a valójában megvédhetetlenül téves fogalmához. Mi azonban, annak érdekében, hogy kizárjuk ezt a végtelen tévedést (um diesen verhängnisvollen Irrtum auszuschliessen), csak „vonatkoztatási testről”, vagy „vonatkoztatási térről” beszélünk”. (A. Einstein: Grundzüge der Relativitätstheorie. Braunschweig, Verlag Vieweg. 1956, 2. o.)

Tehát Einstein szerint „a tér általában” — értelmetlen absztrakció, csak *konkrét terek* vannak és ezek a konkrét terek együtt mozognak azokkal a testekkel, amelyekhez azok „folytatásaiként” elválaszthatatlanul hozzá vannak erősítve. A mozgó tér szenved el elsődlegesen azokat a fizikai változásokat, amelyek számunkra csaloó módon a mozgó *testek* fizikai változásaiként jelennek meg, elrejtve a jelenség mögött a lényegét. Aki tehát elfogadja az inerciarendszerek „saját terének és idejének” einsteini fogalmát, az — bármennyire jóhiszeműen teszi is ezt — a fizika területéről a misztikumok világába tévedt, abba a világba, ahol tér és idő „általában” — nincsen, ahol tehát nem a mozgások játszódnak le térben és időben, hanem elsődlegesen a terek és idők mozognak és deformálódnak, átszarmaztatva állapotváltozásaikat saját „szingularitásaikra”: a fizikai testekre.

A vonatkoztatási rendszer „saját terének és idejének” fogalmáról viszonylag nem könnyű megállapítani idealista lényegét, hiszen első látásra valóban úgy fest a dolog, mintha ezekben a fogalmakban a térnek és az időnek az anyagtól való függősége tükröződnék vissza. Csak a relativitáselmélet és az „egységes mezőelmélet” *egész* mondanivalója teszi világossá, hogy itt fordított függőségről van szó: az anyag a megjelenési formája a térnek és a vele egybeolvadó időnek. Másként áll azonban a helyzet a téridő-kontinuumnak és intervallumainak fogalmával. A speciális relativitáselméletnek ezek a fogalmai *per definitionem* az anyagtól független „realitásokat” fejeznek ki, amit A. D. Alekszandrov nem vesz észre és Kocsondi András sem ismeri fel, hogy A. D. Alekszandrovnak éppen ez a legsúlyosabb tévedése. A megszokott kérdésfelvetéssel úgy állítja be a dolgot, mintha a téridő-kontinuum fogalma reális *fizikai* kategória lenne, amelynek *filozófiai* értelmezésénél áll csak fenn a tér és idő teljes azonosításának és az anyagtól való elszakításának a veszélye.

Albert Einstein ismeretelméleti koncepciójáról és a relativitáselmélet filozófiai tartalmáról írt tanulmányomban (l. Magyar Filozófiai Szemle, 1961. évi 4. sz.) kimutattam, hogy Einsteinnek és Minkowskinak a téridő-intervallum gravitációmentes térben fennálló állandóságáról és a külön-külön vett térközök és időközök ezzel összefüggő változékonyságáról szóló tétele nem fejez ki semmiféle materiális tartalmat és semmiképpen sem magyarázható elektromágneses hatásokkal, amire A. D. Alekszandrov tesz elhibázott kísérle-

tet. Kocsondi András is emlegeti az ún. *fénykúpot*, amely a csúcsában lejátszódó elemi eseménytől elválasztja a tőle abszolúte különböző helyű (a fénykúpon kívül eső) és a tőle abszolúte különböző idejű (a fénykúpon belül eső) eseményeket. A fénykúp külvilágának fogalma tehát a csúcspontban lejátszódó elemi esemény viszonylatában az *anyagi hatások elvi lehetetlenségének* tartományát tükrözi vissza. Ha valamely elemi esemény ebben a tartományban játszódik le, akkor a két esemény között per definitionem nem lehet elektromágneses kapcsolat, de Einstein, Minkowski és A. D. Alekszandrov ebben az esetben is fenntartják a téridő-intervallum állandóságáról és a térköz, időköz általa kiváltott változékonyságáról szóló tételüket. A fénykúp külvilága ilyenformán világos kifejeződése a téridő-kontinuum elszakításának az anyagi valóságtól: olyan világ ez, amelyben a kiinduló eseménnyel összefüggő *anyagi* változások elvileg nem mehettek végbe, mivel azonban a kiinduló eseménnyel összefüggő változások mégis végbemennek, ezek csak *nem-anyagi* változások lehetnek. Ime Einstein fénykúpjá, mint az „árnyékvilág” és a „túlvilág” határa. A mozgó méterrúd megrövidülése sem lehet e koncepció szerint anyagi hatások következménye, hiszen a méterrúd kezdő-és végpontja által kibocsátott (visszavert) és akárhonnan egyszerre észlelt fényjelek *abszolúte különböző helyű* események, amelyek bármelyike kívül esik a másik esemény fénykúpján. A két végpont közelebb kerülése egymáshoz ezért csak „túlvilági” erők játéka lehet. Előbb említett tanulmányomban azonban azt is kimutattam, hogy a csúcsponthoz képest *abszolúte különböző idejű*, tehát a fénykúp belvilágához tartozó eseményeket a csúcsponttal összekötő téridő-intervallum esetében sem lehet a bekövetkező változásokat elektromágneses hatásokra visszavezetni és ezért A. D. Alekszandrovnak ebben az esetben sincsen igaza.

A hiba nyilván a téridő-kontinuum hamis fogalmában van, amely irreális, minden materiális tartalmat nélkülöző absztrakciónak bizonyul. A hiba forrását az abszolút egyidejűség tagadásában lehet megtalálni, amelyet a speciális relativitáselmélet nem mint fizikai tény, hanem mint logikai posztulátumot csempész be az elméletbe, annak a pozitivistá tételnek az alapján, hogy csak az létezik, ami közvetlenül megfigyelhető és mérhető. Az abszolúte különböző helyű események abszolút egyidejűsége közvetlenül nem mérhető, tehát nem is létezik — ezt fejezi ki Einstein hamis posztulátuma. Ebből dedukálja a vonatkoztatási rendszerek „saját idejének” fogalmát, az időkoordináta transzformációjának szükségességét, majd a téridő-intervallum invarianciáját, a téridő-kontinuum hamis fogalmát, a Lorentz-transzformáció misztikumába fulladó, hamis értelmezését.

Kocsondi András is megbírálja a speciális relativitáselméletnek azt az álláspontját, amely szerint a téridő-kontinuumot *az anyaghoz való viszonylatában* abszolút jellegűnek, befolyásolhatatlan befolyásolónak kellene tekinteni. Még A. D. Alekszandrovnak is felrója, hogy nem látja a speciális relativitáselméletnek ezt a hiányosságát. Mivel azonban ő maga sem veszi észre, hogy az alapvető hiba magában a hamis fogalomalkotásban van, a téridő-kontinuum fogalmának fenntartása mellett tör lándzsát — azzal, hogy a téridőnek el kell ismerni az anyagtól való függőségét és abszolút jellegét csak a térhez és az időhöz való kapcsolatában kell hangsúlyozni. A téridőnek az anyagtól való függősége azonban (gravitációmentes mezőben), ahogyan láttuk, fából vas-akarika és nem fejez ki többet, mint egyeseknek azt a jámbor óhaját, hogy a téridő-kontinuum elmélete bizonyuljon dialektikus materialista tartalmú elméletnek.

Kocsondi Andrásnak (mint másoknak is) főleg az tetszik a téridő-kontinuum fogalmában, hogy hangsúlyozottan kiemeli a tér és idő egységét, szoros kapcsolatát, amely a valóságban ténylegesen is megvan. Ilyen logikával azonban pl. a szociáldarwinizmust is el lehetne fogadni, mert kiemeli a biológiai és társadalmi mozgás szoros kapcsolatát és egységét. A különböző minőségek közötti egység *egyoldalú* elismerése tipikus hibája sok hamis, metafizikus elméletnek. Egyébként konkrétan a tér és az idő közötti egység és szoros kapcsolat elismerése egyáltalán nem teszi szükségessé egy és ugyanazon kontinuumba való összeolvasztásukat. Ezt az egységet minden mozgásjelenség, minden fizikai folyamat megtestesíti. Az elméleti fizika differenciálegyenletei, kezdve a klasszikus mechanikától, szintén visszatükrözik a tér és az idő elválaszthatatlan kapcsolatát, hiszen mindig valamely fizikai mennyiségnek a *térbeli* megváltozását hozzák összefüggésbe *időbeli* megváltozásával. A koordinátatengelyek irányába eső vektorkomponensek változása a hely és idő függvényében — kell-e ennél világosabb demonstrációja a tér és az idő objektíve meglévő egységének? A legegyszerűbb példa: a tömegpont mozgása esetében az

$$x = f_1(t), \quad y = f_2(t), \quad z = f_3(t)$$

egyenletek demonstrálják ezt az egységet, de tegyük hozzá, hogy demonstrálják a minőségi különbséget is.

A speciális relativitáselméletben még megmaradt a tér és az idő viszonylagos különállása, amit Kocsondi András több helyen is helyesen hangsúlyoz. Maga Einstein azonban ezt a különállást a speciális relativitáselmélet egyik bosszantó korlátozottságának tekinti és az általános relativitáselméletben tudatosan likvidálni akarja. Többek között ezért vezeti be a Gauss-féle koordinátákat. Az a veszély tehát, amelyről a téridő fogalmának megalkotásával kapcsolatban a szerző megállapítja, hogy a tér és az idő fogalmainak teljes azonosítását eredményezheti, elsősorban magánál Einsteinnél merül fel, akitől A. D. Alekszandrov is átveszi és ezért szintén joggal illeti a bírálat. Amit a szerző a tér és az idő különbözőségéről nagyon helyesen kifejti, az valóban a dialektikus materializmus álláspontja, de homlokegyenest ellenkezik a téridő elméletének álláspontjával. Ezek után Kocsondi Andrásnak az a következtetése, hogy a téridő fogalmának a használata a közöttük lévő egység aláhúzása tekintetében jogos és hogy mindez a régebbi tér- és idő-elméletek továbbfejlesztését jelenti — sem logikai, sem fizikai, sem tudománytörténeti szempontból nem állja meg a helyét.

A gravitációs mező és a kontinuum közötti viszonyt, mint a tartalom és a forma összefüggését Kocsondi András szintén helyesen, de éppen ezért Einsteinnel ellentétben értelmezi. Einstein ugyanis a gravitációs mezőt nem tekinti az anyag egyik megjelenési formájának és a téridőhöz való viszonyában nem tekinti meghatározó, tartalmi elemnek, hanem éppen a gravitációs hatásokat tekinti a gondolatban dematerializált téridő-kontinuum fizikai funkcióinak. Itt tehát megint csak a téridő-kontinuum a tartalmi oldal, a gravitációs jelenségek pedig ennek a formai megjelenítői. Mindezek miatt nem lehet elfogadni Kocsondinak azt a (más szerzők által is sokszor, de éppen olyan megalapozatlanul hangoztatott) állítását, hogy Einstein gravitációs elmélete a dialektikus materializmus álláspontjával azonos tartalmat fejez ki.

Nem arról van tehát szó, amit a szerző állít, hogy Einstein gravitációs elméletében ismét előbbre léptünk az abszolút igazság felé vezető úton. Ami

itt „továbbfejlődik”, az a materiális valóságtól egyre messzebb távolódó misztifikáció! Newton abszolútuma még *anyagi* testeket befolyásolt, a speciális relativitáselmélet abszolútuma már elsődlegesen három- és egydimenziós szellemi szubsztanciákat befolyásol: előbbieket, ha mozognak, minden porcikájukban összenyomja, utóbbiakat minden porcikájukban kitágítja. Végül az általános relativitáselméletben a téridő már nem marad „befolyásolhatatlan befolyásoló”, hanem a szellemi szubsztanciák dialektikus kölcsönhatása megy végbe a fizikai jelenségek legmélyebb lényegében. Tehát itt nem egy metafizikus materialista elmélet fejlődik dialektikus materialista elméletté, hanem egy metafizikus, objektív idealista elmélet vesz fel bizonyos dialektikus vonásokat, a fokozódó misztifikálódás jegyében.

Itt főképpen az abszolút és relatív vonások dialektikájáról van szó, amelyet — ahogyan előljáróban már megemlítettem — Kocsondi András sok tekintetben helyesen, de mégsem hibátlanul interpretál. A hibát (mint más szerzők is) ott követi el, hogy a tér és az idő relatív jellegét, vagyis az anyag konkrét megjelenési formáitól való függőségét a térre, és az időre „mint olyanra” vonatkoztatja és ezzel megint olyasvalamit vesz át Einsteintől, ami nem fizika, hanem filozófia, még hozzá objektív idealista filozófia.

A tér és az idő relatív jellege ugyanis azt jelenti, hogy az egyes *konkrét* anyagi objektumok és mozgásjelenségek *tér- és időbeli tulajdonságai* változékonyak — azok miatt a kölcsönhatások miatt, amelyek az adott folyamat és más anyagi folyamatok között játszódnak le. A gravitációs mező pl. megváltoztatja a fizikai testek és fényjelek sebességének nagyságát és irányát, ezzel együtt mozgásuk pályáját, az egész konkrét folyamat tér- és időbeli tulajdonságait. Ennek józan ésszel való értelmezéséhez azonban semmi szükség sincsen arra, hogy elfogadjuk Einsteinnek semmivel sem igazolható posztulátumát a gravitációs tér „görbült struktúrájáról” és nem-euklidesi geometriájáról. A háromdimenziós tér „meggörbülése” a gravitációs mezőben Einsteinnek egyik legártalmasabb misztifikációja, amelynek semmi köze sincs a gravitációs mező materialista koncepciójához, amelyet azonban ennek ellenére a marxista filozófiai irodalom számos művelője is adoptált, nem véve észre, hogy ezzel adoptálta a negyedik térbeli dimenziót és a „véges, de határtalan világ” fideista elméletét is.

Befejezésül még egyszer hangsúlyozni szeretném, hogy Kocsondi András tanulmányát — véleményem szerint meglévő hibái ellenére — is sok tekintetben bátor és újszerű kísérletnek tartom a relativitáselmélet filozófiai problematikájának dialektikus materialista pozícióból történő megközelítései között. Jó szemmel veszi észre az irodalomban elterjedt interpretáció számos hibáját, de nem megy eléggé a dolgok mélyére és ezért más kommentátorokkal együtt Einsteinnek nem egy hamis filozófiai állásfoglalását is átveszi. Magának Einsteinnek a műveit kellene alaposabban tanulmányoznia ahhoz, hogy ezekben a kérdésekben világosan lásson.

A történeti és a logikai viszonyáról

TAMÁS GYÖRGY

A marxista filozófusok között szép számmal akadnak, akik szerint a logikának két egyenrangú része van, a formális logika és a dialektikus logika, amelyek *tárgyukban* különböznek egymástól.

Milyen következtetések levonására ad lehetőséget ez az álláspont? Egyrészt arra, hogy a dialektikus logika által kidolgozott törvények, módszerek stb., nem kényszerítik a formális logikát tételeinek, eszközeinek a módosítására, mivel a két diszciplína más-más szempontból foglalkozik a gondolkodással. Vagyis, amennyiben szükségesnek mutatkozik a formális logika továbbfejlesztése, akkor ezt magának a formális logikának, saját keretein belül kell megoldania.

Másrészt: a marxizmus klasszikusai számos olyan problémát vetettek fel (a gondolkodás tartalmának elemzése, a gondolkodás formáinak fejlődése stb.), amelyeket a formális logika nem tud megoldani anélkül, hogy ne kellene alapvetően revideálnia eddigi felfogását. Ennek elkerülésére is nagyon alkalmasnak tűnik az a megállapítás, hogy két logika létezik, amelyek tárgyak szerint különböznek egymástól. Ha ugyanis ez igaz, akkor a fent említett és még más problémák a dialektikus logika tárgykörébe tartoznak, és a formális logika mentesül ezek tanulmányozásától.

A különböző tárgykörök elmélete kettős tekintetben is „tehermentesíti” ennek az álláspontnak a képviselőit. A főcél: megvédeni a formális logika integritását. Ugyanakkor megszabadulnak a formális logika számára kellemtelen kérdésektől, méghozzá azzal a látszattal, hogy ezek vizsgálatát átengedik a dialektikus logikának. Így a kecske is jóllakik, a káposzta is megmarad.

Csak hogy egyre inkább növekedik azoknak a tábora (Kedrov, Rozental, Fogarasi stb.), akik szerint a két logika *módszerében* különbözik egymástól. Ebből következik, hogy a dialektikus logika ugyanazokkal a kérdésekkel foglalkozik mint a formális logika, csak magasabb fokon. Másrészt vannak olyan problémák, amelyekkel kapcsolatban a formális logikának is akarva-akaratlanul szint kell vallania, amennyiben egyáltalán logikának tekinti magát. Ilyen például a történeti és a logikai viszonya. Ennek az összefüggésnek a vizsgálata, véleményünk szerint, hozzájárul a formális és a dialektikus logika kapcsolatának tisztázásához.

*

Vessünk mindenekeelőtt egy rövid pillantást a probléma kialakulására.

Aristoteles már tudatosan arra törekedett, hogy a történetit és a logikait elhatárolja egymástól. Ez a törekvése a legszembetűnőbben a tudományok osztályozásánál nyilvánult meg. „Hogy tehát a természettudomány tiszta

elméleti tudomány, az a fentiekből világos. De a matematika is tiszta elméleti tudomány; azonban, hogy mozdulatlan és különálló dolog-e a tárgya, azt most ne feszegezzük, noha annyit tudunk, hogy némely matematikai tárgyat mint mozdulatlan és mint különállót vizsgál. Ha pedig van valami efféle örök, változatlan és különálló tárgy, akkor világos, hogy ennek megismerése a tiszta elméleti tudomány feladata; csakhogy nem a természettudományé, hiszen ez változó tárgyakról szól — s nem is a matematikáé, hanem egy olyan tudományé, mely mindkettőjükénél előbbvaló. — Ennélfogva három elméleti tudomány van: a matematika, a fizika, azaz a természettudomány és a teológia, azaz az istenismeret. Mert bizonyos, hogy ha valahol fennáll az isteni, ebben az itt jelzett természetben áll fenn. S a legtiszteletreméltóbb tudománynak a legtiszteletreméltóbb tárggyal kell foglalkoznia. Az elméleti tudományok tehát többet érnek, mint az egyéb tudományok, viszont ez a tudomány többet ér az egyéb elméleti tudományoknál.” (Metafizika. 131—2. o.)

A történetinek és a logikainak a szembeállítására a későbbiek során még csak fokozódott. Hogy csak egy példát említsünk a sok közül, Windelband a tudományokat többek között történettudományokra (idiográfikus tudományok) és törvénymegállapító tudományokra (nomotetikus tudományok) osztotta fel. Az előbbi az egyszeri eseményeket, az utóbbi a törvényszerűen ismétlődőket vizsgálja.

A szembeállítással egyidejűleg kialakultak olyan irányzatok, amelyek egyoldalúan csak a történetit, vagy csak a logikait állították előtérbe. Azt az irányzatot, amely a történetit emelte piederstáltra, *historizmusnak* nevezzük. Ez az irányzat kezdetben haladó volt, mivel ráirányította a figyelmet a jelenségek történeti szemléletére. A későbbiek során azonban elfajult, és beletorkollott a reakciós történeti iskolába.

A jogtudományban kialakult történeti iskola álláspontját Marx a következőképpen jellemezte: „Iskola, amely a tegnapi aljasságával törvényesíti a mai aljasságát, iskola, amely a jobbágy minden kiáltását a korbács elleni lázadásnak minősíti, ha a korbács régi, törzsökös, történelmi korbács.” (MEGA. 1. rész. 1. köt. 609. o.)

A mai polgári történeti iskola szemléletmódját a szélsőséges relativizmus jellemzi, nem ismer el semmi maradandót, mindent múltékonynak tart. Megjegyezzük még, hogy a historizmus édes testvérei az empirizmus, a pozitívizmus és az indukciónizmus.

A másik véglet a *teoretizmus*. Ez a felfogás negligálja a történeti fejlődést. Azt a korszakot, amelyben ez az irányzat csaknem egyeduralgoló volt, Engels a következőképpen jellemezte: „Különösen jellemző erre a korra annak a sajátos általános szemléletnek a kialakítása, amelynek középpontja a *természet abszolút változatlanságáról* vallott felfogás volt. Eszerint akárhogyan jött is létre a természet maga, ha már adva van, megmarad olyannak, amilyen, amíg csak van... Nem ismertek el semmiféle változást, semmiféle fejlődést a természetben. A kezdetben oly forradalmi természettudomány hirtelen egy velejéig konzervatív természet előtt állott, amelyben ma is minden olyan volt, mint kezdetből fogva és amelyben — a világ végéig vagy örök időnkig — mindennek olyannak kellett maradnia, amilyen kezdetből fogva volt.” (A természet dialektikája. 36—7. o.)

A teoretizmus szorosan összefonódott a racionalizmussal és a dogmatizmussal. Ennek az irányzatnak az uralma azzal a következménnyel járt, hogy elterelődött a figyelem a történeti fejlődésről.

Hegel fellépett mindkét egyoldalúság ellen: „... azt állítom mármost, hogy a filozófiai rendszerek egymásutánja ugyanaz, mint az egymásután az eszme fogalmi meghatározásainak logikai levezetésében. Állítom, ha a filozófia történetében megjelent rendszerek alapfogalmait megtisztítjuk mindattól, ami külső alakulást, a különösre való alkalmazásukat és efféléket illet, akkor megkapjuk maga az eszme meghatározásának különböző fokait logikai fogalmakban. Megfordítva, ha a logikai menetet magában vesszük, megtaláljuk benne fő mozzanataiban a történeti jelenségek menetét, de persze kell, hogy fel tudjuk ismerni ezeket a tiszta fogalmakat abban, amit a történeti alak tartalmaz.” (Hegel, Előadások a filozófia történetéről. I. köt. 42. o.) Hegel alapjában véve helyes felfogása ugyanakkor számos negatív vonást is tartalmazott. Ezek bírálataira a konkrét kérdések tárgyalásakor térünk ki.

A marxizmus klasszikusai nagy jelentőséget tulajdonítottak ennek a kérdésnek. Marx a Tőke utószavában dicsérőleg idézi azt az orosz kritikust, aki felismerte, hogy a Tőkében alkalmazott dialektikus módszert a történeti és a logikai egysége jellemzi. „Marx számára csak egy a fontos: hogy megtalálja ama jelenségek törvényét, amelyek vizsgálatával foglalkozik. S őt nemcsak a törvény érdekli, amely a jelenségeken uralkodik, amikor bizonyos kész formájuk van és abban az összefüggésben állnak egymással, amely az adott időszakban megfigyelhető. Számára mindenekelőtt fontos még változásuk, fejlődésük törvénye, vagyis az átmenet az egyik formából a másikba, az összefüggés egyik rendjéből a másikba... De, fogják mondani, a gazdasági élet általános törvényei mindig ugyanazok; egészen közömbös, hogy a jelenre vagy a múltra alkalmazzuk-e őket. Éppen ezt tagadja Marx. Szerinte ilyen elvont törvények nem léteznek... Véleménye szerint, éppen ellenkezőleg, minden történelmi korszaknak megvannak a saját törvényei... Marx például tagadja, hogy a népesedési törvény mindenkor és mindenütt ugyanaz. Ellenkezőleg, azt állítja, hogy minden fejlődési foknak saját népesedési törvénye van. A termelőerő fejlettségének foka szerint változnak a viszonyok és az ezeket szabályozó törvények. Amikor Marx azt a célt tűzi maga elé, hogy ebből a szempontból vizsgálja és megmagyarázza a tőkés gazdasági rendet, nem tesz egyebet, mint szigorú tudományossággal megformulázza azt a célt, amelyet a gazdasági élet minden pontos vizsgálatának maga elé kell tűznie... Az ilyen kutatás tudományos értéke abban van, hogy felfedi azokat a különleges törvényeket, amelyek egy adott társadalmi organizmus keletkezését, létezését, fejlődését, pusztulását és egy másikkal, magasabbrendűvel való helyettesítését szabályozzák.” (A tőke. I. köt. 21–2. o.)

Engels abban a cikkében, amelyet Marxnak a politikai gazdaságtan bírálatahoz c. munkájáról írt, részletesen foglalkozik a történeti és a logikai viszonyával. Az itt kifejtett módszertani összefoglalást vezérfonalnak kell tekintenünk ebben a kérdésben.

Végül vegyük még szemügyre Lenin programatikus megállapítását: „... a fogalom (az ismeret) a létben (a közvetlen jelenségekben) feltárja a lényegét (az oksági törvényt, az azonosságot, a különbséget stb.) — valójában ez az egész emberi megismerés (az egész tudomány) *általános menete*. Ez a menete mind a *természettudomány*nak, mind a *politikai gazdaságtan*nak (mind a történelemnek). Hegel dialektikája ennyiben a gondolkodás történetének általánosítása. Rendkívül hálás feladat volna ezt az *egyed tudományok történetében* konkrétan, behatóbban nyomon követni. A logikában a gondolko-

dás történetének nagyjában és egészében egybe kell esnie a gondolkodás törvényeivel.” (Lenin, Filozófiai füzetek. 218. o.)

Aligha vitatható, hogy a történeti és a logikai viszonyának problémája milyen jelentős nemcsak a logika, hanem a szaktudományok szempontjából is. Szinte érthetetlen, hogy ugyanakkor alig mutatkozik érdeklődés e kérdés tárgyalása iránt. Az ide vonatkozó irodalom néhány cikkre és egyes könyvek pár oldalas eszmefuttatására szorítkozik. A jelen tanulmányban a fentiekben említett általános célkitűzésen túlmenően arra törekszünk, hogy felhívjuk a figyelmet a probléma fontosságára és egyszersmind kísérletet tegyünk néhány nyitott kérdés tisztázására.

A szóban forgó kérdéssel kapcsolatban a következő összefüggésekkel kívánunk foglalkozni: 1. az objektív történeti és az objektív logikai viszonya, 2. az objektív történeti és a logikai visszatükrözés összefüggése, 3. a történeti és a logikai viszonya a megismerésben.

I. Az objektív történeti és az objektív logikai viszonya

Az *objektív történetin* a változó, fejlődő valóságot értjük a maga teljességében. Az *objektív logikain* azt a törvényszerűséget, amely áthatja, meghatározza a valóság fejlődését. Ez a fajta logika, az események belső logikája, a tudatunktól függetlenül létezik. „A politikának azonban megvan a maga objektív logikája, amely független az egyes személyek és pártok előzetes célkitűzéseitől.” (Lenin Művei. 11. köt. 386. o.) Az alábbiakban arra a kérdésre keresünk választ, hogy milyen összefüggéseken alapszik a történeti és a logikai egysége az objektív valóságban.

a) A történeti és a logikai viszonyának tartalmát mindenekelőtt a *jelenség és lényeg* összefüggése alkotja. Kérdéses mármost az, hogy mit értünk a történeti folyamat lényegén.

A formális szemléletmód szerint a lényeg azoknak a jelenségeknek az összessége, amelyek nélkül az adott jelenség nem létezhet, s amelyek csak az adott tárgyra jellemzőek. Ez a meghatározás mindenekelőtt külsőséges, mivel nem ad felvilágosítást a jelenség benső tartalmáról, vagyis arról, hogy a jegyek milyen összefüggésben vannak egymással.

Másrészt a formális felfogásban az a tendencia érvényesül, hogy az adott jelenség lényegét elhatárolják más jelenségek lényegétől. Ha eszerint járnánk el, akkor meghamisítanánk a valóságot, mivel a jelenségek nemcsak azonosak önmagukkal, hanem egyszersmind különböznek is önmaguktól. Továbbá a jelenségek nemcsak különböznek más jelenségektől, hanem ugyanakkor azonosak is velük. Valamely történeti jelenség lényegéhez tehát nem akkor jutunk el, ha pusztán elhatároljuk az adott jelenséget a többitől, hanem akkor, ha ezekkel összefüggésben vizsgáljuk.

Hegel felismerte, hogy a jelenségek lényegét megragadni nem annyi, mint egyes lényeges jegyeiket kiemelni, hanem belső ellentmondásaikat kell feltárni. „... minden, ami valóságos, ellentétes meghatározásokat tartalmaz, s hogy ennél fogva egy tárgy megismerése és közelebről való megértése éppen csak annyit jelent, hogy azt mint ellentétes meghatározások konkrét egységét tesszük tudatossá.” (Hegel, Enciklopédia. I. köt. 102. o.)

A marxizmus klasszikusai egyetértettek Hegellel abban, hogy a lényegét ellentmondásnak kell tekinteni. A lényeg és az ellentmondás viszonyáról Lenin a következőket írta: „A tulajdonképpeni dialektika annak az ellentmon-

dásnak a tanulmányozása, amely *magában a tárgyak lényegében* rejlik: nemcsak a jelenségek múlnak el, vannak mozgásban, folynak, hanem a dolgok *lényegei* is, ezeket is csak feltételes határok választják el egymástól éppúgy, mint a jelenségeket.” (Lenin, Filozófiai füzetek. 241. o.)

A lényeket ezek alapján úgy határozhatjuk meg, hogy az a jelenség belső ellentmondásainak összessége. Ez a meghatározás elhatárol bennünket attól a metafizikus szemlélettől, amely a lényeket mozdulatlanak, ellentmondásmentesnek tekinti.

Mindaz, amit elmondottunk a lényegről, érvényes a logikaira is. Természetesen nem a formálisan, hanem a dialektikusan értelmezett logikaira. *A történelmi folyamat logikáját megragadni annyi, mint az adott történelmi jelenség belső ellentmondásait feltárni.* E nézőpont alkalmazásának klasszikus példája Marxnak és Engelsnek az a felismerése, hogy: minden osztálytársadalom története az osztályok harcának története.

Azok a történetfilozófiai, szociológiai elméletek, amelyek tagadják az osztályharc létezését, képtelenek megmagyarázni a társadalmi rendszerek lényegét. „... minden természeti (*beleértve* szellemi és társadalmi) jelenségben és folyamatban ellentmondó, egymást kölcsönösen kizáró, ellentétes tendenciákat ismerünk el (fedezünk fel). A világban végbemenő minden folyamat, *önmozgásában*’, spontán fejlődésében, eleven életében való megismerésének az a feltétele, hogy mint ellentétek egységét ismerjük meg.” (Lenin, Filozófiai füzetek. 339–40. o.)

Hogyan megy végbe mármost valamely történelmi jelenség lényegének a megismerése? A formális felfogás szerint valamely fejlődési folyamat lényeges vonásait úgy tárhatjuk fel, ha elvonatkoztatunk a lényegtelen körülményektől. Ez a felfogás mereven szembeállítja egymással a jelenség lényeges és lényegtelen jegyeit. Úgy véli, hogy a lényeghez csak a lényegtelen totális tagadásán keresztül vezet az út. Valójában a lényegtelen körülmények megismerése nélkülözhetetlen segítséget nyújt a lényeghez való eljutásban.

A lényegtelen körülményeket természetesen csak akkor használhatjuk fel a lényeg megismerése érdekében, ha szem előtt tartjuk, hogy a lényeges és a lényegtelen nemcsak szembenállnak egymással, hanem ugyanakkor kölcsönösen feltételezik egymást. A lényeg nem a jelenségeken kívül, vagy azok mögött van, hanem magukban a jelenségekben. A lényeket tehát nem a jelenségek megkerülésével, hanem azok közvetítésével kell feltárni. „A jelenség és a magábanvaló dolog között nincs és nem is lehet semmilyen elvi különbség. Különbség csak a már megismert és a még nem ismert közt van, az olyan filozófiai kieszelések azonban, hogy a kettő között különleges határok vannak, hogy a magábanvaló dolog a jelenségeken „túl” van (Kant), vagy hogy valami filozófiai válaszfallal el lehetne és el kellene zárunk magunkat a részben még nem ismert, de rajtunk kívül létező világ kérdése elől (Hume) — mindez merő badarság... filozófiai csodabogár, kiagyaltás.” (Lenin Művei. 14. köt. 98. o.)

A jelenségek ismerete természetesen még kevés ahhoz, hogy tisztában legyünk az események belső törvényszerűségeivel, mozgató rugóival. Ezért a jelenségek tanulmányozásáról át kell térnünk a lényeg direkt vizsgálatára. Ekkor már valóban arra kell törekednünk, hogy elvonatkoztassuk a lényegtelen körülményeket a lényegesektől, hogy minél tisztább formában emelhesük ki a lényeket.

„A dialektika különösen — nem más, mint a magábanvaló dolog (Ansich), lényeg, szubsztrátum, szubsztancia — és a jelenség, „másért-való-lét” ellen-

tétének a tanulmányozása. (Itt is egymásba való átmenetet, átfolyást látunk: a lényeg megjelenik, a jelenség lényegi.) Az emberi gondolkodás végtelenül mélyül — a jelenségtől a lényeghez —, hogy úgy mondjuk — az elsőrendű lényegtől a másodrendű lényeghez és így tovább, vég nélkül.” (Lenin, Filozófiai füzetek. 241. o.)

A történeti folyamat logikájának feltárása tehát a jelenségtől a lényegig halad előre. De vajon kimerül-e ezzel az adott esemény megismerésének bonyolult folyamata? Aristoteles szerint a tudománynak az a fő feladata, hogy feltárja a lényegét: „azt tartjuk, hogy ismerni is akkor ismerünk meg egy dolgot legjobban, ha azt tudjuk róla, hogy mi a lényege, akár ember, akár ház — jobban, mintha a minőségét, vagy mennyiségét, vagy helyét ismerjük, sőt e határozmányok közül is mindegyiket csak akkor ismerjük, ha tudjuk, hogy micsoda a mennyiség vagy a minőség.” (Metafizika. 139. o.) Ez a felfogás egyoldálú és korlátozott. A tudománynak az a feladata, hogy a valóságot a maga teljességében igyekezzen feltárni, a valóság pedig a lényeg és a jelenség egy- sége.

b) A történeti és a logikai viszonyának további alapja a *véletlen* és a *szükségszerű* összefüggése. Közismert az a megállapítás, hogy a logikai a véletlen körülményektől megtisztított történeti. Ezt a „megtisztítást” azonban lehet metafizikusan és lehet dialektikusan értelmezni.

A metafizikus értelmezés abból az előfeltevésből indul ki, hogy a szükségszerű és a véletlen pusztán szembenállnak egymással, kizárják egymást. Ami véletlen, az nem lehet szükségszerű, és megfordítva. Ezt alapul véve a logikai megragadása azt jelentené, hogy a véletlent, mint valamiféle idegen testet, a törvényszerűsége rárakódott szennyeződést eltávolítjuk és ennek az aktusnak az eredményeként megkapjuk a tiszta szükségszerűséget.

Aristoteles alapozta meg elvileg azt a felfogást, hogy a tudománynak csak a szükségszerű összefüggésekkel kell foglalkoznia. „... a létezők között vannak, amik mindig és szükségképpen így vannak, amivel nem azt akarjuk mondani, hogy külső erőszak következtében vannak így, hanem mert nem lehetnek másképpen, s vannak továbbá, amik nem szükségképpen és nem is mindig vannak így, hanem csak legtöbbször — ez az utóbbi most már az elve és oka annak, hogy van a járulékos, az esetleges. Ugyanis éppen azt nevezzük járulékosnak, esetlegesnek, ami van ugyan, de se nem mindig, se nem legtöbbször... az esetlegesnek (vagy járulékosnak) nincsen tudománya, mert valamennyi tudománynak, vagy az örökkévaló, vagy a legtöbbször való a tárgya.” (Aristoteles, Metafizika. 134—5. o.)

Ezt a még napjainkban is uralkodó felfogást Engels a következőképpen bírálta: „... kijelentik, hogy tudományos szempontból csak a szükségszerű érdekes, a véletlen pedig a tudomány számára közömbös. Más szóval: amit törvénybe tudnak foglalni, amit tehát ismernek, az érdekes, amit viszont nem tudnak törvénybe foglalni, tehát nem ismernek, az közömbös, elhanyagolható. Ezzel azonban vége minden tudománynak, mert hiszen ennek éppen azt kell kutatnia, amit *nem* ismerünk. Más szóval: amit általános törvénybe tudnak foglalni, az szükségszerűnek számít, amit nem, az véletlennek. Látjuk, ez az a fajta tudomány, amely természetesnek jelenti ki azt, amit meg tud magyarázni, a számára megmagyarázhatatlant pedig természetfeletti okokra hárítja; hogy a megmagyarázhatatlan dolog okát véletlennek nevezem-e vagy istennek, a dolog lényege szempontjából teljesen közömbös. Mind a kettő csak annak kifejezése, hogy: nem tudom, tehát nem tartozik a tudomány területéhez.

Ahol a szükségszerű összefüggés felmondja a szolgálatot, ott vége a tudománynak.” (Engels, A természet dialektikája. 288. o.)

Az objektív valóságban nem létezik a véletlentől független, tiszta szükségszerűség. Az a tudomány, amely csak a szükségszerű összefüggések tanulmányozását tűzi ki céljául, egyoldalú, hiányos képet ad a valóságról. *A valóban tudományos megismerésnek arra kell törekednie, hogy a szükségszerű összefüggések feltárásán keresztül mindinkább megragadja a véletlent, az esetlegest is.*

Természetesen nem akarjuk azt állítani, hogy egyenrangú jelentőséget tulajdonítunk a szükségszerű és a véletlen összefüggések megismerésének. A tudomány alapvető, bár nem kizárólagos feladata a szükségszerűség feltárása. „... a történelem mindenekelőtt úgy jelenik meg, mint a véletlen eseményeknek egymásután következő sora. Minden tény magában elszigetelten áll; csak az idő szempontjából mutatják fel az összefüggést. De már a politikai történelemben nem elégszünk meg ezzel. Szükségszerű összefüggést sejtünk, ismerünk fel benne, amelyben az egyes események különös helyzetbe és viszonyba kerülnek egy célhoz s ezzel jelentőséget kapnak. Mert a jelentős a történelemben: kapcsolata, összefüggése egy általánossal.” (Hegel, Előadások a filozófia történetéről. I. köt. 24. o.)

c) A történeti és a logikai viszonyában meghatározó szerepet játszik az egyes és általános összefüggése. Az egyes és az általános dialektikájának feltárása tehát közelebb visz bennünket a történeti és a logikai reális összefüggésének tisztázásához.

A metafizikus szemléletmód mint ismeretes, mereven szembeállítja egymással az egyenest és az általánost, és az egyiket előtérbe helyezi a másik rovására. Annak az irányzatnak a gyümölcse, amely az egyest fetiszálja, a *lapos eseménytörténet*. Az általános abszolutizálásának eredménye pedig a *történetfilozófiai spekuláció*. Könnyen felismerhető, hogy ezek mögött az irányzatok mögött egyfelől a relativizmus, másfelől a dogmatizmus húzódik meg.

Ahhoz, hogy ezt a metafizikus szembeállítást leküzdhessük, abból kell kiindulnunk, hogy az egyes és az általános olyan ellentétek, amelyek kölcsönösen áthatják egymást.

„... az egyes csakis olyan összefüggésben létezik, mely az általánoshoz vezet. 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 vegyes tárgyakat. Minden egyes nem teljesen lép be az általánosba és így tovább. Minden egyest ezernyi átmenet kapcsol egybe másnemű egyesekkel (dolgokkal, jelenségekkel, folyamatokkal). Már itt megvannak a *szükségszerűségnek*, a természet objektív összefüggésének stb. elemei, csírái, fogalmi. Már itt megvan az esetleges és a szükségszerű, a jelenség és a lényeg...” (Lenin, Filozófiai füzetek. 341. o.)

Magától értetődő, hogy a történelmi változások vizsgálatakor az egyes események elemzéséből kell kiindulni. Csakhogy ennél nem szabad megállni. „... minden valóságos, kimerítő megismerés csak abban áll, hogy az egyedi dolgot gondolatban egyediségéből a különösbe és ebből az általánosságba emeljük...” (Engels, A természet dialektikája. 243. o.) Ez azt jelenti, hogy a történetitől el kell jutnunk a logikaihoz. A logikai ugyanis nem más, mint az általánosított történeti.

A logikai önmagában véve azonban szintén korlátozott, mivel csak az általános összefüggéseket tartalmazza. „Minden termelési foknak vannak

közös meghatározásai, amelyeket a gondolkodás mint általánosakat lerögzít; de minden termelés úgynevezett *általános* feltételei nem egyebek, mint olyan elvont mozzanatok, amelyek alapján egyetlen valóságos történelmi termelési fok sem érhető meg.” (Marx; A politikai gazdaságtan bírálatához.) A logikait tehát olyan általánosnak kell tekintenünk, amely eszköz annak a célnak az elérése érdekében, hoga a történelmi eseményeket a közvetlen szemléleten felülemelkedve, a maguk konkrét mivoltában megragadhatjuk.

2. Az objektív történelmi és a logikai visszatükrözés összefüggése

Az előbbieken a történelmi és a logikainak az objektív valóságban való összefüggését vizsgáltuk. Most rátérünk annak a kapcsolatnak az elemzésére, amely az objektív történelmi és a logikai visszatükrözés között áll fenn. Ezen a téren még ma is aktuálisak Engels szavai. „Az a nagy alapgondolat, hogy a világot nem mint kész *dolgok* összességét, hanem mint folyamatok összességét kell felfogni, amelyben a látszólag szilárd *dolgok* éppúgy, mint azok gondolatképei fejünkben, a fogalmak, a keletkezés és elmúlás szakadatlan változásán mennek keresztül, amelyben minden látszólagos véletlen és minden pillanatnyi visszaesés ellenére végül is haladó fejlődés tör utat magának — ez a nagy alapgondolat, főleg Hegel óta annyira átment a köztudatba, hogy ebben az általános formában aligha ütközik még ellentmondásba. De más dolog ezt szavakban elismerni és ismét más a valóságban a vizsgálat minden területén részletesen alkalmazni.” (Marx—Engels, Válogatott művek. II. köt. 383. o.)

Ebben a vonatkozásban a következő kérdések merülnek fel: a) az elsődlegesség problémája, b) a történelmitől a logikaihoz való átmenet, c) a történelmi és a logikai módszer viszonya.

a) A történelmi és a logikai viszonyának helyes megítélése mindenekelőtt annak a kérdésnek az eldöntésétől függ, hogy melyikük az elsődleges a másikkal szemben. Az idealista felfogás szerint az elsődlegesség a logikait illeti meg. Hegelnél például a történelmi és a logikai fejlődés következményeként jelenik meg. Ennek a fejetetejére állított szemléletmódnak a következtében eltorzult nála a logikai és a történelmi valóságos viszonya. A mi feladatunk abban áll, hogy ebből a torzképből kihámozzuk a racionális magot. „Hegel gondolkodásmódját minden más filozófusétól az a nagyszerű történelmi érzék különböztette meg, amely azt irányította. Akármennyire elvont és idealista a formája, gondolatának fejlődése itt mindig párhuzamosan halad a történelem fejlődésével és az utóbbi Hegelnél tulajdonképpen csak az előbbi próbája. Ezzel a valódi összefüggés felfordul ugyan és tótágast áll, de a reális tartalom mégis bekerül a filozófiába, annál is inkább, mert Hegel abban különbözött tudatlanságukban fenhéjázó tanítványaitól, hogy minden idők egyik legnagyobb tudású embere volt. Ő volt az első, aki a történelemben fejlődést, belső összefüggést igyekezett kimutatni és bármilyen különösnek tűnik is ma sok minden a történelemfilozófiájában, magának az alapfelfogásnak a nagyszerűsége még ma is csodálatraméltó, akár elődeit hasonlítjuk vele össze, akár azokat, akik utána bocsátkoztak általános történelmi megfontolásokba. Ez a nagyszerű történelmi felfogás végigvonul mindenütt, a Fenomenológiában, az Esztétikában, a Filozófia történetében és az anyagot mindenütt történelmi szempontból, határozott — bár elvontan elferdített — történelmi összefüggésében tárgyalja.” (Marx—Engels, Válogatott művek. I. köt. 349. o.)

A marxizmus klasszikusai kimutatták, hogy az objektív történelmi folyamat elsődleges a logikai visszatükrözéssel szemben. A logikai az objektív világnak a tudatban való reprodukálását jelenti. Lenin Hegel idealista felfogását bírálva a következőket írta: „Meg kell fordítani: a logikát és az ismeretelméletet kell „minden természeti és szellemi élet fejlődéséből” levezetni.” (Filozófiai füzetek. 64. o.)

Az elsődlegesség problémájával kapcsolatban elsősorban azt az idealista nézetet kellett bírálnunk, amely tagadta a történelmi prioritását. Amikor azonban az a kérdés merül fel, hogy miképpen határozza meg a történelmileg fejlődő valóság a logikai kategóriák kialakulását, figyelmünket főképpen azok felé a hibás nézetek felé kell fordítanunk, amelyeket a vulgármaterializmus képvisel.

E felfogás szerint a történelmi valóság közvetlenül tükröződik a tudatunkban. A dialektikus materializmus ezzel szemben azt tartja, hogy a valóság meghatározó szerepe a közvetítések bonyolult szövevényén keresztül valósul meg. „A megismerés a természet emberi visszatükrözése. Ez azonban nem egyszerű, nem közvetlen, nem totális visszatükrözés, hanem absztrakciók egész sorának, fogalmak, törvények stb. alakításának, képzésének a folyamata, s ezek a fogalmak, törvények stb. (gondolkodás, tudomány = „logikai eszme”) fogják át feltételesen, megközelítőleg az örökké mozgó és fejlődő természet egyetemes törvényszerűségét. Itt valóban, objektíve, három tag van: 1. a természet; 2. az emberi megismerés = az emberi agy (mint a természet legmagasabbrendű terméke) és 3. az a forma, melyben az emberi megismerés visszatükrözi a természetet, ez a forma: a fogalmak, törvények, kategóriák stb. Az ember nem képes az egész természetet teljesen „közvetlen totalitásban” átfogni — visszatükrözni = lemásolni, csak örökké közeledhet hozzá, absztrakciókat, fogalmakat, törvényeket, tudományos világképet stb., stb. alkotva.” (Lenin, Filozófiai füzetek. 157—8. o.)

A történelmi és a logikai egysége tehát nem jelenti azt, hogy teljesen azonosak egymással. Viszonyukat az azonosság és a különbözőség egysége jellemzi. Az azonosság abban áll — miként Marx rámutatott —, hogy az eszmei nem egyéb, mint az ember fejébe áttett és lefordított anyagi. A különbözőség pedig abban nyilvánul meg, hogy a logikai visszatükrözés csak megközelítően hű képet nyújt a valóságról. „A tükrözés lehet megközelítően hű másolata annak, amit tükröz, de itt azonosságról beszélni képtelenség. A tudat általában a létet *tükrözi*, — ez minden materializmus közös tétele.” (Lenin Művei. 14. köt. 335—6. o.)

Az a körülmény, hogy a történelmi elsődleges a logikaival szemben, korántsem jelenti azt, hogy a logikai csupán passzív visszatükrözése a történelminek. A logikai fejlődésnek is megvan a maga viszonylagos önállósága. Ez azt jelenti, hogy az eszmék létrejötte nemcsak a történelmi események alakulásától függ, hanem az őket megelőző eszméktől is. „A modern szocializmus, tartalmát tekintve, mindenekelőtt egyrészt a vagyonosak és vagyontalanok, a tőkés és bérmunkások között a modern társadalomban uralkodó osztályellentétek, másrészt a termelésben uralkodó anarchia megfigyelésének terméke. Elméleti alakját tekintve azonban eleinte úgy tűnik fel, mint azoknak az alapelveknek — állítólag következetesebb — továbbfejlesztése, amelyeket a XVIII. század nagy francia felvilágosítói fejtettek ki. Mint minden új elméletnek, a szocializmusnak is mindenekelőtt a készentalált gondolati anyaghoz kellett kapcsolódnia, bármennyire az (anyagi) gazdasági tények talajában gyökerezett is.” (Engels, Anti-Dühring. 17. o.)

Kétségtelen tény, hogy a logikai visszatükrözés fejlődése elmarad a történeti valóság fejlődése mögött. Ez az elmaradás szükségszerű. Persze a logikai elmaradásának a foka viszonylagos, az objektív körülmények és a visszatükrözés szubjektív feltételeinek fejlettségétől függ. A szocializmusban például ez az elmaradás jóval kisebb, mint az osztálytársadalom feltételei között.

A valóságtól való elmaradás ténye nem kárhozthatja a logikai visszatükrözést a puszta regisztráló szerepére. Az elmaradás tényét ellensúlyozza az a másik tény, hogy a megismerés nemcsak azt tükrözi vissza, ami a valóságban már lezárult. A valóság fejlődési folyamat és a helyes visszatükrözés felismeri a valóságban rejlő lehetőségeket, fejlődési tendenciákat, a perspektívát, s ennek alapján tervez és előrelát.

b) Úgy véljük, hogy a fenti elemzés elégséges alapul szolgál annak a kérdésnek a megválaszolásához, *hogyan megy végbe a történetitől a logikaihoz való átmenet*. Ebben a folyamatban szerepet kap a megismerés valamennyi alapvető eljárása. Ahhoz, hogy feltárhassuk valamely esemény lényegét, egyaránt alkalmaznunk kell az összehasonlítást, az analízist, az általánosítást, az absztrakciót, a következtetést stb. Ezek az eljárások együttvéve segítik elő az adott esemény lényegének meghatározását. Itt természetesen nem a hagyományos, formális meghatározásról van szó, hanem a dialektikus meghatározásról. (Vö. Tamás, A tudományos meghatározás. Akadémiai Kiadó. 1961.)

Azzal, hogy a történetitől eljutottunk a logikaihoz, korántsem zárul le a megismerés folyamata. Hátra van még az a feladat, hogy a logikaitól visszatérjünk a történetihez. Az előbbieken igyekeztünk kimutatni, hogy a lényegtől a jelenséghez, a szükségszerűtől a véletlenhez, az általánostól az egyeshez stb. kell felemelkedni. Ugyanennek a követelménynek kell érvényesülnie a szóban forgó kérdésben is. Aki megáll valamely történelmi esemény logikájának feltárásánál, az egyoldalú, hiányos képet kap az adott jelenségről.

Valamely esemény logikája önmagában véve még nem azonos a teljes valósággal. A valóságot nem merítettük ki azzal, hogy felismertük a lényegét. A logikaitól vissza kell térnünk, illetve tovább kell haladnunk a történetihez. Visszatérünk abban az értelemben, hogy a megismerés folyamata a történeti visszatükrözésével kezdődött. Ez a visszatérés azonban magasabb fokon, szinten történik. A történetit most már nem mint véletlen események összefüggéstelen halmazát tanulmányozzuk, hanem mint a fejlődési törvényszerűség megjelenési formáját. Azt vizsgáljuk, hogy a belső szükségszerűség hogyan valósul meg a konkrét folyamatban. A megismerésnek azt az eljárását, amely a logikaitól a történetihez vezet, kifejtésnek nevezzük. Marx „Osztályharcok Franciaországban” c. műve egyik klasszikus példája annak, hogyan alkalmazta a kapitalizmus általa feltárt törvényszerűségeit egy konkrét történelmi esemény elemzésekor. Ez az elemzés toronymagasan felette áll az adott esemény bármely pozitivistá leírásának.

A megismerés folyamata tehát az adott esetben a következő sorrendben megy végbe: *történeti—logikai—történeti*. A logikai és a történeti viszonya egybeesik az elmélet és a gyakorlat viszonyával. Ebből következik, hogy a fejlődésük is megegyező vonásokat mutat. „... a gyakorlat révén igazságokat kell feltárni, és ugyancsak a gyakorlat révén igazolni kell és tovább kell fejleszteni ezeket az igazságokat. Az érzéki megismerésről át kell térni a racionális megismerésre, majd továbbmenve, a racionális megismerésről a forradalmi gyakorlat aktív vezetésére, a szubjektív és az objektív világ átalakítására. Gyakorlat — megismerés, további gyakorlat — további megismerés: ez a forma

ciklikus ismétlődésében végtelen, s ugyanakkor a gyakorlat és a megismerés ciklusainak tartalma minden egyes esetben magasabb fokra emelkedik.” (Mao Ce-tung, Válogatott művei. I. köt. 572. o.)

Az események megismerése két ellentétes, s ugyanakkor egymást kölcsönösen feltételező eljárás egysége. A meghatározás a történetitől a logikaihoz, a kifejtés éppen ellenkezőleg a logikaitól a történetihez vezet. Egységük abban áll, hogy mindkét eljárás nélkülözhetetlen ahhoz, hogy relative teljes képet kápjunk a valóságról. Engels Helmholtzot bírálva negatív megfogalmazásban így nyilatkozik egységükről. „A munka fogalmát nem fejt ki, s még csak nem is határozza meg.” (Engels, A természet dialektikája. 108. o.)

A logikai mélyebb mint a történeti, mivel olyan belső összefüggéseket tükröz vissza, amelyek meghatározzák a történelmi fejlődést. A logikait csak akkor ragadhatjuk meg, ha az adott történeti folyamat felszíne mögé hatolunk. Ugyanakkor a történeti gazdagabb mint a logikai, mivel lényegtelen, véletlen, esetleges körülményeket is magában foglal.

c) Ugyancsak dialektikus egységként kell felfognunk a *történeti módszer és logikai módszer* viszonyát. Ez más szóval annyit jelent, hogy a történeti és a logikai módszernek kölcsönösen át kell hatnia egymást. Helytelenek tehát mindazok a törekvések, amelyek tisztán történetileg, illetve tisztán logikailag akarnak valamely jelenséget elemezni.

Azokkal a nézetekkel szembe fordulva, amelyek pusztán elvi síkon akarták a problémákat eldönteni, Lenin a következőket írta: „A társadalomtudomány terén, ha valóban meg akarjuk szerezni azt a képességet, hogy helyesen nyúljunk ehhez a kérdéshez és ne tévedjünk el az apró-cseprő részletek tömkelegében vagy az egymással harcoló vélemények óriási változatosságában, ha tudományos szempontból akarjuk taglalni ezt a kérdést, a legmegbízhatóbb módszer, a legfontosabb az, hogy ne feledkezzünk meg az alapvető történelmi összefüggésekről, s minden kérdést abból a szempontból vizsgáljunk, hogyan jött létre a szóban forgó jelenség a történelem folyamán, milyen főbb szakaszokon ment át fejlődése során, s ennek a fejlődésnek szempontjából vizsgáljuk meg, hogy mivé lett most.” (Lenin Művei. 29. köt. 484. o.)

Eppoly helytelen azonban a másik végtel is, amely a történeti eseményeket „elfogulatlanul”, vagyis elvtelenül akarja vizsgálni. Ezzel kapcsolatban Hegel helyesen mutatott rá arra, hogy: „... a filozófia történetének tanulmányozása magának a filozófiának tanulmányozása, amint nem is lehet másképpen. Hiszen, aki a fizika, a matematika stb. történetét tanulmányozza, ezzel megismerkedik magával a fizikával, a matematikával is. Ahhoz azonban, hogy abban az empirikus alakban és jelenségben, amelyben a filozófia történetileg fellép, menetét mint az eszme fejlődését ismerjük fel, természetesen már magunkkal kell hoznunk az eszme ismeretét, mint ahogy az emberi cselekedetek megítéléséhez is magunkkal kell hoznunk a helyesnek és illőnek fogalmait. Különb, mint oly sok filozófiatörténetben látjuk, az eszme nélküli szemnek persze csupán vélemények rendetlen halmaza kínálkozik. Ennek az eszmének felmutatása és a jelenségeknek szerinte való megmagyarázása: ez a feladata a filozófiatörténet előadójának. Mivel a megfigyelőnek, már magával kell hoznia a dolog fogalmát, hogy meglássa a dolog jelenségében, és a tárgyat igazán tudja értelmezni, azért nem csodálkozhatunk, ha olyan sok üres filozófiatörténet van, ha bennük a filozófiai rendszerek sorát mint pusztá vélemények, tévedések, gondolatjátékok sorát adják elő — oly gondolatjátékokét, amelyeket, igaz, nagy éleselméjűséggel, szellemi erőfeszítéssel s mi mindennel, amivel

formális mozzanatoknak bókolni szoktak, eszeltek ki.” (Hegel, Előadások a filozófia történetéről. I. köt. 42—3. o.) A marxisták számára természetesen az elvi alap, amelynek szempontjából a történeti eseményeket vizsgálják, nem apriori létezik, hanem az objektív valóság hű visszatükröződéséből adódik.

A történeti és a logikai módszer egysége azonban nem jelenti azt, hogy bármely elemzés során egyforma arányban kell alkalmaznunk őket. Amikor például a tudományos kutatásnak az a célja, hogy megrajzolja valamely ország gazdasági, politikai és kulturális fejlődését, akkor elsősorban a történeti módszert alkalmazzák. Ennek során megvilágítják az illető országban kibontakozott tömegmozgalmakat, rámutatnak az egyes kiemelkedő személyiségek tevékenységére stb.

A történeti módszer alkalmazása kerül előtérbe az úgynevezett *örök eszmék* metafizikus kategóriájának bírálatakor. Az uralkodó osztályoknak nem érdekük nyíltan bevallani, hogy azok az eszmék, amelyeket ideológusaik hirdetnek, osztályjellegűek, csak a kizsákmányolók érdekeit szolgálják. Ezért minden erővel arra törekszenek, hogy osztályelméleteiket minden korra érvényes, általános emberi eszméknek tüntessék fel. Így például azt a látszatot igyekeznek kelteni, hogy a vallás örök társadalmi tudatforma. A vallásnak azonban semmiféle alapja sincs az úgynevezett emberi természetben. A társadalmi fejlődés viszonylag korai szakaszában keletkezett, mint a valóság fantasztikus, eltorzított visszatükrözése. Örök voltának látszatát az a körülmény is alátámasztja, hogy az eddigi összes társadalmi formában megtalálható és még napjainkban is jelentős befolyást gyakorol az emberek széles tömegeire. A történeti módszer alkalmazó tudományok kutatásnak azonban éppen az a feladata, hogy az örök eszmék látszata mögött felfedje az osztálytudatot, az osztályérdekeket.

Amikor azonban bizonyos jelenségek fejlődéstörvényeinek feltárását tűzik ki célul, akkor a logikai módszer alkalmazására kerül sor. Marx Tőkénének módszerét illetően Engels a következőket írja: „Így tehát egyedül a logikai tárgyalás volt a helyénvaló. Ez azonban valójában nem más mint a történelmi tárgyalás, csak a történelmi forma és a zavaró véletlenek kiküszöbölésével. A gondolatmenetnek ugyanazzal kell kezdődnie, amivel a történelem kezdődik; további menete sem lesz egyéb, mint a történelmi folyamat tükörképe, elvont és elméletileg következetes formában helyesbített tükörkép, de a helyesbítés olyan törvények szerint történik, melyeket maga a történelem tényleges menete szolgáltat, amennyiben minden mozzanat teljes érettségének, teljes mintaszerűségének fejlődési pontján vehető szemügyre.” (Marx—Engels, Válogatott művek. I. köt. 350. o.)

A helyesbített tükörképen Engels azt értette, hogy az emberi gondolkodás nemcsak leírja az eseményeket, a maguk egymásutáni megjelenésében, hanem feltárja belső összefüggéseiket, szükségszerű fejlődésüket. A logikai a történelmi fejlődés fővonalának, e fejlődés csomópontjainak a megragadása.

3. A történeti és a logikai viszonya a megismerésben

Az eddig elmondottak bizonyos vonatkozásban alapvetésül szolgáltak annak tisztázásához, hogy milyen viszony áll fenn a történeti és a logikai között a megismerésben. Ezzel egyszersmind elérkeztünk a formális és a dialektikus logika viszonyának problémájához. További útunkhoz szolgáljon eligazításul Engels következő megállapítása: „Minden kor, tehát a mi korunk gondolko-

dása is történelmi termék, amelynek különböző időkben igen különböző a formája s ezzel együtt igen különböző a tartalma. A gondolkodásról szóló tudomány tehát, mint minden más tudomány, szintén történelmi tudomány, az emberi gondolkodás történelmi fejlődéséről szóló tudomány.” (Engels, A természet dialektikája. 54—5. o.)

A történeti és a logikai viszonya a gondolkodásban a következő alapvető összefüggésekben jelentkeznek: a) a gondolkodás története és a gondolkodásmód fejlődése, b) a gondolkodás története és a gondolkodás törvényei, c) a gondolkodás története és a logikai kategóriák. Vegyük sorra ezeket az összefüggéseket.

a) Ha megpróbáljuk áttekinteni az emberi gondolkodás eddigi történetét, akkor meglehetősen tarka kép tárul elénk. Találkozunk kérészerű és évezredek átfigó eszmékkel, egymással szembenálló, egymást felváltó, igaz és hamis nézetekkel, Archimedestől Galvanin keresztül egészen napjainkig jelentkező szerencsés felfedezésekkel. Az első benyomás olyan képet mutat, mintha a gondolkodás története pusztán az ismeretek véletlen halmaza lenne. A felszín mögött azonban itt is a törvényszerűség uralkodik. Logikai szempontból nézve mindenekelőtt az a törvényszerűség, amely a gondolkodásmód fejlődését meghatározza. Tekintsük át ennek a fejlődési folyamatnak főbb csomópontjait.

Az emberi megismerés kezdeti szakaszát az ösztönös dialektika szemléletmódja jellemezte. Az ösztönös dialektika azon a felfogáson alapult, hogy a dolgok, jelenségek változékonyak, ellentmondásosak. Ez a felfogás a dolgok valódi természetének nagyszerű megsejtése volt.

Az ösztönösen dialektikus gondolkodást ugyanakkor konkrétság és határozatlanság jellemzi. Konkrét azért, mert a dolgokat egészében véve, a maguk természetes egységében tekinti. Az ösztönös gondolkodás még nem jut el a dolog részleteinek, egyes összefüggéseinek ismeretéhez. Határozatlan azért, mert még nem képes a dolgok egyes oldalait, vonatkozásait pontosan megkülönböztetni.

Az ösztönös dialektikára jellemző határozatlanság elvi kérdéssé válik a relativista gondolkodás számára. A relativizmus minden létezőt, tulajdonoságot, összefüggést viszonylagosnak tart, az abszolútumot semmilyen vonatkozásban nem ismeri el. „...a szubjektivizmus (szkeptizmus és szofisztika stb.) többek közt abban különbözik a dialektikától, hogy az (objektív) dialektikában a relatív és az abszolút közötti különbség is viszonylagos (relatív). Az objektív dialektika szerint a relatívban is van abszolút. A szubjektivizmus és a szofisztika szerint a relatív csakis relatív és kizárja az abszolútát.” (Lenin Filozófiai füzetek. 340. o.)

A relativizmusig fajult ösztönös dialektikával szemben már az ókori görögöknél kialakult az egyértelmű és határozott gondolkodás igénye. Ezt az igényt a formális gondolkodás kialakulása elégítette ki.

A formális gondolkodás történetileg és elvileg egyaránt szükségszerű foka az emberi megismerés fejlődésének. A tárgyak felbontása részekre, egyes osztályokba való elkülönülésük, külső formájuk és belső szerkezetük feltárása nélkülözhetetlen feltétele volt annak, hogy közelebb jussunk a valóság megismeréséhez. Ahhoz, hogy valamely tárgyat a maga teljességében megismerhessünk, először egyes tulajdonságait kell feltárnunk.

A formális gondolkodás határozottságra törekszik: valamely dolog vagy létezik, vagy nem létezik, valamely kijelentés vagy igaz, vagy hamis. Amennyiben a formális gondolkodás ezt a törekvést abszolútizálja, elvé emeli, úgy

metafizikussá válik. A metafizikus gondolkodás kialakulása a tudományok fejlődésnek azzal az időszakkal függ össze, amikor elsősorban az anyag összegyűjtésére és rendszerezésére törekedtek. A metafizikus gondolkodás éppolyan viszonyban áll a formális gondolkodással, mint a relativizmus az ösztönös dialektikával. Csak míg az utóbbi az elvont határozatlanságot, addig az előbbi az elvont határozottságot emeli egyedülálló elvvé.

A metafizikus módszer válsága, amely a XVIII. században kezdődött, megteremtette az előfeltételeket a tudományos dialektika kialakulásához. Ez a folyamat idealista kereteken belül, a klasszikus német filozófiában ment végbe és Hegelnél nyert betetőzést. „Hogyan gondolhatnám, hogy az a módszer, amelyet a logikai e rendszerében követtem — vagy helyesebben, amelyet ez a rendszer önmagában követ — ne szorulna még sok tökéletesítésre, sok kimunkálásra a részletekben, de tudom azt is, hogy az egyetlen igaz módszer. Kiténik ez magában abból, hogy nem különbözik tárgyától és tartalmától; mert a magában való tartalom, a *dialektika, amelyet önmagában rejt*, mozgítja tovább ezt a tartalmat. Világos, hogy csak az a tárgyalás számíthat tudományosnak, amely e módszer útját járja és megfelel egyszerű ritmusának, mert magának a dolognak az útja.” (Hegel, A logika tudománya. I. rész. 30. o.)

Marx és Engels a hegeli idealista dialektika helyébe materialista dialektikát állított. Ennek a dialektikus módszernek fő jellemvonása az objektivitásra való törekvés. „... a vizsgálódás *objektivitása* (nem példák, nem kitérések, hanem a dolog önmagában);” (Lenin, Filozófiai füzetek. 196. o.)

A dialektikus módszer objektivitása egyrészt abban áll, hogy teljességre törekszik. Nem elégszik meg azzal, hogy kiemelje és megvilágítsa a vizsgált tárgyak egyes oldalait, hanem mindenoldalú megismerésre törekszik. Az ösztönös dialektika és a formális gondolkodás révén csak egyoldalú képet kaphatunk a valóságról. A dialektikus módszer ezzel szemben lehetővé teszi az összkép kialakítását.

Az objektivitásra törekvés másrészt abban nyilvánul meg, hogy a jelenségeket fejlődésükben vizsgálja. Ezzel a tudományos dialektika visszatér az ösztönös dialektika nézőpontjához, de magasabb fokon. „Így hát újra eljutottunk a görög filozófia nagy megalapítóinak szemléleti módjához, hogy az egész természet a legkisebttől a legnagyobbig, a porszemektől a napokig, a protisztától az emberig, örök keletkezésben és elmúlásban, szakadatlan folyásban, szüntelen mozgásban és változásban van. Csupán azzal a lényeges különbséggel, hogy ami a görögöknél lángeszű sejtés volt, nálunk szigorúan tudományos, tapasztalati kutatás eredménye, tehát sokkal határozottabb és világosabb alakban lép is fel.” (Engels, A természet dialektikája. 43. o.)

b) A formális logika a gondolkodás törvényeit a gondolkodás fejlődésétől elvonatkoztatva tárgyalja. Együttjár ezzel az a törekvés, hogy a gondolkodás törvényeit az embertől független evidens elveknek tüntessék fel.

Pauler például a következőket írta: „A logikai törvényeket pedig nem empirikus megfigyelésből nyerjük, hanem annak a felismeréséből, hogy mily természetű gondolatok helyesek, igazak. Ha a logika oly módon akarná törvényeit megállapítani, hogy azon törvényeket nyomozná, amelyek szerint az emberek tényleg gondolkodnak, igen különös eredményre jutna, mert hiszen a legtöbb ember leggyakrabban nem logikusan gondolkodik. A logikai ismerés (értve ezen a logika diszciplinájának szolgálatában lefolyó ismerést) tehát nem azon törvényeket emeli ki, amelyek empirikusan általánosak, de amelyek normative egyetemesekek, mert a logikai törvény nem az, amely szerint az

emberek tényleg gondolkodnak, hanem amely szerint kellene gondolkodniok. A logikai ismerés forrása tehát nem is a gondolkodás empirikus lefolyásának megfigyelése, hanem a helyes gondolat intuitív felismerése.” (Pauler, Az ethikai megismerés természete. 1907.)

A marxista logikusok élesen bírálják ennek a felfogásnak apriorisztikus jellegét és helyesen mutatják ki, hogy a gondolkodás törvényei az objektív valóság meghatározott összefüggéseit tükrözik vissza. Ezekután azonban még nyitva marad egy probléma: vajon a formális törvények (azonosság, ellentmondás stb.) együtt keletkeztek-e és szűnnek-e meg az emberi gondolkodással, vagy pedig a gondolkodás történetének meghatározott korszakára jellemzőek?

Vegyük például a következő meghatározást: „*A gondolkodás formális logikai alaptörvényei alatt tehát olyan törvényeket értünk, amelyeket minden egyes gondolkodási folyamatban felhasználunk...*” (Logika, Lenin Intézet munkaközössége. 180. o.) Eszerint a formális törvények minden emberi gondolkodásban kötelező érvénnyel bírnak. Ennek a felfogásnak a hívei a következőképpen érvelnek: 1. az a körülmény, hogy Aristoteles fogalmazta meg elsőnek a formális törvényeket, nem változtat azon a tényen, hogy az emberek már előbb is ezek szerint gondolkodtak, 2. a gondolkodás dialektikus törvényeinek feltárása nem jelenti azt, hogy a formális törvények általános érvényessége megszűnt.

Lássuk az első érvet. Vajon igaz-e az, hogy az emberek kezdettől fogva a formális törvények szerint gondolkodtak helyesen? Vegyük például a következő fejtegetést: „A nehéz és igaz annak a kimutatása, hogy az, ami más, ugyanaz, s az, ami ugyanaz, más: mégpedig ugyanabból a szempontból és ugyanabban a vonatkozásban, amelyben az egyik történt velük, mutatjuk fel bennük a másik meghatározást is. Ellenben, ha kimutatjuk azt, hogy ugyanaz valamiképpen más, és a más ugyanaz is, hogy a nagy kicsiny is, s a hasonló nem-hasonló is, s ha abban gyönyörködünk, hogy ily érvekkel mindig az ellenkezőt hozzuk fel — ez nem igazi belátás és nyilván olyan ember gondolkodásának gyümölcse, aki csak kezdi érinteni a lényegét. Mindennek egymástól való elszigetelése műveletlen, nem filozófiai tudat ügyetlen eljárása. Minden gondolatnak tökéletes megsemmisítése, ha mindent elszigetelünk egymástól; mert épp az eszmék egyesítése a gondolat.” (Platon, Összes művei. II. köt. 270—1. o. Idézi Hegel, Előadások a filozófia történetéből. II. köt. 155. o.)

Nehéz lenne bebizonyítani azt, hogy ezek a fejtegetések az azonosság, illetve az ellentmondás törvényén alapultak. Márpedig Platon nem elszigetelt jelenség volt, hanem kora gondolkodásmódjának egyik reprezentánsa. De ugyanezzel a gondolkodásmóddal találkozunk a korai materialistáknál is.

A kérdés mármost az, hogy az emberi gondolkodás kezdeti időszakában milyen törvények szerint gondolkodtak az emberek. Úgy véljük, hogy a dialektika törvényei szerint, anélkül, hogy ezek tudományos megfogalmazására képesek lettek volna. Éppen ezért nevezzük ezt a dialektikát ösztönösnek.

A dialektika törvényeinek tudatosodása történeti folyamat eredménye. „... a természetben a számtalan változás zűrzavarában ugyanazok a dialektikus mozgási törvények érvényesülnek, amelyek az események látszólagos véletlenségén a történelemben is uralkodnak; ugyanazok a törvények, amelyek az emberi gondolkodás fejlődéstörténetén is vörös fonálként áthúzódva, a gondolkodó emberek számára fokozatosan tudatossá válnak...” (Engels, Anti-Dühring. 12. o.)

Térjünk rá a másik évrre. Helyes-e az a megállapítás, hogy a formális és a dialektikus törvények egymás mellett, egymást kiegészítve léteznek? Nem helyes, mert itt nem egyenrangú törvények két soráról van szó. A formális törvények a fejlődéstől elvonatkoztatott összefüggéseket fejezik ki, a dialektikus törvények viszont az összefüggéseket fejlődésükben tükrözik vissza. A magunk részéről egyetértünk a szovjet filozófiai tankönyv megállapításával: „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 magában foglalja a viszonylagos nyugalmat és szilárdságot.” (A marxista filozófia alapjai. 351. o.) A dialektika törvényei megszüntetve — megórzik a formális törvényeket.

A dialektika törvényei ma még elsősorban a tudományos gondolkodásban érvényesülnek. Úgy véljük azonban — ez természetesen csak hipotézis —, hogy ezek a törvények mindinkább meghatározó szerepet fognak betölteni a köznapai gondolkodásban is.

Arra az eredményre jutottunk tehát, hogy a formális törvények rendszere *történelmi kategória*. Sorsuk össze van kötve a formális gondolkodással, együtt keletkeznek, majd ugyancsak együtt szorulnak háttérbe.

A történelmi és a logikai viszonyát továbbá abból a szempontból is elemeznünk kell, hogy milyen összefüggés van a gondolkodás történetének és a gondolkodás formáinak fejlődése között. „A gondolkodás története a Logika általános fogalmainak és kategóriáinak fejlődése és alkalmazása szempontjából — *voilà ce qu'il faut!*” (Lenin, Filozófiai füzetek. 153. o.)

A formális logika úgy tekinti a gondolkodás formáit, mint a gondolkodás egyes módjait, fajtáit. Ez a felfogás helyes, de nem kielégítő. Ha a gondolkodás formáit fejlődésükben vizsgáljuk, akkor kiderül, hogy azok a gondolkodás fejlődési fokai. Mit értsünk azon, hogy a gondolati formák a gondolkodás fejlődési fokai? Ismeretes, hogy a valóság megismerése során gondolatartalmaink állandóan gazdagodnak, bővülnek. Ez az ismeretbővülés azonban, mint minden fejlődés a világon, nem pusztán fokozatos felhalmozódás, hanem mennyiségi és minőségi változások egysége. A vulgáris evoluzionizmusra jellemző, hogy a gondolkodás fejlődését csupán egyenes vonalú mozgásnak tekinti és nem ismeri el a gondolkodás fejlődése során bekövetkező ugrásokat. „A XX. században (sőt már a XIX. század végén is) „mindenki egyetért” a „fejlődés elvével”. — Igen, de ez a felületes át nem gondolt, esetleges, nyárspolgári „egyetértés” *olyan fajta* egyetértés, amellyel megfojtják és elsekélyesítik az igazságot... ha minden fejlődik, vonatkozik-e ez a gondolkodás legáltalánosabb *fogalmaira* és *kategóriáira* is? Ha nem, akkor a gondolkodás nem függ össze a léttel. Ha igen, ez azt jelenti, hogy van fogalmak dialektikája és van megismerés dialektikája, amely objektív jelentőségű.” (Lenin, Filozófiai füzetek. 243. o.)

A gondolkodás egyes formái a gondolkodás fejlődésének csomópontjai, a gondolatartalom bővülésének eredményeként előálló tudati ugrások eredményei. A gondolkodás formái e fejlődési folyamat egyes láncszemei, mozzanatai. A gondolati formák fejlődésének vizsgálata a dialektikus logika egyik központi problémája.

A gondolkodás alapformáit a hagyományos logika a következő sorrendben tárgyalja: fogalom — ítélet — következtetés. Ez a sorrend külsőséges, formális. Azon a felfogáson alapszik, hogy a fogalom a legegyszerűbb gondolati

forma, az ítéletek fogalmakból tevődnek össze, a következtetések pedig ítéletekből. Ennélfogva a következtetés a gondolkodás csúcspontja, a logika központi kérdése. Helyesen mutat rá azonban Fogarasi, hogy „...marxista szempontból nézve a következtetés elmélete távolról sem a logika magva... Erről *Lenin Filozófiai füzetek* című művének minden olvasója meggyőződhetik.” (Logika. 4. kiad. 27. o.)

Felmerül már most az a kérdés, hogy mikor írjuk le adekvátan a gondolkodást: akkor, ha formális szempontok szerint egymás *mellé* rendeljük a gondolkodás formáit, vagy ha tartalmi szempontok alapján dialektikusan egymás *alá* rendeljük azokat. Úgy véljük, hogy az utóbbi esetben járunk el helyesen. „A dialektikus logika a pusztán formális logikával ellentétben nem elégszik meg már azzal, hogy a gondolkodás mozgásának formáit, azaz a különböző ítéletek és következtetések formáit felsorolja és összefüggés nélkül egymás mellé állítja. Hanem az egyik ilyen formát a másikból vezeti le, egymás alá és nem egymás mellé rendeli őket, a magasabb formákat az alacsonyabbakból fejleszt ki.” (Engels, *A természet dialektikája*. 232. o.)

Úgy véljük, nem szorul különösebb indokolásra az a megállapításunk, hogy a fogalom — ítélet — következtetés sorrendet nem lehet a gondolkodás fejlődési folyamatának leírásaként tekinteni. A deduktív következtetés zárótétele például nem tartalmaz több ismeretet, mint ami a premisszát alkotó ítéletekben adva van.

Az elmondottakból tehát az a követelmény adódik, hogy olyan sorrendben fejtjük ki a gondolkodás formáit, amely megfelel a gondolkodás fejlődési folyamatának. „A régi logikában nincs átmenet, fejlődés (a fogalmak és a gondolkodás fejlődése), nincs meg az összes részek, „belső szükségszerű összefüggése” és az egyiknek a másikba való „átmenete”. (Lenin, *Filozófiai füzetek*. 73. o.)

Véleményünk szerint a gondolkodás elemi formája nem a fogalom általában, hanem a köznapi fogalom, amely a tárgyakat egyes lényeges jegyeinek a többi jeggyel való differenciátlan összefüggése alapján tükrözi vissza. Miként az áru a gazdaságnak, úgy a köznapi fogalom a gondolkodásnak a sejtformája.

Továbbá úgy véljük, hogy míg a fogalom és az ítélet a gondolkodás fejlődésének egy-egy fokát jelenti, addig ugyanezt a következtetésekről nem lehet elmondani. A következtetés a gondolkodás fejlődésének nem önálló foka. Minden következtetés olyan gondolkodási művelet, amelyet ítéleteken hajtunk végre, s ezáltal újabb ítélethez jutunk el. Ennélfogva a következtetéseket — véleményünk szerint — az ítéletek körén belül kell tárgyalni.

Végül úgy véljük, hogy a gondolkodás fejlődési folyamatának relatív betetőzése a tudományos fogalom. A tudományos fogalom a gondolkodásnak az a mozzanata, amely a tárgyak lényeges jegyeinek differenciált összességét tükrözi vissza. Ezen a fokon olvad össze leginkább a történeti és a logikai. Lenin az imperializmust elemezve a következőket írta: „A termelés koncentrációja: az ebből eredő monopóliumok; a bankoknak az iparral való egybeolvadása, illetve összenövése — ez a fináncsőke keletkezésének története és a fináncsőke fogalmának tartalma.” (Lenin *Művei*. 22. köt. 234. o.)

Összegezve az elmondottakat: a gondolkodás fejlődésének alapfokai a köznapi fogalom, az ítélet és a tudományos fogalom. (E felfogás részletes kifejtését l. Tamás, *A gondolkodás formáinak fejlődése*. Pedagógiai Szemle. 1959. 11. sz.)

A formális és a dialektikus logika viszonyát illetően a következő eredményre jutottunk:

1. Ha a marxizmus minden tudomány elé azt a követelményt állítja, hogy tárgyát a történeti és a logikai módszer egységes alkalmazásával vizsgálja, akkor ez magától értetődően érvényes a logika tudományára nézve is. A formális logika nem tesz eleget ennek a követelménynek, ennél fogva korlátozott jellegű. Szükség van tehát egy magasabb fokú logika kidolgozására, amely ezt a szempontot következetesen érvényesíti.

Megelégedéssel mondhatjuk, hogy ezt az igényt már számos mű kielégíti. Ilyenek többek között: Fogarasi: *Logika* (Bpest. 1952.), Rozental: *A dialektika kérdései a „Tőkében”* (Moszkva 1955.), Kedrov: *Az elem fogalmának fejlődése* (Moszkva 1956), Cereteli: *A logikai összefüggés dialektikus természetéről* (Tbiliszi 1957), Erdei: *A megismerés kezdete* (Bpest 1957), Alekszejev: *A gondolkodás formáinak dialektikája* (Moszkva 1959), Rozental: *A dialektikus logika elvei* (Moszkva 1960), Ilenkov: *Az absztrakt és konkrét dialektikája Marx „Tőkéjében”* (Moszkva 1960), Kedrov: *A tudományok osztályozása. I.* (Moszkva 1961).

2. Igyekeztünk bebizonyítani, hogy a történeti és a logikai viszonyának megítélése módszerbeli eltérést jelent a formális és a dialektikus logika között. Hamis tehát az a tétel, amely szerint a két logika tárgyában különbözik egymástól. Ennél fogva tarthatatlanokká válnak mindazok a következtetések is, amelyeket ebből a tételtől szoktak levezetni.

О СООТНОШЕНИИ ИСТОРИЧЕСКОГО И ЛОГИЧЕСКОГО

Дьёрдь Тамаш

Во вступительной части дается краткий исторический обзор возникновения данной проблемы. Процесс, направленный на разграничение исторического и логического начался уже у Аристотеля. Вследствие этого противопоставления возникли два ошибочных направления: историзм и теоретизм. Марксистская философия преодолела это жесткое противопоставление, указывая на единство исторического и логического.

Потом в статье рассматриваются следующие вопросы: 1. отношение объективно исторического и объективно логического, 2. соотношение объективно исторического и логического отражения, 3. взаимосвязь исторического и логического в познании.

В объективной действительности единство исторического и логического основано на следующих взаимосвязях. Отношение между историческим и логическим такое же, как и между явлением и сущностью, случайным и необходимостью, единичным и общим. Постигнуть логику исторического процесса значит раскрыть внутренние противоречия данного исторического явления.

В связи с взаимоотношением объективно исторического и логического отражение автор обсуждает следующие вопросы: проблему первичности, переход от исторического к логическому, соотношение методов исторического и логического.

В познании соотношение исторического и логического проявляется в следующих основных взаимосвязях: история мышления и развитие способа мышления, история мышления и закономерности мышления, история мышления и логические категории.

ON THE RELATIONS OF THE HISTORICAL AND THE LOGICAL

by György Tamás

The introductory part of the study gives a short historical survey of the development of the whole problem. The process, which aimed at the demarcation of the history and the logic and then at putting them in opposition to each other, started with Aristotle. As a consequence of this „confrontation” two faulty extremes came into being: historism

and theorism. Marxist philosophy eliminates this rigid confrontation and points out the unity of the history and the logic. Further on, the article deals with the following relationships:

1. objective historical and objective logical relations,
2. the relationship between objective historical and objective logical reflection,
3. the relation between the historical and the logical in cognition.

In objective reality the unity of the historical and the logical is based on the following relationships. The historical and the logical stand in the relation with each other, as the incident and essence, the accidental and the necessary, the individual and the general. To grasp the logic of the historical process means to reveal and show the inner contradictions of a given historical phenomenon.

In connection with the relationships of the objective historical and logical reflection, the article raises the following questions: The problem of primarity; the transition from the historical to the logical; the relation of the historical and the logical method. The relation of historical and logical (method) in cognition appears in the following fundamental relationships: the history of thinking and the development of ways of thinking, the history of thinking and the laws of thinking, the history of thinking and the logical categories.

A dialektikus materialista determinizmus egyes kérdéseiről

A jelenségek, események meghatározottságának, determináltságának kérdésére a marxista filozófia művelőinek tábora lényegében azonos álláspont-ról válaszol, éspedig a meghatározottság anyagiságát, sokrétűségét, a szükség-szerű és a véletlen objektív dialektikáját tudományosan visszatükröző dialektikus materialista determinizmus álláspontjáról. Ugyanakkor a marxista determinizmus egyes tételeinek, illetve az egyes kategoriális összefüggéseknek értelmezésében jelentős különbségeket találunk filozófusaink munkájában, a részletek vitatottak.

Tanulmányomban egyetlen kérdéshez igyekszem hozzászólni: Hogyan egyeztethető össze a jelenségek teljes meghatározottságának, sőt előre-meghatározottságának, predetermináltságának materialista elve a szükség-szerű és a véletlen kölcsönös feltételezettségének dialektikus elvével? Mint a kérdés megfogalmazásából is kitűnik, álláspontom az, hogy a dialektikus materialista determinizmus teljes és következetes determinizmus, s mint ilyen, magában foglalja a predetermináció elvét is.

A kérdést ontológiai szempontból tárgyalom, tehát az ismeretelméleti vonatkozásokat (a múlt feltárhatóságát, a jövő megjósolhatóságát) csak az esetben érintem, ha ez megkönnyíti a dolgok objektív meghatározottságának megértését. Továbbmenvé: nem nyújtok problémátörténetet, nem térek ki pl. az okságról alkotott fogalmak fejlődésére. Tanulmányomban a teljes determináció (és predetermináció) elvének, illetve a szükségszerű és a véletlen kölcsönös feltételezettsége elvének elemzésével és a két elv közötti látszólagos ellentmondás feloldásával szolgálok.

1. A dolgok teljes meghatározottsága és predetermináltsága

A determinizmus minden válfajának, s így legfejlettebb formájának, a dialektikus materialista determinizmusnak is, elsődleges, az indeterminizmustól elhatároló tétele: a jelenségek, események teljes, maradéktalan meghatározottságáról szóló tétel. Mit jelent mármost a jelenségek teljes, maradéktalan meghatározottsága, determináltsága? Semmi egyebet, csak ennyit: Minden jelenség multjában adva van a dolgoknak, más jelenségeknek egy olyan összessége, komplexuma, amely *egyértelműen* váltja ki a jelenségeket. (Jelenségen itt ne a lényeg ellentétét, hanem bármely objektumot értsünk, hiszen az itt mondottak lényegi folyamatokra, a dolgok lényeges oldalaira is vonatkoznak.) A létrehozó tényezők összessége minden jelenséget szükségszerűen hoz létre, tehát úgy, hogy ami létrejön, nem jöhet máskor és máshogy létre, mint amikor és ahogy

bekövetkezik,¹ s e tétel igazsága egyaránt érvényes minden létezőre, elmúlt, aktuális és születendő jelenségre. Továbbmenve: A jelenségeknek múltjukból fakadó teljes meghatározottsága egyúttal azt is jelenti, hogy minden jelenség teljesen, számszálékosan determinálja saját jövőjét, mégpedig lényeges és lényegtelen kapcsolatainak, illetve lényeges és lényegtelen tulajdonságainak összessége által, tehát belső természetének és külső környezetének együttes hatására.

A teljes meghatározottság tételének ilyen értelmezéséből bizonyos következtetések önként adódnak:

1. A jelenséget létrehozó tényezők összességének és magának a jelenségnek viszonyában semmiféle véletlenről, másként is bekövetkezhetőségről, esetlegességről nem beszélhetünk. A létrehozó tényezők együttesen *éppoly szükségszerűen* hozzák létre a jelenséget, mint amilyen szükségszerűen adódik a szillogizmusban a zárótétel adekvát premisszáik és logikailag helyes gondolkodás esetén. E megállapításunk természetesen nem jelenti meghatározottság és következtetés, objektív természeti és társadalmi determinációk és logikai szükségszerűség azonosítását. Jelenti azonban a kettőnek — egy megszorítással pontos — analógiáját. Mi ez a „megszorítás”, mi ez a másik (tehát a fizikai és a logikai szükségszerűség különbségén túli) különbség meghatározottság és következtetés között?

2. Feleletünk: Míg a következtetés irányulhat egyidejű dolgok egyikéről a dolgok másikára s így a következtetésben objektív egyidejűség is tükröződhet, addig a determinációs kapcsolat csak egymásutánságot fejezhet ki. E ténynek látszólag ellentmond az, hogy a kölcsönhatás egyidejűleg létező jelenségek kölcsönös determinációs kapcsolatát jelenti. Ismeretes azonban, hogy a kölcsönhatásnak két típusát különböztethetjük meg. Az egyik típusa az, amikor a kölcsönhatásban levő objektumok egymásrahatása, maga a kölcsönhatás nem egyidejű, a visszahatás, a reakció időben követi a hatást, az akciót. Ez esetben az ellentmondás látszólagossága világos, a reakció kiváltó akció és a determinált reakció között az időbeli egymásutánság viszonya áll fenn. A kölcsönhatás másik formájánál (s ez a par excellence kölcsönhatás) az egymásrahatás egyidejű. Ilyen eset pl. két test tömegvonzása. A kölcsönhatás egyidejűségének ilyen eseteiben azonban az akciót nem tekinthetjük a reakció előidézőjének, annak pl., hogy a Föld vonzza a tárgyakat, nem az az előidézője, oka, hogy a tárgyak vonzzák a Földet. A kölcsönhatás ezen formájánál determinálnak magát az egyidejű kölcsönhatást, az akció—reakció együttesét, determinálnak pedig az egyidejű akció—reakció közös eredményét, időbeli következményét kell tekinteni. (Pl.: a Föld és a tárgyak kölcsönös tömegvonzásának közös eredménye a szabadesés jelensége.) A determinációs kapcsolat tehát mindenképpen időbeli egymásutánságot fejez ki.

3. Hangsúlyoznunk kell, hogy csakis a létrehozó tényezők *összessége* válthatja ki szükségszerűen a jelenségeket. Ezt bizonyítja általános tapasztalásunk. Ha ismerjük az összes létrehozó tényezőt, a dolgok létrejöttének körülményeit, „matematikai” biztonsággal jósolhatunk, ha viszont nem ismerjük a jelenséget kiváltó összes tényezőt, vagy nem tudjuk, hogy adva vannak-e, vagy adva lesznek-e ezek a tényezők, nem jövendölhetünk biztosan. Így pl. ha ismerjük a kapitalizmus általános természetét, akkor megjósolhatjuk a szocia-

¹ Vö. Arisztotelész megfogalmazásával: „Szükségszerűnek mondjuk azt, amiről nem tehetjük fel, hogy másképpen lehetne, mint ahogyan van”. Metafizika 1015a.

lizmus győzelmét az egész világon. Viszont a kapitalizmus természetének, belső törvényszerűségeinek mégoly pontos ismerete sem elegendő a világméretű diadal konkrét formájának vagy pontos idejének megjövendöléséhez. (Ti. ez utóbbit nem determinálja egyértelműen a kapitalizmus általános természete.)

4. A jelenségek teljes meghatározottsága azt jelenti, hogy a különféle típusú, különböző mozgásformákhoz tartozó jelenségek *egyaránt* szükségszerűen származnak létrehozó tényezők összességéből, egyaránt determináltak külső és belső feltételeik, kiváltóik által. Egy autóbaleset éppoly szükségszerűen következik be az ezen autóbalesetet megelőző és azzal összefüggésben levő körülmények összességéből, mint amilyen szükségszerű, hogy a desztillált víz forrásba jöjjön, ha a vízre nehezedő nyomás 1 atm., a hőmérséklet pedig eléri a 100 °C-t. Egy másik példán: Amilyen szükségszerűen következett a szocialista világrendszer kialakulásából, a gyarmati népek egyre fokozódó antiimperialista mozgalmából s az imperializmus erőinek kényszerű térvesztéséből az az — immár történeti — tény, hogy a gyarmati rendszer széthullásának kora éppen a XX. sz. dereka, ugyanúgy determinált a meghatározó tényezők komplexuma által az is, hogy X Y politikus a haladó nemzeti erők vezére, illetve K Z politikus a neokolonialista erők bábja, népének árulója lett egy volt gyarmaton.

5. A jelenségek teljes meghatározottságának elve összeegyeztethetetlen a vak szeszéllyel, az önkénnyel és — mivel a létrehozó tényezők, a jelenségek objektívek, evilágiak és elvileg megismerhetők, tehát anyagiak — számúzi a természet és a társadalom fejlődéséből a misztikus beavatkozás, a csoda lehetőségét, számúzi világgépünkéből a vallásos világnézet, az irracionalizmus elemeit.

A dolgok teljes meghatározottsága egyértelmű a létezők kauzális meghatározottságával. A jelenség: okozat. A jelenséget létrehozó tényezők összessége pedig a jelenség oka. Az az ítélet, hogy „a létrehozó tényezők totalitása maradéktalanul determinál minden jelenséget”, azonos értelmű a következő ítélettel: „Minden jelenségnek, minden objektumnak oka van.” Álláspontunk szerint tehát nincs igaza Klausnak, mikor így ír: „A determináltság abszolút, az okság csak viszonylagos, megközelítő.”² Klaus ezt a kölcsönhatás és a kölcsönhatás egyetemeséből vonta le. A kölcsönhatás egyetemesége kétségkívül igaz tény. Véleményem szerint azonban a kölcsönhatás ténye, az akció—reakció elve nem az okság elvének mond ellent, hanem annak a szemléletnek, mely az okot a kölcsönhatásban levő tényezők egyikében keresi. Valójában az a helyzet, hogy a jelenségeket konkrét kölcsönhatások determinálják, tehát oknak magát a kölcsönhatást kell tekinteni. Pl. a Jedlik-féle dinamó elv öngerjesztéses jelenségénél az elektromos áram keletkezésének oka az elektromágneses sztátor és az armatúra (a forgó rész) kölcsönhatása. Álláspontunk tehát: kölcsönhatások alkotják a jelenségek okát. (Meg kell jegyeznünk, hogy itt csupán arra kívántunk rámutatni, hogy a kölcsönhatás ténye nem mond ellent a teljes, a kauzális meghatározottság elvének.)

E tanulmánynak nem feladata az okság kategóriájának részletes elemzése, viszont szükséges, hogy a teljes meghatározottság elvét alkalmazzuk az okság kategóriájára.

1. Ok és okozat kapcsolata szükségszerű kapcsolat. Közelebbről — s ez az okság lényege — az ok szükségszerűen létrehozza, determinálja az okozatot. Ha tehát az A jelenséget egy adott szituációban az a_1 jelenség, egy másik szituá-

² Klaus, G.: Jezsuiták, isten, anyag. Bp. 1960. 391. o.

cióban pedig az a_2 jelenség váltja ki, akkor sem az a_1 jelenség önmagában, sem pedig az a_2 jelenség önmagában nem tekinthető az A jelenség okának, még az esetben sem, ha az összefüggések felismerése alapján meggyőződünk arról, hogy az a_1 , illetve az a_2 jelenségek ténylegesen kiváltják és nem csupán időben közvetlenül megelőzik az A jelenséget. Megfordítva: Ha az A jelenség — különböző feltételek, körülmények közepette — más és más (B, C, \dots) jelenségekhez vezet, akkor sem a B , sem a C, \dots jelenség nem tekinthető A jelenség okozatának, még az esetben sem, ha B vagy C jelenség nem csupán követte időben az A jelenséget, hanem az A jelenség ténylegesen kiváltotta, iniciálta ezen (B, C, \dots) jelenségeket.

2. Az ok az okozathoz képest múlt, az okozat az okhoz viszonyítva jövő. Az okság elengedhetetlen ismertetőjegye az időbeli egymásutánosság.³ Ok és okozat viszonya, tehát determináló és determinált kapcsolata — bizonyos értelemben — múlt és jövő kapcsolata. Azért hangsúlyozzuk, hogy „bizonyos értelemben”, mert nem tekinthető minden egymásutánosság, sőt mégcsak minden szükségszerű egymásutánosság sem oksági viszony.⁴ (Gondoljunk csak arra, hogy az éjszaka és nappal váltakozása szükségszerű, holott egyik sem oka a másiknak, egyik sem determinálja a másikat.)

3. Minthogy ugyanazon hatótényező — más és más feltételek között — más és más konkrét jelenségeket eredményez, illetve ugyanazt a konkrét jelenséget — az adott feltételektől függően — más és más objektumok váltják ki, világos, hogy a konkrét jelenségek okának nem csupán a kiváltó tényezőket, hanem a kiváltó tényezők, valamint a létrehozó belső és külső feltételek dialektikus komplexumát kell tekintenünk, s ebből az értelemben az ok komplexitásáról kell beszélnünk.

4. Minden ok egyaránt szükségszerűen eredményezi okozatát, minden okozat egyaránt szükségszerűen keletkezett okának hatására. Az autóbaleset éppen úgy szükségszerű következménye okának, mint ahogy szükségszerűen válik szputnyikká, kering a Föld körül az I. kozmikus sebességet — de csakis azt — túllépő rakéta.

5. Az okok éppen úgy, mint az okozatok objektívek, evilágiak és elvileg megismerhetők, azaz anyagiak.

Mint említettük, a jelenségek teljes meghatározottsága, kauzális szükségszerűsége a jelenségek *létrejöttének*, megvalósulásának szükségszerűségét jelenti. Mivel pedig a megvalósulás a maga folyamatszerűségében — a filozófia kategóriáival kifejezve — nem egyéb, mint a lehetőség átmenete a valóságba, feladatunk az, hogy a dolgok teljes meghatározottságának elvét alkalmazzuk lehetőség és valóság dialektikájának értelmezésében. (Anélkül természetesen,

³ Az a tény, hogy az ok időben megelőzi az okozatot, nem téveszthető össze azzal a másik (esetleges) ténnyel, hogy egy változás megfigyelése közben hamarabb észleljük az okozatot, mint okát. Heisenberg tehát tévesen állítja, hogy a modern fizikában „az időbeli egymásutánosság... problematikusává vált”. (A modern fizika világképe. Bp. 1958. 34. o.) Valójában csak arról beszélhetünk, hogy a bonyolult és rendkívül gyors elemi kölcsönhatások időbeliségének visszatükrözése — jelenleg — problematikus.

⁴ Teljesen igaza van Klausnak akkor, amikor ok és okozat időbeli egymásutánosságát az okság aszimmetriájából, az utóbbit pedig az okság — fentebb jelzett — lényegéből vezeti le. Helytelen azonban, hogy az okság aszimmetriájából arra következtet, hogy az okság matematikailag megformálázhatatlan. Ugyanis semmi akadály annak, hogy az aszimmetriát, a megfordíthatatlanságot szimbolizáljuk s a függvényformulát a megfordíthatatlanság matematikai szimbólumával egyesítsük.

hogyan részletesen elemeznők lehetőség és valóság, potencialitás és aktualitás kategóriáit.)

Mit jelent — mármost — dialektikus materialista értelemben az a tétel, hogy a megvalósulás a lehetőség átmenete a valóságba? Röviden a következőket jelenti: Minden anyagi jelenség, folyamat, mielőtt létrejön, létrehozó tényezőiben adva van, tehát nem a semmiből keletkezik, de nem érzékelhető, aktuális létezőként van adva, mert akkor nem beszélhetnénk keletkezéséről, legfeljebb növekedéséről, mennyiségi kibontakozásáról, hanem mint lehetőség, mint a létrehozó tényezők mozgásának *rejtett tendenciája*. Így pl. ha azt mondjuk, hogy a szocialista forradalom lehetőségként adva van a kapitalizmusban, ezen azt értjük, hogy a szocialista forradalom nem a semmiből születik, hanem a kapitalizmusból, de nem mennyiségi kibontakozás révén áll elő, mint ahogy ezt a forradalomellenes reformizmus gondolja (hiszen a kapitalizmus viszonyai között nem jöhetnek létre szocialista jellegű termelési viszonyok, társadalmi folyamatok, a szocializmus nincs preformálva a kapitalizmusban), hanem mint a kapitalizmus összeomlásának *rejtett tendenciája* van adva, és pedig konkrétan a szocializmus előfeltételeiben, tehát a termelés társadalmasítottságának magas fokában, a proletariátus szerveztségében, a kommunista és munkásmozgalom erejében stb. Ugyanígy lehetőségként, rejtett tendenciaként adott pl. a halmazállapotváltozás a molekulák energiafelvevő vagy energialeadó képességében, gyorsíthatóságában, vagy pl. a kifejlett búzagalász a búzamagban stb. Ha tehát azt mondjuk, hogy a jelenség megvalósulása a lehetőség átcsapása a valóságba, akkor ezen azt értjük, hogy a megvalósulás a *rejtett tendenciák* megnyilvánulása, hogy tehát az anyagi dolgok, események minőségileg új jelenségekként is a létrehozó tényezők működésének, a réginek, a múltnak a következményei, hogy tehát a világprocessus egyszerre folytatás is és újra-kezdés is.

Álláspontunk szerint az, ami megvalósul — létrehozó tényezőinek hatására — szükségszerűen jön létre, determinált. A jelenségek megvalósulásának szükségszerűsége — mármost — egyértelmű azzal, hogy lehetetlen másnak a bekövetkezése, mint ami bekövetkezik. (Ti. ami nem jön létre, annak létrejötte lehetetlen, ha az, ami *helyette* megvalósul, szükségszerűen következik be.) A létrehozó tényezők összmozgása tehát csak egy bizonyos jelenség bekövetkezését teszi lehetővé, a létrehozó tényezők összességében a megvalósulásnak csak egyetlen lehetősége van jelen. (Megjegyzendő, hogy csak az esetben állíthatjuk ellentmondás nélkül, hogy valami, és csakis ez a valami lehetséges, ha a lehetőséget, a possibilist élesen elhatároljuk az esetlegestől, a kontingenstől. Míg az előbbi csak a nem-lehetetlen, addig az utóbbi a nem-lehetetlen és nem-szélsőszerű.) Mivel pedig a lehetőség egy jelenség *bekövetkezésének* lehetősége⁵, ez azt jelenti, hogy a létrehozó tényezők együttevén (a kiváltó tényezők, valamint a belső és külső feltételek együttesen) egyetlen lehetőséget tartalmaznak, a létrehozó tényezők összmozgásának egyetlen rejtett tendenciája van. A létrehozó tényezők összmozgásának, totalitásának *viszonylatában* csak szükségszerű-

⁵ Nem beszélhetünk tehát egy jelenség lehetőségéről ugyanabban a vonatkozásban, amelyben a jelenség megvalósulása lehetetlen. Ha pl. egy búzamag kalászba szökkenésének külső feltételei — víz, ásványi sók, talajbaktériumok, stb. — hiányoznak, s így a búzagalász létrejötte lehetetlen, akkor ez azt jelenti, hogy a körülmények összességében összmozgásában nincs meg a búzagalász mint lehetőség, s ennek természetesen nem mond ellent az, hogy speciálisan a búzagalász belső feltételében, a búzamagban — viszont — adva van.

en megvalósuló lehetőségről, illetve lehetetlenségről, szükségszerűen megvalósulhatatlanról beszélhetünk. Ha pl. egy edényben desztillált vizet melegítünk, azon feltétellel, hogy a vízre nehezedő nyomás 1 atm., akkor az esetben, ha a víz hőmérséklete eléri a 100 °C-t (illetve, a belső hidrosztatikus nyomás miatt ennél az értéknél valamivel magasabb hőmérsékletet), csak egyetlen esemény bekövetkezése lehetséges, a létrehozó tényezők összehatásának csak egyetlen iránya van: a víz (teljes) halmazállapotváltozása. Nincs több lehetőség, minden más jelenség bekövetkezése kizárt, lehetetlenség.

Összefoglalva az eddig mondottakat: A dialektikus materialista determinizmus szerint minden jelenség létrehozó tényezőinek együttes hatására szükségszerűen jön létre, minden jelenségnek oka van.

A determinizmus filozófiája a tudomány szelleméből következik, sok évszázados tudományos tapasztalatok általánosítása. Ugyanakkor, mivel a tudomány *szelleméből* következő filozófiai általánosítás, könnyen háttérbe szorulhat ott, ahol a tudomány még csak gyerekcipőben jár, vagy ahol világnézeti válsággal küzd, különösen, ha az indeterminizmus elburjánzása bizonyos osztályoknak érdekükben áll. Az indeterminizmus a dolgok meghatározatlanságának, a vak szeszélynek a filozófiája, a jelenségek eredetének homálybaburkolásával az ember bizonytalanság-érzetét táplálja, s ezen keresztül az idealista filozófia, a vallásos világnézet számára készíti elő a talajt. A vallásos világnézet ugyanis nem késlekedik a vak esetlegesség mögött isten kifürkészhetetlen akaratát felfedezni, annál is inkább, mert az indeterminizmusból egyházi dogma lett, éspedig a valóság egy bizonyos területére, az emberi akarat létrejöttének szférájára vonatkoztatva.

Bár jelen tanulmánynak nem feladata az indeterminizmus különböző formáit a szaktudományok eredményeinek tükrében megcáfolni, mindazonáltal szükséges, hogy elhatároljuk magunkat bizonyos népszerűségnek örvendő, a szaktudományokba is behatoló indeterminista elméletektől:

1. Az indeterminizmus fő fészke, melegágya — immár évszázadok óta — az akarat szabadságának a problémája. Sokak számára úgy tűnt, hogy akaratunk indetermináltsága, okozatlansága az emberi szabadságnak előfeltétele, hogy csak akkor lehet az ember felelős, morális lény, ha cselekvőképes akaratát nem determinálja semmi sem. Akaratunk szabadsága azonban nem a szükségszerűséggel, hanem a *kényszerű* meghatározottsággal ellentétes, a szükségszerűséggel megfér, sőt — mint ezt a történelmi tapasztalatok bizonyítják — a szabadság és a szükségszerűség felismerése kölcsönösen feltételezik egymást, egyenesen arányosak. Az akarat indetermináltságát nem igényli az etika, sőt az indeterminizmus ellen szól a tudományos fiziológia és pszichológia,⁶ valamint a társadalomtudományok egésze.

2. Álláspontunkról határoljuk el magunkat a mikrofizikai indeterminizmustól is. Ismeretes, hogy a kvantumelmélet jelenlegi formájában — szemben a klasszikus statisztikus elméletekkel — olyan statisztikai jellegű törvényszerűségekkel írja le az elemi részecskék mozgását, amelyek az *egy* elemi részecske mozgásának részlegesen indeterminisztikus értelmezését jelentik. A kauzális tárgyalásmód a kvantumelmélet axiómáival logikailag ellentmondásban van,

⁶ Erre vonatkozólag ld. Földesi Tamás: Az akarat szabadság problémája (Bp. 1960.) c. művét. Földesi tanulmányának elsősorban az az érdeme, hogy megkeresi és felsorakoztatja azokat a fiziológiai és pszichológiai tényeket, amelyek már most (amikor pedig e szaktudományok a fejlődésüknek még a legelején vannak) megcáfolják az akarat jelenségek indeterminisztikus értelmezéseit.

az ún. rejtett paraméterek (tehát az egyes elemi részecske teljes meghatározottságát szolgáló tényezők) feltételezése csak a kvantumelmélet lényeges átépítésével válhat lehetségessé.⁷ Ismerve a kvantumelmélet nagyszerű eredményeit, — fentiekből — sokan a determinizmus csődjére következtetnek. Világos azonban, hogy pl. két elemi részecskét, ha összeütközésük valószínűsége $\frac{1}{2}$, nem a vak szeszély ütközteti (vagy nem ütközteti) össze, hanem az összeütközésnek (vagy az összeütközés elmaradásának) oka van. A kvantumelmélet jelenlegi formája tehát nem lehet a tudomány végső szava. Le kell szögeznünk, hogy álláspontunk helyességét, a jelenségek teljes meghatározottságának filozófiai elvét nemcsak makroszkopikus természeti és társadalmi környezetünk, nemcsak az emberi gyakorlat általánosítása igazolja. Napjainkban egyre több fizikus lép fel a mikrofizikai indeterminizmus ellen, a mikrofolymatok kauzális tárgyalásának igényével, illetve az okság elvének figyelembevételével,⁸ s ez van olyan jó érv a determinizmus mellett, mint a kvantumelmélet Neumann-féle axiomatizálása az indeterminizmus mellett.

Míg a jelenségek teljes meghatározottságának elvét filozófusaink — szinte egyöntetűen — magukévá teszik, a jelenségek előremeghatározottságának elvét — nem kevesebb egyöntetűséggel — elutasítják. A predetermináció kérdése, tehát az a kérdés, hogy a dolgok meghatározottsága megelőzi-e a dolgok megvalósulását (s ha igen, milyen értelemben, mely korlátok között érvényes e tétel igazsága), egyike a dialektikus materialista determinizmus legkevésbé tisztázott kérdéseinek.

Véleményem szerint a teljes és következetes determinizmusnak — egy bizonyos vonatkozásban — el kell ismernie a predetermináció fennállását, az előremeghatározottság tényét.

Mit jelent a jelenségek előremeghatározottsága?

Mint említettük, minden jelenséget egyértelműen determinál létrehozó tényezőinek összessége, minden jelenség okozat, mely okának hatására szükségszerűen jön létre. Ha ez igaz, akkor igaz az is, hogy a jelenségeknek más jelenségekhez fűződő kapcsolata, tehát a jelenségek működése, hatása szintén determinálva van. A létrehozó tényezők összehatására szükségszerűen bekövetkező jelenség *szükségszerűen* eredményez más jelenséget, mégpedig belső természete és külső környezete egészének együttes hatására. Az anyagi jelenségek, folyamatok kauzális-determinációs láncolatot alkotnak. A bekövetkező jelenség nemcsak az őt közvetlenül létrehozó tényezők összességének alapján, hanem bizonyos *régebbi* jelenségek, folyamatok totalitásának alapján is szükségszerűen következik be, és ez a predetermináció lényege. Le kell azonban szögeznünk, hogy előremeghatározottság csak az esetben áll fenn, ha ezek a „régebbi” jelenségek azok a tényezők, amelyek szükségszerűen eredményezték a predeterminált jelenséget közvetlenül létrehozó folyamatokat, tényezőket. Más szóval, predeterminációról csak akkor beszélhetünk, ha ezen „régebbi” jelenségeken az adott jelenséget egyértelműen kiváltó oknak az okát (és így tovább *diutrum ad infinitum*) értjük. Egy sémán bemutatva: Ha az A jelenségnek az oka az a_1, a_2, a_3 es a_4 jelenségek összessége, az a_1 jelenség oka pedig az a_1, a_2, a_3 és a_4

⁷ Fényes—Nagy: Mikrofizika. Bp. 1959. 306—315. o.

⁸ Így pl. D. Bohm szerint a kvantummechanikai szinten ténylegesen jelentkező indetermináltság „... csak a kvantummechanikai szint összefüggéseiben belüli adottság, úgyhogy tágabb összefüggések figyelembevételével a határozatlanságot a Heisenberg-féle elv által megszabott határokon túl csökkenthetjük.” Bohm: Okság és véletlenség a modern fizikában. Bp. 1960. 153. o.

jelenségek totalitása, és adva vannak az a_2 , a_3 , a_4 , valamint az a_1 , a_2 , a_3 és a_4 jelenségek, akkor szükségszerű kapcsolat van az adott jelenségek és az A jelenség között, az adott jelenségek szükségszerűen vezetnek az A jelenséghez. Természetesen nem azonnal, hanem közvetve, az a_1 jelenség létrejötte után. S ezzel már válaszolunk is arra az esetleges ellenvetésre, hogy „miképpen lehet valaminek a megvalósulása szükségszerű, ha nem valósul meg azonnal?” Világos ugyanis, hogy a jelenségek bekövetkezésének szükségszerűsége éppen arra az időpontra vonatkozik, amely időpontban a jelenségek ténylegesen létrejönnek, vagyis ezen időpont előtt — az összefüggések totalitását tekintve — a jelenségek megvalósulása lehetetlen. Fenti sémában: Ha t_1 időpontban adva vannak az a_2 , a_3 , a_4 , valamint az a_1 , a_2 , a_3 és a_4 jelenségek, t_2 időpontban pedig megjelenik az a_1 jelenség és t_3 időpontban az A jelenség, akkor egyfelől az a_2 , a_3 , a_4 , valamint az a_1 , a_2 , a_3 és a_4 jelenségek totalitása, másfelől az A jelenség közötti szükségszerű kapcsolat (tehát a predetermináció) egyértelmű azzal, hogy a t_1 időpontban adott jelenségekből szükségszerűen következő A jelenség szükségszerűen nem t_2 , hanem t_3 időpontban következik be.

Tehát míg igaz az, hogy minden jelenséget determinál létrehozó tényezőinek összessége, nem igaz az, hogy a jelenségeket csakis az őket *közvetlenül* létrehozó tényezők determinálják. Valójában determinál a távoli múlt is (ha ezen távoli múlton az okok sorát diatrum ad infinitum értjük), de a távoli múlt nem közvetlenül determinál, hanem közvetve, áttételeken keresztül. A jelenségek létrejöttének szükségszerűsége tehát nem egyidejűleg keletkezik a jelenségekkel, hanem azokat megelőzően is objektíven adott. Egy jelenség nem *akkor* jön létre, *amikor* létrejötte szükségszerű jelleget ölt, hanem *azért*, *mert* szükségszerű, mert determinált, illetve *akkor*, amikor az *azonnali* megvalósulása szükségszerű. Álláspontunkból következik, hogy a jelenségek egyetemes világösszefüggésének vonatkozásában a jelenségek megvalósulásának szükségszerűsége végtelenül megelőzi a jelenségek létrejöttét. Sőt. Mivel a végtelen időkülönbség tulajdonképpen nem időkülönbség, a jelenségek megvalósulásának szükségszerűsége — az anyagmozgás kozmikus teljességének aszpektusából tekintve — nem keletkezett soha, egyszerűen adva van. Az egyetemes világösszefüggés vonatkozásából tekintve: minden jelenség múltja és jövője egy végtelenbe vesző láncolat láncszemeinek szükségszerű egymásbólkövetkezése. Az univerzum múltja — s ebben csúcsosodik ki a predetermináció elve — százszázalékosan, minden részletében, még a legjelentéktelenebb változást is beleértve, determinálja jövőjét.

Mint mondtuk, a marxista determinizmus képviselőinek többsége a jelenségek determináltságának álláspontját vallja magáénak, de ugyanakkor elutasítja az előremeghatározottság elvét. E nézet szerint a jelenségek meghatározottsága nem egyéb, mint meghatározódás, fokozatos determinálódás, a jelenségek akkor lesznek szükségszerűvé, mikor megvalósulnak, mindaddig, amíg az összes létrehozó tényező, az összes belső és külső feltétel nincs meg, addig a jelenségek megvalósulása nem szükségszerű, addig a jelenségek csak *esetleges* lehetőségek. Rubinstein pl. így ír: „A világon minden . . . ami megvalósul, determinálódik megvalósulási folyamatában” — majd, konkrétan az emberi cselekvés meghatározottságáról: „Amíg . . . nincsenek meg az összes feltételek, amelyek determinálnák a tevékenységet, addig az nem determinált.”⁹ Hasonló állásponton van Sós Vilmos is a Magyar Filozófiai Szemlében megjelent

⁹ Bityie i szoznanie. Moszkva 1957. 285. o. Idézi Földesi Tamás i. m. 290. o.

egyik cikkében: „Minden dolog kezdetben a nem-szükségszerű, csak szükség-szerűvé lesz.”¹⁰ E nézet képviselői tehát azt a tényt, hogy egy jelenség konkrét oka a létrehozó tényezők integrálódási folyamatában születik, úgy értelmezik, mint a jelenség szükségszerűségének, meghatározottságának keletkezését. Úgy tűnik, hogy a predeterminációt kizáró determinizmus ezen álláspontja logikailag ellentmondásmentes. Ugyanis arra az érvre, hogy a létrehozó tényezőket is determinálják saját létrehozó tényezőik, rögtön kész a válasz: minden egyes létrehozó tényező is csak akkor, csak abban az időpontban determinált, amikor kialakult az ezen tényezőt szükségszerűen kiváltó jelenségek komplexuma, és így tovább a végtelenségig. Fenti sémában bemutatva: Akkor, amikor adva van az a_2, a_3, a_4 és az a_1, a_2, a_3, a_4 jelenség, szükségszerű az a_1 jelenség bekövetkezése, de nem szükségszerű az A jelenség, mert az A jelenség létrejöttéhez hiányzik még egy feltétel, ti. az a_1 jelenség. Valójában ez az ellenvetés nem helytálló. Ti. vagy a minden létező oksági meghatározottságát, az események kauzális láncolatát tagadja, vagy megengedhetlenül leszűkíti a szükségszerű fogalmát (szükségszerűnek nem azt tartva, amiről nem tehetjük fel, hogy másképpen is bekövetkezhetik, mint ahogyan bekövetkezik, hanem azt, aminek az *azonnali* bekövetkezése elkerülhetetlen), vagy pedig figyelmen kívül hagyja azt, hogy az ok és az okozat között időkülönbség van.

Földesi álláspontja a predetermináció kérdésében problematikus. Egyrészt elveti az előremeghatározottság elvét, mert annak elfogadásával, mint mondja: „Tulajdonképpen ellentétbe kerülne a determinizmus alaptételével, azt feltételeznék, hogy valaminek megvannak a feltételei és okai, és mégsem jön létre.”¹¹ (Álláspontunkból az következik, hogy a dolog létrejöttének szükségszerűségét nemcsak a „feltételek és okok” szolgáltatják, hanem — bár közvetve — ezek okai is.) Másrészt Földesi szembeszáll Rubinsteinnel az események általános szükségszerűsége tételének védelmében. A predetermináció elvetése és a polémia Rubinsteinnel — mármint — ellentmondanak egymásnak. Rubinstein ugyanis nem a „végső állapot determináltsága” és „az előző folyamatok indetermináltsága” között tesz különbséget, nem a jelenségek egy csoportját — példájában a kialakult cselekvőképes akaratot — tekinti szükségszerűnek, s a jelenségek más csoportját — példájában a tudat működését a cselekvőképes akarat kialakulása előtt — tekinti indeterminálnak. Ti. Rubinstein szerint minden jelenség determinált, amikor létrejön, s minden jelenség indeterminált létrejötte előtt. Tehát determináltak „a végső állapot” is (a kialakult cselekvőképes akarat is) meg az „előző folyamatok” is (a cselekvőképes akaratot megelőző tudatműködés is) éppen aktualitásuk idején, és indetermináltak előbb, a „végső állapot” az „előző folyamatok” idején (a cselekvőképes akarat kialakulása a megelőző tudatműködés idején), s az „előző folyamatok” még régebbi jelenségek aktualitásakor (a cselekvőképes akarat kialakulását megelőző tudatműködés még régebbi tudatállapotok idején). Ebből következik, hogy vagy igaza van Rubinsteinnel, igaz, logikailag ellentmondásmentes a predeterminációt kizáró determinizmus álláspontja, s akkor hamis az ellene folytatott polémia, vagy pedig — s véleményem szerint ez a helyes álláspont — nincs igaza Rubinsteinnel, ám ez esetben helyes az előremeghatározottságnak Földesi által elutasított elve.

¹⁰ Az akarat szabadság és a determinizmus. Magyar Filozófiai Szemle III. évf. 1959, 374. o.

¹¹ I. m. 291. o.

Meg kell azonban mondanunk azt is, hogy a látszat az előremeghatározottság feltételezése ellen szól. Ti. — mint fentebb mondtuk — a jelenségeket közvetlenül determináló konkrét okok a belső és külső feltételek és kiváltó tényezők integrálódásából születnek, vagyis fokozatosan jönnek létre. Ez pedig azt jelenti, hogy az ok keletkezése tulajdonképpen nem egyéb, mint a „már régebben adott” feltételek, létrehozó tényezők összefonódása újonnan keletkezett feltételekkel, tényezőkkel. Igaz ugyan, hogy a „már régebben adott” tényezők a velük összefonódó, újonnan keletkezett tényezőkkel — összefüggéseik, kölcsönhatásaik teljességének vonatkozásában — szükségszerűen forrnak egybe. De az esetek óriási többségében a már adott feltételek, tényezők mindenképpeni összefüggésének felmérése, visszatükrözése lehetetlen feladat. Ezért a mi számunkra úgy tűnik, hogy a feltételek, a körülmények integrálódása nem szükségszerű, hogy a már régebben adott tényezőkhöz más tényezők, körülmények is társulhattak volna, s így nem beszélhetünk a jelenségek predetermináltságáról. Véleményem szerint azonban a körülmények összetalálkozásának esetlegessége csak a már régebben adott tényezők összefüggéseinek egy csoportját tekintve, de nem az adott tényezők egyetemes világösszefüggésének vonatkozásában, igaz tény. A jelenségek bekövetkezésének esetlegessége, indetermináltsága csakis okuk egy részének viszonylatában tekinthető objektívnek. A közvetlenül determináló tényezők keletkezése tehát nem mond ellent az összefüggések teljességének vonatkozásában jelentkező determinációnak, predeterminációnak.

Itt kell szólnunk arról, hogy a determinizmus kérdéseinek értelmezésében sok zavart okoz az ismeretelméleti és az ontológiai aspektus felcserélése. Ezért ismételtelen le kell szögezünk, hogy kérdésünkben nem a jelenségek okainak és következményeinek feltárhatósága, hanem a jelenségek objektív meghatározottsága szerepel. Természetes ugyanis, hogy a jelenségek okainak és következményeinek visszatükrözése a valóság extenzív — intenzív végtelensége következtében csak korlátozottan lehetséges, és pedig minél távolabbi előidézőjét vagy következményét keressük a jelenségnek, minél jobban távolodunk a jelenség lényegétől vizsgálódásunkban, minél bonyolultabb mozgásformához tartozik a vizsgált jelenség, tehát minél gazdagabb tulajdonságokban, kapcsolatokban, illetve minél messzebbre vannak a vizsgált jelenség méretarányai makroszkopikus természeti szintünktől, annál kevésbé. A determináció és a predetermináció feltárhatóságának korlátozottságát bizonyítják Bohm fejtegetései is. Álláspontja szerint: A természeti szintek viszonylagos függetlensége, a dolgok minőségi végtelensége (végtelen gazdagsága), kölcsönös összefüggéseik arra vezetnek, hogy a dolgok eredetét kauzális törvényeinkkel csupán megközelíteni tudjuk. Világos azonban az is, hogy abból, hogy mi a dolgok eredetét kauzális törvényeinkkel csupán megközelíteni tudjuk, nem következik az okság egyetemes érvényesülésének tagadása.¹²

A predetermináció elve ellen lép fel Meljuhin is, mert annak feltételezésével — véleménye szerint — „lényeges ellentmondások lépnek fel”. Mindenekelőtt cáfolja a fejlődés előremeghatározottságának tételét: „... Ha az összes létező lehetőségek közül csak kevés valósul meg, akkor a reális lehetőségek számának a világ fejlődése folyamán állandóan csökkennie kell. . . a lehetőségek szférája mind szűkebbé válik. . . Mivel pedig a világ végtelen idő óta létezik, tehát a meglevő összes reális lehetőségeknek már el kellett volna korcsosul-

¹² Bohm álláspontja, amellyel most nem kívánok részletesebben foglalkozni, véleményem szerint annyiban helytelen, hogy Bohm a kauzális összefüggések feltárásának korlátozottságából a teljes determinizmus tagadására következtet.

niok...” — majd tovább — „...Az a tény, hogy a világmindenség továbbra is fejlődik, és az anyagnak végtelenül sokféle változásra van lehetősége, amellet szól, hogy ... állandóan új lehetőségek merülnek fel, amelyek ... *nem rejtettek benne* az anyag előző állapotaiban, hanem ... *keletkeztek* ... Ez pedig annyit jelent, hogy a világ fejlődése nincs eleve meghatározva.”¹³

A fejlődés meghatározottságának, predetermináltságának, illetve meghatározatlanságának kérdése kétségkívül nagy fontosságú, annál is inkább, mert a fejlődés meghatározottságának elismerésével vagy tagadásával áll vagy bukik a determinizmus ügye. Ti. bár vitatott kérdés, hogy az anyagmozgás egészét tekintve az örökös körforgás-e,¹⁴ vagy pedig az alacsonyabbrendűtől a magasabbrendű felé tartó mozgás-e az alapvető, a dialektikus materializmus nagy fontosságúnak tartja a fejlődés elvét, és pedig azért, mert a mi emberi viszonylatunkban, tehát makroszkopikus természeti szintünkön illetve társadalmi környezetünkben, a fejlődés az alapvető, az ismétlődések csak alárendelt jelentőségűek. (Természetesen találkozunk hanyatlással is, de ez vagy a magasabbrendű átmeneti veresége, vagy pedig nem egyéb, mint az alacsonyabbrendű réginek a hanyatlása, s így — sub specie totalitatis — a magasabbrendű új keletkezése, fejlődés. Gondoljunk például arra, hogy a kapitalizmus hanyatlása egyértelmű a szocialista rendszer kibontakozásával.) De ha a fejlődés az alapvető, akkor nincs nagy jelentősége annak, hogy elismerjük-e az ismétlődések meghatározottságát vagy sem, akkor a fejlődést, éppúgy mint a körforgást, egészében is, részleteiben is determinálnak és predeterminálnak kell tekintenünk, ha következetesen végiggondolt determinista választ akarunk adni a jelenségek meghatározottságának vagy meghatározatlanságának kérdésére. Ellenben ha elvetjük azt a tételt, hogy a magasabbrendű új jelenség is kauzálisan meghatározott, illetve a kauzális meghatározottság fonálán diatrum ad infinitum előremeghatározott, hogy akár fejlődik, akár körforgásban van az anyag, az univerzum múltja teljesen meghatározza jövő állapotait, akkor kaput nyitunk a csodának, a semmiből való keletkezés elméletének, a „teremtő fejlődés” mítoszának. Hangsúlyoznunk kell azonban azt is, hogy a magasabbrendű jelenségek nem magyarázhatók meg az alacsonyabbrendű mozgásformák törvényszerűségei alapján, a magasabbrendű jelenségek mozgástörvényei együtt keletkeznek magukkal a magasabbrendű jelenségekkel. A dolgok előremeghatározottsága tehát nem jelenti a dolgok preformáltságát. Az, hogy a jelen állapot lehetősége benne rejtett a múltban, semmiképpen sem jelenti a jelen állapotok múltbeli létét, a lehetőség — mint említettük — a mozgás *rejtett tendenciája*.

A meljuhini érvet — mármint — a következőképpen kívánjuk megcáfolni:

Mint mondtuk, a jelenségek előremeghatározottsága nemcsak annyit jelent, hogy a jelenségek létrejöttének szükségszerűsége megelőzi a jelenségek létrejöttét, hanem azt is, hogy ez a szükségszerűség éppen arra az időpontra vonatkozik, amely időpontban a jelenségek ténylegesen bekövetkeznek. Vagyis azon tényezőcsoport, amely predeterminál egy jelenséget, nem a jelenség azonnali megvalósulásának lehetőségét, hanem a predeterminált jelenség saját idejében történő megvalósulásának lehetőségét, illetve az ezen időpontot megelőző vagy követő megvalósulásának lehetetlenségét hordozza magában. Fenti

¹³ Meljuhin: A véges és végtelen problémája. Bp., 1959. 262—263. o.

¹⁴ Ahogyan ezt Engels gondolta. A természet dialektikája. Bp. 1952. 50—51. o.

sémával ábrázolva: A t_1 időpontban adott a_2, a_3, a_4 , valamint a_1, a_2, a_3 és a_4 jelenségek összmozgásának rejtett tendenciája nem egyszerűen A jelenség megvalósulásának lehetőségét (szükségszerű lehetőségét), hanem az A jelenség t_2 időpontban való létrejöttének lehetetlenségét illetve az A jelenség t_3 időpontban történő megvalósulásának lehetőségét (szükségszerű lehetőségét) fejezi ki. Következésképpen: 1. A predetermináció nem azt jelenti, hogy a jelenségek azonnali megvalósulásának lehetősége adva van a jelenséget közvetlenül létrehozó tényezők működésénél korábbi időpontban. 2. Látható, hogy a lehetőség, a possibilitás, éppúgy mint a szükségszerűség, viszonykategória. Fenti sémában kifejezve: Miként az A jelenség létrejöttének szükségszerűsége nem az A jelenség tulajdonsága, hanem az A jelenség és az A jelenséget determináló (predetermináló) tényezőcsoportok (pl. az $a_1 + a_2 + a_3 + a_4$ jelenségcsoport, illetve az $a_2 + a_3 + a_4 + a_1 + a_2 + a_3 + a_4$ jelenségcsoport) közötti kapcsolat kauzális jellege, szükségszerűsége, ugyanúgy az A jelenség megvalósulásának lehetősége is az A jelenség és az A jelenséget determináló (predetermináló) tényezőcsoportok kapcsolatának azt a jellegét juttatja kifejezésre, hogy a determináló tényezőcsoportok (akár az okok, akár az okok okai) lehetővé teszik, „megengedik” A jelenség létrejöttét. S miként a jelenségek létrejöttének meghatározottsága, szükségszerűsége nem pusztulhat el a jelenségek létrejöttével, mert a jelenségek megvalósulása mit se változtat az őket determináló tényezőcsoportokhoz fűződő kapcsolatuk jellegén, ugyanúgy nem változik meg a lehetővé tevő tényezőcsoport és a lehetővé tett jelenség viszonyának jellege sem a jelenségek megvalósulásával. A lehetőségek száma tehát nem csökken és nem nő. 3. Az elmondottakból az is következik, hogy a jelenségek egyetemes összefüggésének vonatkozásában a jelenségek megvalósulásának preposszibilitását nem tekinthetjük a teljes igazságnak. A teljes igazság: a jelenségek predetermináltsága, a predetermináló tényezőcsoportok csakis azon jelenségek létrejöttét teszik lehetővé, amelyek ténylegesen bekövetkeznek. 4. Tehát a predetermináció tényéből egyértelműen következik, hogy csak szükségszerű lehetőségek vannak, ami nem valósult meg, annak megvalósulása lehetetlen volt.

Mint a 2. és 4. számú következtetésünkéből adódik, Meljuhin téved, amikor a predetermináció elvét azzal vádolja, hogy szükségszerűen a lehetőségek elfogyásának, csökkenésének feltételezéséhez vezet.¹⁵

Meljuhin a továbbiakban még egy érvet hoz fel a fejlődés előremeghatározottságának feltételezése ellen. Mint írja: „A természeti fejlődés már csak azért sem lehet öröktől fogva meghatározott, mert maguk a fejlődést irányító törvények sem abszolút változhatatlanok, és egyszer s mindenkorra adottak.”¹⁶ Véleményünk szerint ez nem bizonyíték, hiszen feltételezhetjük, hogy az okság törvénye éppúgy örök mozgástörvénye az anyagnak, mint a dialektika törvényei, hogy tehát a fejlődést irányító természettörvények (illetve az egyetemes állandók) megváltozásai is determináltak.

Álláspontunknak megfelelően értékeljük Laplace sokat idézett, híres formuláját.¹⁷ Alapvető mondanivalóját tekintve Laplace tétele az általános de-

¹⁵ Megjegyzendő, hogy lehetőségén gyakran csak az azonnali megvalósulás lehetőségét, tehát a jelenséget közvetlenül létrehozó tényezőkben adott rejtett tendenciákat értik. Meljuhin érvtét azonban ez az értelmezés is megcáfolja. Ezen értelmezés szerint ti. a régi lehetőség valósággá válása (s ezzel eltűnése) egyértelmű egy új lehetőség keletkezésével.

¹⁶ I. m. 263. o.

¹⁷ Ld. Essai philosophique sur les probabilités. Páris, 1921. 3. o.

terminizmus megfogalmazása és így egyrészt teljesen helyes, másrészt azonban — mint látni fogjuk — a dialektikus materialista determinizmus fogalmának csak *genus proximuma* lehet annak differencia specifikája nélkül. A tétel *megfogalmazásában* — viszont — kétségkívül tükröződik az objektumok minőségi homogenitásának gondolata, a korabeli determinizmus mechanikai, kvantitatív jellege. Megemlítendő, hogy Laplace tételét az indeterminizmus ellenfelei közül is sokan cáfolják, és pedig hivatkozva a világegyetem végtelenségére, az objektumok kimeríthetlenségére (így Fogarasi,¹⁸ Vigier nyomán Földesi,¹⁹ Bohm²⁰), a fejlődés tényére (Földesi,²¹ Meljuhin²²), az egyetemes kölcsönhatás tényére (Klaus²³). Ha a formula a dolgok megismerhetőségének ismeretelméleti kérdésével lenne elsősorban kapcsolatban (mint ezt Földesi,²⁴ vagy Bohm²⁵ tévesen gondolják), akkor a végtelen gazdagságra való hivatkozás, Bohm kritikája teljesen, a fejlődés tényére, illetve a kölcsönhatás egyetemes-érvényűségére való hivatkozás pedig nagymértékben helytálló lenne. De a formula nem ismeretelméleti tétel, hanem a dolgok teljes meghatározottságának ontológiai elvét állítja fel. Ezt bizonyítja, hogy a tétel megfogalmazása feltételes módban történt („...connaître..., si... elle était...”), hogy Laplace megfogalmazásában az „une intelligence” csupán eszköz a dolgok teljes meghatározottságának szemléltetésére, és semmiféle emberi megismeréshez sincs köze. Így a formulát fentiekkel bírálni helytelen.

Az egyik leggyakrabban támasztott érv az előremeghatározottság elve ellen az, hogy fatalizmushoz vezet. Véleményem szerint ez csak akkor lenne igaz, ha determinizmusunkat a mechanisztikus filozófia alapjáról értelmeznők. Ez esetben ugyanis a meghatározottságban csak passzíve, azaz tehetetlenségének mértékével résztvevő emberi individuumot képzelnénk el, amely kétségkívül külső hatások rabjának, idegen hatalmak objektumának tűnnék. Tudnunk kell azonban a következőket: 1. A külső hatások nem determinálják egyértelműen az emberi tevékenységet, a külső hatásokat belső tulajdonságaink összessége — mintegy — transzformálja, s így e belső tulajdonságok jövőt formáló szerep igen nagy, az ember — nagyrészt — saját maga a sorsának kovácsa. 2. Az ember determinált tulajdonságai, személyisége nem választhatók el magától az embertől. 3. A szükségszerűség felismerése alapján képesek vagyunk (aktivitásunkkal, ok-mivoltunkkal) a természet, sőt a társadalmi viszonyok megváltoztatására. Ezekből viszont az következik, hogy — ha rá is ütjük az emberi tevékenységre az anyagi múltból fakadó kauzális meghatározottság pecsétjét — semmit sem nyessünk le az ember szabadságából, mert — mint fentebb mondtunk — a szabadság nem a szükségszerűséggel, hanem a kénszerrel ellentétes kategória.

Összefoglalva az e pontban mondtakat: A világon minden, ami megvalósul, determinált, azaz létrehozó tényezői összességének, okának követke-

¹⁸ Materializmus és fizikai idealizmus. A fizikai idealizmus bírálata. Filozófiai Évkönyv. Bp., 1952. 50. o.

¹⁹ A szabadakarat problémája a marxista filozófiában, Magyar Filozófiai Szemle, 2. évf. 1958. 81. o.

²⁰ I. m. 225—226. o.

²¹ I. m. 81. o.

²² I. m. 262. o.

²³ I. m. 391. o.

²⁴ Az akarat szabadság problémája. Bp. 1960. 200. o.

²⁵ I. m. 225—226. o.

ményeképpen szükségszerűen jön létre, s ez egyet jelent a tetszőlegesen távoli kozmikus teljességből fakadó előremeghatározottsággal. A teljes determinizmus mint mozzanatot magában foglalja a predetermináció elvét. A következőes determinizmusnak — mármost — nem mond ellent sem az objektív meghatározottság visszatükröződésének gyakorlati korlátozottsága, sem a fejlődés ténye, sem pedig a szabadság ténye. Itt azonban le kell szögeznünk azt is, hogy a dolgok teljes meghatározottságának elve csak egyik oldala, az előremeghatározottság elve pedig kiváltképp jelentéktelen mozzanata a dialektikus materialista determinizmus világméretűnek. Egyoldalú hangsúlyozásuk félrevezető, egyrészt azért, mert a teljes meghatározottság megismerése csak korlátozottan lehetséges, másrészt, mert az objektív meghatározottság sokrétűsége lehetlenné teszi, hogy egyedül a teljes meghatározottság elvével megoldjuk a determináció problematikáját. Továbbmenve: A predetermináció egyoldalú hangsúlyozása kétségkívül a tudományos munka gátja, és fatalizmushoz vezethet.

2. A szükségszerű és a véletlen kölcsönös feltételezettsége a determinációban²⁶

A dialektikus materialista determinizmusnak egyik legfontosabb, a tudományos kutatómunka számára pedig a teljes determináció elvével együtt a legjelentősebb (tehát a predetermináció elvével lényegesen jelentősebb) tétele: a szükségszerű és a véletlen összefüggések kölcsönös feltételezettségéről szóló tétel. E szerint a valóságban sem a szükségszerű, sem a véletlen összefüggések nem állhatnak meg önmagukban, hanem a véletlen összefüggések a szükségszerű összefüggéseket, a szükségszerű összefüggések pedig a véletlen összefüggéseket feltételezik, csak együttesen jelentkeznek, egymást kölcsönösen kiegészítik. Egy hasonlattal élve: A szükségszerű és a véletlen éppúgy nem lehetnek meg egymás nélkül, éppúgy feltételezik és kiegészítik egymást, mint egy mágnespatkó két pólusa. A szükségszerű és a véletlen ellentétessége tehát dialektikus ellentét. Egymást kölcsönösen feltételező (dialektikus) ellentétességük a továbbiakban egyértelmű azzal, hogy mindkettő csupán egyik oldala, egyik vonatkozása a valóságnak, tehát egyik sem tekinthető önmagában abszolútnak. Ami abszolút, az a szükségszerű és a véletlen egysége.

Az esetben, amikor a szükségszerű és a véletlen kategóriáit, mint egymást kölcsönösen feltételező ellentéteket értelmezzük, akkor azokat a folyamatokat, eseményeket tekintjük szükségszerűeknek, melyeket lényegi folyamatok, a valóság lényegi oldalai determinálnak, és azokat a jelenségeket tekintjük véletleneknek, melyek nem következnek lényeges oldalakból. Mint a Tankönyv írja: „Szükségszerű az, ami a dolgok lényegéből, belső összefüggéséből következik”, míg „A véletlen . . . nincs belső, szükségszerű összefüggésben a folyamat lényegével”.²⁷ Közelebbről: 1. Szükségszerű annak a dolognak a megvalósulása, amelynek oka lényeg (vagy lényege komplexuma), míg véletlen az, aminek nincs lényegi oka, amit lényegi oldalak nem determinálnak egyértelműen. Ha azonban ennek megállapításánál megállnánk, nem jutnánk tovább a szükségszerű és a véletlen objektivitásának elismerésénél, nem jutnánk el a szükségszerű és a véletlen kölcsönös feltételezettségének felismeréséig. Ezért le kell szögeznünk, hogy: 2. A szükségszerű és a véletlen kategóriáiról egy

²⁶ Ezt a kérdést fontosságához képest igen röviden tárgyalom, tekintve, hogy ismert és lényegében nem vitatott probléma.

²⁷ A marxista filozófia alapjai. Bp. 1961. 228. o.

és ugyanazon lényeg viszonylatában beszélünk, egy és ugyanazon lényegi folyamat egyértelmű következményét tekintjük szükségszerűnek, illetve nem egyértelmű következményét tekintjük véletlennek. Ez egyben azt is jelenti, hogy: 3. véletlennek nem azon végtelen sok dolog egyikét vagy másikat nevezük, melyek semmiféle determinációs kapcsolatban sincsenek ezen bizonyos lényegi folyamattal, hanem azon dolgokat, mozzanatokot, melyek — bár determinációs összefüggésben vannak a kérdéses lényegi folyamattal — mégsem következnek abból szükségszerűen. A már említett példán megvilágítva az eddig mondottakat: Míg a szocializmus világméretű győzelme szükségszerű, mert a kapitalizmus belső törvényszerűségei egyértelműen determinálják a kapitalizmus összeomlását, addig e világméretű győzelem pontos ideje vagy konkrét formája véletlen, mert nem következik szükségszerűen a kapitalizmus általános természetéből. A példából is látható, hogy a szükségszerű és a véletlen kategóriáit nem különböző lényegeket viszonylatában alkalmazzuk. A szükségszerűen bekövetkezőnek is (a szocializmus világméretű győzelmének is), meg a véletlennek is (a szocializmus világméretű győzelme pontos idejének vagy konkrét formájának is), egy és ugyanazon lényeghez, a kapitalizmus belső törvényszerűségeihez fűződő kapcsolatáról van szó. Sőt, mint e példából is kitűnik, a determináló lényegi folyamat és a véletlen között összefüggés van, tehát nem mondhatjuk pl. azt, hogy a kapitalizmus belső törvényszerűségeinek viszonylatában véletlen, indeterminált az, hogy mikor lesz a legközelebbi 96,5%-os napfogyatkozás Budapesten.

Ismételjük, az esetben, amikor a szükségszerű és a véletlen kölcsönös feltételezettségéről beszélünk, szükségszerűnek a lényegi folyamatból következő, lényeges oldal által determinált folyamatokat, véletlennek pedig az ugyanazon (tehát a szükségszerű folyamatokat determináló) lényeg által nem determinált, bár ezen lényeggel összefüggésben levő folyamatokat tekintjük. Ebből következik, hogy a szükségszerű és a véletlen kategóriáival egy és ugyanazon folyamat, egy és ugyanazon „zárt rendszer” két oldalát ábrázoljuk.

Mivel a szükségszerű és a véletlen kategóriái egy és ugyanazon objektum két oldalát fejezik ki, s mivel a lényeges folyamatok által determinált oldalak maguk is lényegiek, illetve a lényegi folyamatokból nem következők pedig maguk sem lényegiek, a szükségszerű és a véletlen kölcsönös feltételezettsége egyértelmű a lényeg és a jelenség kölcsönös feltételezettségével. (Jelenségen most és a továbbiakban a dolgok változó, külső oldalát, a lényeg ellentétét értem.) Továbbmenve: Az esetben, mikor a lényeget szembeállítjuk a jelenséggel, lényegen a jelenség *általános* tartalmát, jelenségen pedig a lényeg *egyedi* megnyilvánulási formáját értjük. Ennélfogva a szükségszerű és a véletlen kölcsönös feltételezettsége a továbbiakban egyértelműnek tekintendő az általános és az egyes dialektikus ellentétességével, kölcsönös feltételezettségével is. Míg a szükségszerű a lényeg és az általános kategóriával, addig a véletlen a jelenség és az egyes kategóriáival „egyrendű”, „egyenemű” kategória. Végül említsük meg a következő kategoriális összefüggést: Tekintve, hogy törvényszerűen meghatározottnak lényegi folyamatból következő, tehát lényeges és általános folyamatokat nevezünk,²⁸ világos, hogy a szükségszerű és a véletlen

²⁸ Vö. Lenin törvénydefiníciójával: „A törvény tehát viszony ... *lényegeket* viszonya vagy lényegeket közötti viszony.” Filozófiai füzetek. Bp. 1954. 129. o. és vö. Klaus megjegyzésével: „... A törvény nem egyes eseményeket kapcsol össze, hanem események osztályait.” I. m. 384. o.

kölcsönös feltételezettsége egyet jelent a törvényszerűen determinált, illetve a nem-törvényszerűen következő folyamatok, mozzanatok kölcsönös feltételezettségével, ellentétes egységével.

Bár nem feladatunk, hogy lényeg és jelenség, egyes és általános, törvényszerű és nem-törvényszerű kategóriáit, e kategória-párok különbségét stb. részletesen elemezzük, szükséges, hogy rámutassunk a következőkre:

Ha a lényeg kategóriáját mint a dolog jellemzése szempontjából fontos belső oldalt szembeállítjuk a jelenség kategóriájával, mint a dolog jellemzése szempontjából elhanyagolható, külső oldallal, akkor azt kell mondanunk, hogy egy és ugyanazon dolognak — más és más vonatkozásban — más és más a belső, elhanyagolhatatlan, illetve a külső, nem-lényegi oldala. Ti. egy és ugyanazon dolgot — más és más vonatkozásban — más és más determinál, egy és ugyanazon dolognak — különböző relációkban — más és más dolgokkal való összefüggései, kölcsönhatásai lépnek előtérbe. A lényeg (s ennek megfelelően az általános is, mint a lényegi közös²⁹) viszonylagos kategóriának bizonyul,^{29b} azaz egy adott konkrét vonatkozásban lép fel, tehát konkrétan értelmezendő. Alkalmazva a lényeg és jelenség kategóriáinak konkrét viszonylagosságát a szükségszerű és a véletlen értelmezésére, azt kell mondanunk, hogy a szükségszerű és a véletlen nem merev adottságok egy objektumon, egy folyamaton belül, hanem — mintegy — „cseppfolyások”. Egy és ugyanazon folyamatnak, objektumnak — különböző vonatkozásokban — más és más oldala lesz szükségszerű, illetve véletlen oldala, mozzanata.

Az általánosan elterjedt marxista felfogás szerint a szükségszerű és a véletlen kölcsönös feltételezettsége a dolgok meghatározottságának területén kettősen nyilvánul meg. Az egyik esetben a szükségszerű és a véletlen egy és ugyanazon folyamat két, egymással ellentétes és egymásra utalt, de egyidejűleg fennálló oldalát juttatják kifejezésre. A másik esetben a szükségszerű és a véletlen egy és ugyanazon folyamat két, egymással ellentétes, de időben egymást követő oldalát fejezik ki. Az első esetben a szükségszerű és a véletlen egymásban tükröződnek, hegeli terminológiával „átlátszanak”, a második esetben a szükségszerű és a véletlen egy fejlődési folyamat két szakaszát képviselik, átmennek egymásba.

Vizsgáljuk meg az első esetet!

Ha egy objektum jövődjét vizsgáljuk, azt látjuk, hogy a kérdéses objektumnak a lényeges oldala bár befolyásolja, körvonalazza, de nem determinálja egyértelműen a kérdéses objektum egészének működését, jövődjét, az objektum mozgásának — többé-kevésbé — tág teret biztosít. Bekövetkezhet ez is, az is, a jövő esetleges lehetőségének a sokasága. Hangsúlyoznunk kell azonban azt, hogy az esetleges lehetőségeknek, az „eshetőségeknek” a sokasága korlátozott. Bár a lényeges folyamat több rejtett tendencia megnyilvánulását, több jelenség megvalósulását teszi lehetővé, mégsem valósulhat meg bármi. Ti. ami a lényeges folyamat működésével összeegyeztethetetlen, annak megvalósulása lehetetlen. Továbbmenve: Ami pedig önmagából e lényeges folyamatból szükségszerűen következik, az elkerülhetetlenül megvalósul. Tehát bár-

²⁹ Szokás az általánost mint ismétlődőt definiálni. Ez annyiban helyes, amennyiben ismétlődésen nem feltétlenül időbeli ismétlődést, hanem általában többszöri előfordulást értünk. Különben az a látszat adódnék, hogy a fejlődésben nincs általános, mivel a fejlődés az időbeli ismétlődés megszűnése.

^{29b} A lényeg ugyanakkor abszolút is. V. ö. Aristoteles Metafizika 1017 b-vel. Abszolúttságának elemzése azonban most nem feladatunk

mely objektum lényeges oldalából ezen objektum jövődője szükségszerűen és nem-szükségszerűen következik egyszerre, ami megvalósul determinált és indeterminált, éspedig egyidejűleg. Az ellentmondás — mármint — csak látszólag logikai, valójában dialektikus. A jövődő valóságosnak — ugyanis — más és más oldala valósul meg szükségszerűen, illetve véletlenül. A szükségszerűen bekövetkező oldal a létrejövő esemény lényegi oldala, általános tartalma, az indeterminált oldal pedig a létrejövő esemény lényegtelen jegyeinek, mozzanatainak összessége. Tehát annak a dilemmának, hogy egy lehetőségként vagy több lehetőségként adott-e a jövő, a következő (dialektikus) megoldása van: Több, a lényegtelen körülményekre, a megjelenési formákra vonatkozó, esetleges lehetőségben jelenvaló az egyetlen, a jövődő lényeges oldalára vonatkozó, szükségszerű lehetőség. (A dolgok sokoldalú összefüggésének megfelelően ugyanazon lényeges oldal mozgásának rejtett tendenciája különböző nem-lényegi tendenciákkal fonódhatik és fonódik is egybe, vagyis különböző konkrét formákban valósulhat meg a szükségszerű, lényegi tartalom.) Más szóval: A szükségszerű tartalom véletlen formában nyilvánul meg, szokásos megfogalmazással, a véletlen a szükségszerűség megjelenési formája. A véletlen így a másként is bekövetkezhető, változékony formai oldal, a szükségszerű pedig a lényegi által determinált belső, lényegi oldal. Mivel pedig a determináló lényegi oldal maga is általános, a belőle szükségképpen következő valóság több, esetleges formában realizálódik. Szokásos megfogalmazással: A szükségszerűség a véletlenek tömegében tör magának utat.

Világos az is, hogy a szükségszerű és a véletlen azért feltételezik egymást, mert a determináló lényegi oldal csak egyik oldala a teljes valóságnak, maga is összefüggésben van más oldalakkal, dolgokkal, s hogy — ennek következtében — összefüggésein keresztül állandóan transzformálódik működése, hatása. A létrejött dologban tehát a szükségszerű és a véletlen oldalak megbonthatatlan egységet alkotnak, egyik sem lehet a másik nélkül, egyik sem közömbös a másikkal szemben, a véletlen formák, az esetleges mozzanatok — az adekváció kisebb vagy nagyobb mértékével ugyan, de — megfelelnek lényegi tartalmuknak, a lényegi tartalom tükröződik az esetleges formákban. A szükségszerű és véletlen ezen kölcsönös feltételezettségéről Hegel így ír: „Az abszolút szükségszerűség vak... mint lényeg a létbe van bezárva.”³⁰ A szükségszerűség bezártsága az esetlegesek léttel bíró sokféleségébe, vaksága — mármint — azt fejezi ki, amit fentebb mondtunk: 1. A szükségszerű nem érzékelhető, nem egyedi összefüggés. 2. Viszont mint általános összefüggés az érzékelhető, egyedi összefüggésekben, és csakis azokban, adva van. 3. Megnyilvánulása feltétlen, minden jelenség általánosság, szükségszerűség hordozója.

Egy példán megvilágítva az elmondottakat: Minden élőlény magában hordja saját pusztulásának szükségszerűségét, a halál az élő természetéből szükségképpen következik. Viszont a halál bekövetkezésének konkrét formája, tér—idő koordinátái már nem következnek szükségszerűen az élőlény élő mivoltából, hanem — ezen vonatkozásban — véletlen körülményektől függenek, s így bekövetkezésük esetleges. Az élőlények élő mivolta a pusztulás formáját vagy idejét illetően „tág teret” biztosít az élőlény számára, bár ez a „tág tér” korlátozott, amennyiben szükségszerű, hogy az élőlény — előbb vagy utóbb — elpusztuljon. A haláleset — így — egyidejűleg esetleges is, szükségszerű is, esetleges formájában, tér—idő koordinátaiban, és szükségszerű tartalmában,

³⁰ A logika tudománya. 2. köt. Bp. 1957. 162. o.

szükségszerű maga a halál mint olyan. Továbbá: a halál tér—idő koordinátái, konkrét formája egyfelől, általánossága másfelől, elválaszthatatlanul összetartoznak. Csak konkrét halálesetek vannak, s nyilvánvaló, hogy csakis ezen konkrét halálesetekben lehet jelenvaló a halál egyetemes szükségszerűsége.

Ha a szükségszerű és a véletlen kölcsönös feltételezettségének elvét alkalmazzuk az okság kategóriájára, a következő összefüggést állapíthatjuk meg: Egy folyamat lényegi oldala általános ok, egyértelmű következménye pedig általános okozat. Ennek leszögezése mindenekelőtt azért szükséges, mert ha nem hangsúlyoznánk, hogy általános ok általános okozatot hoz létre, illetve megfordítva, általános okozatnak csak általános, lényegi oka lehet, akkor könnyen elkövethetünk bizonyos hibákat. Ismeretes, hogy nagy, jelentős oknak csak jelentős következménye, jelentéktelen okoknak pedig csak jelentéktelen következményei lehetnek. (Ok és okozat arányosságának ezen elvét a következő példán szeretném bemutatni: Ha egy kis hógolyó egy hóborította hegy csúcsáról legurulva lavinává dagad, s a hegy alján fekvő faluban házakat dönt össze, akkor e jelenséget csak látszólagosan okozta a kis hógolyó, hiszen más körülmények közepette, ha pl. hiányzik a vastag hóréteg, nem következett volna be e jelenség.) De ha nem hangsúlyozzuk, hogy általános okozatnak csak általános oka lehet, akkor hamarabb beleeshetünk abba a hibába, hogy — megszegve az ok és okozat arányosságának elvét — nagy, jelentős tényeket jelentéktelen körülményekből vezetünk le. Továbbá: Ismeretes, hogy a statisztikai törvényszerűség egyedi és véletlen jelenségek tömegének átlagában nyilvánul meg. De ha megfélekedünk arról, hogy általános oknak csak általános okozata lehet, akkor az a látszat támad, hogy egy és ugyanazon *általános*, statisztikai átlagban megnyilvánuló ok — más és más konkrét esetben — más és más *egyed* okozatot szül, vagyis, hogy a statisztikai törvényszerűség tulajdonképpen ellentmond az okság elvének. (Ugyanis ok és okozat kapcsolata szükségszerű.) Ha viszont szem előtt tartjuk ok és okozat arányosságának elvét, akkor világossá válik, hogy a statisztikai átlagként ható általános ok éppúgy kauzális szükségszerűséggel hozza létre az egyesek mozgásának átlagában kifejeződő *általános* okozatát, mint ahogy szükségszerűen hatnak az ún. „individuais” (Bohm helytelen kifejezésével: kauzális, a Tankönyv kifejezésével: dinamikus) törvényszerűségek.

Vizsgáljuk meg közelebbről a szükségszerű és a véletlen kölcsönös feltételezettségének másik megnyilvánulását, a szükségszerű és a véletlen átmenését egymásba!

A fejlődés folyamán a dolgok lényeges oldalai változást szenvednek, régi általános folyamatok tűnnek el, új általános folyamatok keletkeznek. Az új magasabbrendű általános tartalom kezdetben elszórtan jelentkezik, majd egyre gyakoribbá lesz, szaporodásával és kifejlődésével egyre inkább és egyre szélesebb körben befolyásolja környezetét, míg végül is teljesen elnyomja a régit. A fejlődés — mert fokozatos is, folytonos is — azt jelenti tehát, hogy a magasabbrendű új jelenség elszórt egyeshől általánossá, illetve az alacsonyabbrendű régi jelenség általánosból elszórt egyessé válik. Minthogy az általánost, a lényegest tekintjük szükségszerűnek, s az egyest, a nem-lényegit véletlennek, a fejlődés egyértelmű azzal, hogy a véletlenből szükségszerű, illetve a szükségszerűből véletlen lesz. (Ez utóbbi a régi hanyatlásának vonatkozásában.) Nemcsak arról van tehát szó, hogy a véletlen a szükségszerűség megjelenési formája, hogy a szükségszerű a véletlennek tömegében tör magának utat, hanem arról is, hogy ami a fejlődés egy adott szakaszán belül véletlen, az egy ké-

sőbbi (vagy korábbi) szakaszban szükségszerű, vagyis hogy az általános egyesből született, illetve hanyatlása esetén eggyé válik. A szükségszerű és a véletlen kölcsönös feltételezettsége itt tehát azt jelenti, hogy az elszórt egyes és az általánosan elterjedt szükségszerűen követik egymást.

A gyakran használt példán bemutatva az eddig mondottakat: Kibontakozásakor az árutermelés elszórt egyesből egyre általánosabbá lett, az árutermelő folyamatok szórványos megjelenését felváltotta az árutermelés tömegméretű megjelenése. Az árutermelés fokozódó általánossága egyértelmű volt fokozódó szükségszerűségével, a réginek, a naturálgazdálkodásnak fokozódó véletlenszerűségével, ritkábbá-jelentéktelenebbé válásával.

A szükségszerű és a véletlen dialektikus összefüggésének eme két oldala (az „átlátszás” és az „átmenet”) természetesen nem mondanak ellent egymásnak. Általános tartalmi természet ti. akkor is adott, amikor pl. a fejlődő, az új általános még fejlődésének kezdeti stádiumában van, amikor még elszórt egyes, még véletlen. Ez esetben az adott jelenlevő általános nem egyéb, mint a felbomló, de még uralkodó réginek és a keletkező újnak egysége, pontosabban ezen egység általános tartalma. (Példánkban az a termelési és csereszerkezet, amelyben még uralkodik a naturálgazdálkodás, de már megjelennek az elszórt árutermelő folyamatok.) Tehát nem az általános, a lényeg mint olyan születik, hanem a dolgok szerkezetének lényege az, ami megváltozik.

Összefoglalva az e pontban mondottakat: A szükségszerű és a véletlen kategóriáit a dialektikus gondolkodás mint egymást kölcsönösen feltételező ellentéteket ábrázolja. A szükségszerű és a véletlen kölcsönös feltételezettsége a determinációban kétféleképpen nyilvánul meg. Egyrészt egy dolog lényegi és — ugyanabban a vonatkozásban — nem-lényegi, indeterminált oldalának egybefonódását, másrészt elszórtságának, illetve általánosságának, gyakoriságának egymásutániságát jelenti. Az előbbi esetben a szükségszerű és a véletlen egy objektumon belül mint annak két egyidejű oldala, a másodikban pedig egy folyamaton belül mint annak két egymásutáni szakasza jelentkeznek.

3. Következtetések

Kiindulópontunk: 1. Minden eseménynek oka van, minden objektumot determinál létrehozó tényezőinek totalitása. 2. Minden eseménynek, minden objektumnak van lényegi folyamatok által determinált, szükségszerű oldala és lényegi folyamatok által nem determinált, véletlen oldala.

E két tétel, a dialektikus materialista determinizmusnak e két pillére, ha felületesen vizsgáljuk őket, látszólag ellentmondanak egymásnak. Ha ugyanis minden szükségszerűen determinált, akkor nem tekinthető a véletlen objektívnek, legfeljebb az okok ismeretének hiányát kifejező szubjektív kategóriának. Ha viszont szükségszerű csak az, aminek lényegi oka van, akkor a véletlen objektív, és pedig semmivel sem kevésbé, mint a szükségszerű. (Tekintve, hogy a lényeg elválaszthatatlan a jelenségtől.) Tehát sem a szükségszerű, sem a véletlen nem tekinthetők abszolútnak. Ennélfogva úgy tűnik, hogyha az első tételt fogadjuk el, akkor el kell vetnünk a másodikat, ill. a második elfogadása esetén az elsőt kell elvetnünk. A Tankönyv álláspontja mármost az, hogy az oki meghatározottságot még nem tekinthetjük szükségszerűségnek.³¹ Világos azonban, hogy az a tétel, hogy „minden jelenséget szükségszerűen determinál oka” azt jelenti, hogy a dolgok szükségszerűeknek tekintendők, és pedig okuk viszonyla-

³¹ I. m. 231—232. o.

tában. A Tankönyv megoldásával ellentétes értelmű megoldást javasol Földesi Tamás. Álláspontja szerint minden jelenség szükségszerűnek tekintendő, mert mindennek oka van, de nem tekinthető egyformán szükségszerűnek minden, a lényegi folyamatokból egyértelműen következő belső szükségszerűséget Földesi megkülönbözteti a nem-lényegi folyamatokból következő külsőleg szükségszerű oldaltól.³² Felfogása — véleményem szerint — megközelítően helyes feloldását adja fenti látszólagos ellentmondásnak. Álláspontja helyes annyiban, hogy az oki meghatározottságot szükségszerűségként értelmezi, s hogy különbséget tesz lényeges és nem lényeges okok között. Mivel azonban nem hangsúlyozza azt, hogy a szükségszerű és a véletlen reláció-kategóriák, álláspontjáról az a következtetés adódik, hogy csak a véletlen relatív, a szükségszerű abszolút.

Mit jelent az, hogy a szükségszerű és a véletlen (sőt, a lehetséges és a lehetetlen is) reláció-kategóriák?

A dialektikus materialista determinizmus, szemben a metafizikus determinizmussal, nem tekinti a jelenségeket úgy általában, tehát minden különbségtétel nélkül szükségszerűeknek. Véleményünk szerint egy dolog annyiban szükségszerű, amennyiben bizonyos adott tényezőket tekintve e dolog megvalósulása szükségszerű, vagyis a szükségszerűség (és a véletlen) nem a dolgok tulajdonságára vonatkozik, hanem a kérdéses dolog és más, múltbeli dolgok, események közötti összefüggés, viszony jellegére. Ugyanúgy, ahogy a szillogizmusban sem a zárótétel az, ami szükségszerű, hanem az adekvát premisszák és a zárótétel kapcsolata, ugyanúgy — szigorúan véve — nem az okozat az, ami szükségszerű, hanem az ok és az okozat kapcsolata. A dolgok megvalósulása tehát annyiban szükségszerű, amennyiben a dolgok szükségszerűen következnek létrehozó tényezőik összességéből, szükségszerűek létrehozó tényezőik összességének *viszonylatában*. Ez viszont azt is jelenti, hogy létrehozó tényezői egyikének vagy egy csoportjának *vonatkozásában* bármely dolog megvalósulása objektíven indeterminált, véletlen. (Ismételjük: a dolog és létrehozó tényezőinek egyike közötti viszony semmivel sem kevésbé objektív, mint a dolog és a létrehozó tényezők totalitása közötti viszony.) A dialektikus materializmus tehát nem azt kérdezi, hogy szükségszerűek-e, vagy véletlenek-e az anyagi folyamatok hanem azt, hogy mely vonatkozásban, mely viszonylatban tekinthető a dolgok megvalósulása elkerülhetetlennek, szükségszerűnek, illetve másként is bekövetkezőnek, véletlennek.

Fenti „ellentmondás” ennél fogva csak azért tűnik ellentmondásnak, mert az első tétel esetében különbségtétel nélkül minden objektumot létrehozó tényezőinek összességéhez viszonyítottunk, a második tétel esetében viszont csak a dolgok lényeges oldalát viszonyítottuk a létrehozó tényezők totalitásához, míg a dolog jelenségoldalát ugyanazon lényeghez való vonatkozásában, tehát létrehozó tényezői egyikével alkotott összefüggésében vizsgáltuk. Ezzel — egyben — elutasítottuk azt a feltevést is, miszerint a fenti ellentmondás azért keletkezik, mert a két tétel esetében a szükségszerűnek más fogalmát használjuk. Nem, szükségszerűn mindkét esetben az „elkerülhetlent”, a másként bekövetkezetlent értettük, csak hogy míg az első esetben minden dolgot, addig a második esetben csak a lényeges oldalt viszonyítottuk okához. (Álláspontunkból az is következik, hogy a predeterminációelvé sincs ellentmondásban a szükségszerű és a véletlen létrejöttének és elmúlásának, egymásba való átmené-

³² I. m. 224—227. o.

sének elvével. Ti. a jelenségek egyetemes világösszefüggésének vonatkozásában egy adott általános fejlődése, tehát az egyes, még elszórtan jelentkező, de már kibontakozó magasabbrendű jelenségek általános elterjedésének folyamata előremeghatározottnak tekintendő.) Ezzel válaszoltunk kitérített kérdéseinkre is. A dolgok teljes meghatározottságának, előremeghatározottságának elve összeegyeztethető a szükségszerű és a véletlen kölcsönös feltételezettségének elvével. A két elv együttesen fejezi ki a jelenségek meghatározottságának anyagságát, sokrétűségét.

A szükségszerű és a véletlen viszonykategória-jellegének megnevezése tükröződik a Tankönyv egyik megállapításában. Idézem a kérdéses tételt: „A lehetőségek között (kiemelés tőlem — Ü. Gy.) vannak olyanok, amelyek szükségszerű jellegűek, és előbb-utóbb okvetlenül realizálódnak.”³³ A Tankönyv nem is jut tovább ennél, azaz annál a megállapításnál, hogy az egyik lehetőség szükségszerű, a másik pedig esetleges. Ez a megállapítás pedig — így megfogalmazva — csupán formális lehet. Valójában azt kellene mondanunk, hogy: 1. létrehozó tényezői összességében a jövődő valóságos egyetlen, szükségszerű lehetőségként adott. 2. egy dolog lényeges vonatkozásában pedig a dolog jövője mint több esetleges lehetőségben jelenvaló szükségszerű lehetőség adott.

Véleményem szerint Földesi koncepciójának is az a negatívuma, hogy nem vette eléggé számításba a szükségszerű és a véletlen kategóriáinak relációs jellegét. Nem azt kell tehát mondanunk, hogy az „absztrakt szükségszerűség zárójelének felbontásán” keresztül jutunk el az „általános determináltságon belül jelentkező „belső”, illetve „külső” szükségszerűséghez,”³⁴ hanem az absztrakt szükségszerűség (a dolog és a létrehozó tényezők összessége közötti kapcsolat) és az absztrakt véletlen (a dolog és a létrehozó tényezők egyike közötti kapcsolat) konkretizálásán keresztül jutunk el — éspedig — a konkrét szükségszerűség (a lényegi folyamatokból következő meghatározottság) és a konkrét véletlenszerűség (a lényegi folyamatból nem következő indetermináltság) fogalmához.

Az elmondottak szerint a meghatározottságot, mint oki meghatározottságot kell értelmeznünk, s azonosnak kell tartanunk a jelenségek létrejöttének szükségszerűségével. Tehát nem fogadható el az okság és a szükségszerűség szétválasztása, nem fogadhatjuk el a véletlennek azt a meghatározását, hogy „a véletlennek is van oka, de nincs szükségszerű oka”³⁵ Ez a tétel — ugyanis — kettős hibában szenved. Egyrészt, ha azt mondjuk, hogy a véletlen okozat egyúttal azt és csakis azt mondtuk, hogy a véletlen — létrehozó tényezőinek összességét tekintve — szükségszerűen következik be. Vagyis a véletlent mint szükségszerűt határoztuk meg, ami logikai ellentmondás. Tehát, amely vonatkozásban valami véletlen, ugyanabban a vonatkozásban nem okozat, a véletlen és az okozat fogalmait kizárják egymást. Másrészt, fenti meghatározás szerint véletlennek az tekintendő, aminek az oka nem-szépszerűen jön létre, azaz aminek az oka — fenti meghatározás általánosan elterjedt értelmezése szerint — nem következik egy folyamat belső lényegéből. Ez azt jelenti, hogy a „véletlen” jelenség okának nincs lényegi oka. Vagyis ismét csak abban a vonatkozásban véletlen a „véletlen” jelenség oka, amely vonatkozásban ő maga nem

³³ I. m. 237. o.

³⁴ I. m. 224—225. o.

³⁵ L. a Tankönyv 231. oldalán, illetve Rudas László (Materialista világnézet. Bp. 1947. 315. o.), Molnár Erik (A történelmi materializmus filozófiai alapproblémái. Bp. 1955. 83. o.) és mások álláspontját.

okozott. Ha tehát fenti tételt ellentmondásmentesen akarjuk megfogalmazni, akkor nem azt kell mondanunk, hogy a véletlennek is van oka, de nincs szükségszerű oka, hanem azt, hogy egy más vonatkozásban (létrehozó tényezői összességének viszonylatában) az is determinált, okozott, ami nem következik egyértelműen egy lényegi folyamatból. Ismételjük: amely vonatkozásban valami okozat, ugyanabban a vonatkozásban szükségszerű is, illetve amelyben véletlen, ugyanabban nem okozott. Ennélfogva helytelen a mechanikus materialistáknak azt felróni, hogy az oki meghatározottságot azonosították a szükségszerű meghatározottsággal. (Okság és véletlenszerűség ellentétességét bizonyítja a tudományos gyakorlat is. Az esetben, amikor a tudomány a véletlen jelenségekkel mint véletlenekkel foglalkozik, akkor nem törekszik e jelenségek okainak feltárására. Megfordítva: Amennyiben a kitűzött cél egy individuális jelenség okának — lehetőség szerint — teljes megismerése, annyiban a jelenség létrejöttének szükségszerűsége válik a kutatás tárgyává.)

Összefoglalva az e pontban mondottakat: A teljes determináció és a predetermináció nem mondanak ellent a szükségszerű és a véletlen kölcsönös feltételezettségének. Mindkettőnek, de különösen az utóbbinak figyelembevétele nagy jelentőségű a tudományos munka számára. E jelentőség felméréséhez próbált egy általános szempontot adni e sorok írója.

Unqvári Gyula

Valóban következetes-e a predeterminizmus koncepciója?*

A valóságos dolgok meghatározottságának kérdése a filozófiatörténet mindig igen élénken vitatott problémái közé tartozott. A determinizmus és az indeterminista tendenciák összeütközése végigvonul a filozófia történetén e tudományos diszciplína kezdeti lépéseitől napjainkig.

A dolgok meghatározottságát elvető irányzatok főként az emberi cselekvés és a társadalmi események magyarázata területén léptek fel. Az utóbbi időben ez egyre inkább átment az egzakt természettudományok területére és különösen nagy szerepet játszik a kvantummechanikában manapság, éppen azért, mert az indeterminisztikus felfogás képviselői igen jelentős fizikusok (N. Bohr, W. Heisenberg stb.). A kvantummechanikai determinizmus többnyire idealisztikus filozófiai világnézettel kapcsolódik egybe, amin nem változtat az a tény sem, hogy a legutóbbi fejlődés könnyen észrevehető áttérést mutat a szubjektív idealizmustól az objektív idealizmus felé. Néhány, alapjában materialista beállítottságú fizikus is vallja a mikrovilág jelenségeinek egyedi indetermináltságát (pl. Alfred Landé).

A fizikai indeterminista iskola bírálóinak középpontjában a Laplace-féle determinizmus áll. A Laplace-i elv egy mechanikus materialista koncepció elvileg következetes megfogalmazása, amely a valóság egy meghatározott területe törvényeinek jellege alapján levont következtetéseit extrapolálja az egész univerzumra. A hegeli filozófia dialektikája jelentette az első nagy filozófiai csapást e felfogásra, amellyel azonban gyökerében szükségképpen csakis Marx és Engels dialektikus materializmusa szakított és szakíthatott.

Nyugaton a nem dialektikus materialista filozófiai alapokon álló fizikusok és filozófusok körében kialakult egy olyan csoport, amely érzi ugyan a Laplace-i determinizmus tarthatatlanságát és törekszik — bár megítélésem szerint alapjában sikertelenül — e mechanisztikus elvvel szakítva, szembeszállni a fizikusok többségének a mikrovilág jelenségei egyedi indetermináltságára vonatkozó nézeteivel (de Broglie, D. Bohm, J. Vigier, M. Bunge, a Szovjetunióban Tyerleckij és részben Blohincev).

Ezekhez a problémákhoz kapcsolódik Ungvári Gyula cikke, aki azt a célt tűzi maga elé, hogy bemutassa a dialektikus materializmus e kérdésben vallott álláspontját. Lehet vitatkozni arról — hiszen korántsem eldöntött kérdés még — hogy vajon a teljes meghatározottság és a predeterminizmus (az ún. „kemény” determinizmus) vagy a nem-teljes meghatározottság elve ad-e helyesebb képet a valóságról, melyik egyeztethető jobban össze a modern tudományok eredményeivel, s e tudományok adta világképpel. Azonban

* Megjegyzések Ungvári Gyula cikkéhez.

nem engedhető meg azt állítani, hogy „a dialektikus materialista determinizmus teljes és következetes determinizmus, s mint ilyen magában foglalja a predetermináció elvét is”. A dialektikus materializmus mégsem választható el Marx és Engels elképzeléseitől, akik viszont élesen felléptek a predeterminisztikus tendenciák ellen. Mindenkinek jogában áll bebizonyítani — de nem deklarálni —, hogy a dialektikus materializmus fejlődésének mai fokán a determinizmus kérdésében már túlhaladta Marx és Engels e kérdésről alkotott véleményét, de akkor ezt világosan és nyíltan meg kell mondani. Annál is inkább, mert ettől még senki sem lesz antimarxistává. Megengedhetetlen viszont, hogy elmoszuk azt az éles különbséget, ami volt Marx és Laplace elképzelése között ebben a kérdésben.

Épp annyira nem állja meg a helyét az az állítás, hogy a marxista filozófusok többsége elfogadja a jelenségek teljes meghatározottságának elvét és csakis a predeterminizmust utasítják el. Különösen nem áll a teljes determinizmus olyan értelmezésére, amelyet a szerző cikkében védelmez. Legalább néhány munkával, cikkel, monográfiával, esetleg idézettel illene dokumentálni, hogy ez így van, vagy legalábbis, hogy néhány jelentős marxista filozófus vallja a teljes determinizmus hasonló interpretációját.

Nem kívánok a teljes- és pre-determinizmus elvének túl részletes bírálatával foglalkozni, célom csak az, hogy rámutassak néhány, a szerző cikkében található, enyhén szólva különös konklúzióra, a szerző álláspontjának több helyütt logikailag ellentmondásos jellegére, valamint nem utolsó sorban arra, hogy az ott kifejtett predeterminizmus a dialektikus materialista filozófia néhány, nem lényegtelen elvével összeegyeztethetetlen, mégpedig olyan elvekről van szó, melyeket már nem egyszer bizonyítottak.

Ungvári cikkének módszertani kiindulópontja, amit tudatos célként állít maga elé, a determinizmus problémájának ontológiai tárgyalásmódja és az ismeretelméleti szempont csakis magyarázó kiegészítésként található meg. Véleményem szerint ebből jó egynéhány módszertani nehézség származik.

Ugyanis az ismeretelméleti aspektusból való meghatározás sokkal inkább lehetővé teszi magának az ontológiai tartalomnak is differenciáltabb, analitikusabb jellegű feltárását. E szempont elhanyagolása pedig, mint ez a szerző tanulmányában is látható, néhol legfeljebb tartalmilag igen keveset nyújtó tautológiákat ad.

Teszem azt, ha pl. igen leegyszerűsítve a fizikai törvényt úgy definiálom, hogy az a lényegi objektív tartalom, amely X típusú, Y feltételek által megszorított, általában matematikai formulában is kifejezhető tudományos törvényben van leírva (természetesen X-et, Y-t, valamint a matematikai formulát konkrétan meg kell adnom), akkor ez sokkal egzaktabb meghatározása az objektív tartalomnak, mintha egyszerűen azt mondanám, hogy az adott fizikai törvény az adott fizikai folyamat lényege, a tartós, az ismétlődő, a maradandó, az általános, stb. ezekben a fizikai folyamatokban.

S továbbá úgy gondolom, ha az oksági viszonyt úgy definiálom (leegyszerűsített és megközelítő meghatározásról van szó), hogy az egyetemes összefüggések hálózatában az az objektíve létező kapcsolat-típus, amely a következőképpen jelölhető: ha A, akkor B, és csak ha A, akkor B (ha nem A, akkor B sem) és $A \supset B$ konnektív implikáció, és ha A és B között egyirányú időbeli genetikus kapcsolat van; akkor ez korántsem tagadja e viszony tudatunktól független, vagyis objektív létét, sőt ezen objektív létezés egzaktabb megközele-

tését adja. Itt tekintsünk el attól, hogy ennek a definíciónak további finomítása még pontosabb leírást ad, mert ez a lényegen semmit sem változtat.

Tartalmilag most már a szerző kiindulópontja a Laplace-féle determinizmus elv lényegében való elismerése, amelyet más az Ungváriéhoz hasonló állásponton levő szerzőktől eltérően — s akiket, mondjuk meg nyíltan, joggal vádol következetlenséggel — explicit formában el is ismer. Teljesen egyetértek a szerzővel abban is, hogy a laplace-i elvet nem idealisztikus volta miatt kell bírálni, vagyis azért, mert egy végtelen megismerő elmét feltételez, hiszen ez a végtelen elme pusztán módszertani eszköz a teljes predetermináció elvének leírására.

A továbbiakban, mint jeleztem, nem kívánom a laplace-i formulát bírálni, egyrészt mert ezt előttem már sokan megtették, másrészt pedig e témával foglalkozó előző két cikkemben *ezzel kapcsolatos véleményem megtalálható. Itt csupán arra szorítkozom, hogy a szerző nyújtotta „kijavítások” tarthatatlanságára rámutassak.

Ungvári első érve, hogy szerinte egyedül a teljes determinizmus következetes. Mit jelent egy elmélet következetessége és mit ért ezen a szerző? Bármely elmélet — igen leegyszerűsítve — akkor következetes, ha alaptételeiből, kiinduló axiómáiból, legyenek azok bármily hamisak, derivatív tételei *logikai* szükségszerűséggel következnek s ily módon e rendszer *logikailag* ellentmondásmentes.

A tudomány története azt mutatja, hogy az esetek túlnyomó többségében nem a kiinduló tételek, vagy axiómák hamisságát fedezik fel, hanem ezen alaptételekből levezetett valamely következmény tarthatatlanságát, nyilvánvaló hamisságát, az objektív valósággal nem megegyező voltát mutatják ki, s így jutnak el aztán valamelyik alaptétel, vagy axióma elvetéséhez.

Ez a helyzet a Laplace-féle mechanikus determinizmussal is. A teljes determinizmus elmélete önmagában ellentmondásmentesen is felépíthető lenne, de bizonyos olyan kiinduló tételek beépítésével, amely tételek a tudomány mai állása mellett nem tekinthetők igazaknak. A teljes determinizmusból folyó bizonyos következmények mindig annyira tarthatatlanok voltak, hogy kimondásuktól képviselőik többnyire maguk is visszariadtak, amiért is a teljes determinizmus elmélete történetileg valójában sohasem volt logikailag teljesen következetes.

Mielőtt azonban ezeknek az ellentmondásoknak a bemutatására rátérnék, meg kell állnom egy pillanatra a következetes determinizmus fogalmának értelmezésénél. A teljes és a pre-determinizmus a szerző szerint csak azért az egyetlen következetes elmélet, mert a valóság minden egyes részlete a maga individualitásában is a múlt eseményei által egyértelműen és tökéletesen meghatározott.

Tekintsünk el egy pillanatra most attól, vajon igaz-e a következő kiinduló premissza és csakis logikai ellentmondásmentesség szempontjából vizsgáljuk! A tétel a következő: A valóságos jelenségek a múlt által a maguk egyediségében csak részben meghatározottak, csakis lényeges tendenciáik determináltak, s mivel a tudományos megismerés a lényegre irányul, a lényegtelen vonatkozások indetermináltsága semmiféle gátját nem jelenti a lényeges, tör-

* 1.) Sós Vilmos: Az oksági elmélet problémái Marx Tőkéjében. (Magyar Filozófiai Szemle 1959. 1—2. sz.)

2.) Sós Vilmos: Az akaratszabadság és a determinizmus. (Uo. 3—4 sz.)

vényszerű összefüggések megismerésének, sőt éppen ennél fogva e felfogás megkönnyíti a lényegek megismerését, mely minden emberi gyakorlati tevékenység alapja. Lehet-e egy ilyen kiindulótételre felépülő elmélet önmagában következetes, logikailag ellentmondásmentes? Nem látom be, miért ne lehetne.

Vagy tovább lépve eggyel: vajon lehet-e következetes egy olyan az Ungvári megfogalmazásától eltérő, de a teljes determinizmust elismerő és csakis a predeterminizmust tagadó álláspont, amely szerint a jelenség részben meghatározott a külső, a múlt által, részben azonban önmaga, a belső, a jelen által meghatározott? A belső és külső, a jelen és a múlt fogalmainak viszonylagos értelmezésével ez az álláspont is logikailag következetesen kidolgozható.

A következetesség követelménye az első Ungvári által adott definícióban feltételezi a determinizmus egyformaságát, azonosságát minden területen, mert a definíció lényege az, hogy a múlt által minden egyaránt meghatározott, amelyhez a „hogyan” és a „miáltal” való meghatározottság csak kiegészítésként, mellékesen tartozik hozzá, míg az utóbbi két elképzelésben a definícióban a differenciáltság van a hangsúly.

Elvileg a hamis elméleti rendszerek is lehetnek logikailag következetesek, mert ez utóbbi követelmény erősen, ha nem is kizárólagosan formai jellegű. Éppen azért nem kizárólagosan formai jellegű, mert a lényegében hamis premisszákból logikailag szükségszerűen adódó zárótételek közül legalább néhány oly annyira szembeötlően kerül ellentmondásba a valósággal, az emberi gyakorlati tevékenységgel, hogy tarthatatlanságuk nyilvánvaló volta miatt a rendszer képviselői inkább feláldozzák a logikai következetességet. A következetességre való hivatkozás, mint a fentiekből kitűnik, nem argumentálja a teljes és a pre-determinizmust.

Ugyancsak nem kötelező, hogy a teljes determinizmus szükségszerűen predeterminizmus is legyen, mint ahogy a szerző állítja. Ugyanis logikailag következetes, bár tartalmilag hamis egy olyan felfogás, mely szerint a múlt jelenségei (jelenségen, dolgon az egész cikk során bármely valóságos tárgyat, eseményt, folyamatot, stb. értünk.) csak részben determinálják az adott jelenséget, másrészt pedig e jelenséget más, a jelenséggel egyidejű jelenségek és összefüggések határozzák meg. Az egyidejű jelenségek ilyen egymásra hatása azonban feltételezi a relativitás elmélet által megcáfolt ún. végtelen sebességgel terjedő távolhatást, és ezért tartalmilag hamis.

A szerző a determinációs összefüggéseket kizárólag oksági kapcsolatokra redukálja, ami megnyilvánul nála abban is, hogy a determinizmust csakis valamilyen genetikus aktív teremtő konnekciónak tartja, bár az éppen úgy egy állapot változatlanul való megtartására és megszüntetésére is (bár ez utóbbi negatív aktivitás) egyaránt vonatkozik. (A determinációs faktorok viszonylag nem változnak, illetve eltűnnek.) A kauzalitás a determinációs összefüggések egyik típusa. E típusok ismertetésével itt nem foglalkozom, mert azok egyrészt közismertek, másrészt pedig nem érintik a cikk lényegét.

Most már jelentkezik az a probléma, hogy „Minden jelenség múltjában adva van a dolgoknak, más jelenségeknek egy olyan összessége, komplexuma, amely e g y é r t e l m ű e n váltja ki a jelenségeket.” Mit értünk egyértelműségen? Valahányszor A jelenség áll előttünk, az mindig B-t hoz létre és nem lehetséges, hogy A-ból ne legyen B, illetve más legyen mint B. Ha ez igaz — s nincs miért elvetni az egyértelműséget, mint a predeterminizmus szükséges jegyét, akkor miképpen lehetséges összeegyeztetni azzal a két mondattal lejjebb található ítélettel, miszerint „A jelenségeknek múltjukból fakadó teljes meg-

határozottsága egyúttal azt is jelenti, hogy minden jelenség teljesen, százszázalékosan determinálja saját jövőjét, mégpedig lényeges és lényegtelen kapcsolatainak, illetve lényeges és lényegtelen tulajdonságainak összessége által, tehát belső természetének és külső környezetének együttes hatására.” Ugyanis ez utóbbi eleve limitált párhuzamos lineáris sorokra bontaná a fejlődést, hiszen mindig csak ugyanaz reprodukálhatná önmagát, minőségileg új dolgok vagy állapotok nem keletkezhetnének, ami tapasztalatainkkal, egész mai világképünkkel ellentétben áll.

Valamely jelenség sohasem határozza meg saját mására való hatásában az új jelenséget teljes egészében, hanem önmagán kívül még egy sor más tényező is belép és így keletkeznek a minőségileg is új dolgok, állapotok. Legfeljebb arról van szó, hogy bizonyos önfejlődő rendszereknél a belső a külső hatásokat önmaga mint döntő tényező köré csoportosítja, azok centrumát alkotja. Azonban még ez sem kötelező. Éppen ezért az új jelenség sohasem teljes egészében egy belső fejlődés eredménye és a réginek nem csupán saját mása, hanem valami attól különböző is.

Ha bármely kauzális kapcsolat egyértelmű, szükségszerű meghatározottságot jelent (itt tekintsünk el attól, hogy az oksági viszony jellemzéséhez még egyéb megszorítások is szükségesek), akkor nem lehet igaz, hogy „Ha tehát az A jelenséget egy adott szituációban az a_1 jelenség, egy másik szituációban pedig az a_2 jelenség váltja ki, akkor sem az a_1 jelenség önmagában, sem pedig az a_2 jelenség önmagában nem tekinthető az A jelenség okának, még az esetben sem, ha az összefüggések felismerése alapján meggyőződünk arról, hogy az a_1 illetve az a_2 jelenségek ténylegesen kiváltják és nem csupán időben közvetlenül megelőzik az A jelenséget.” Ha bármelyik jelenség nem oka egy másiknak, akkor nem is váltja ki azt és a kiváltás csupán látszat, hiszen a példában az a_1 csak más jelenségekhez kapcsolódva alkothat okot.

S bár szerintem a kauzalitás egyértelmű viszonyt jelöl, mégis matematikailag megformulázhatatlan. Van egy egész sor bizonyítás arra vonatkozóan, hogy a matematikai logikában a genetikus, kauzális konnektív implikáció tisztán formálisan nem írható le, illetve csak igen sok szóbeli megszorítással és csakis bizonyos esetekben, amelyek száma ma még igen kevés esetre szorítkozik. Ha a szerző oly biztos az oksági viszony matematikai megformulázhatóságában, legalább egy-két egyszerű példán bemutathatta volna.

A teljes és a pre-determináció elvét bizonyító alapvető argumentum megfogalmazása a cikkben a következő: „... csakis a létrehozó tényezőik összessége válthatja ki szükségszerűen a jelenségeket”, és hozzáteszi „Ha ismerjük az összes létrehozó tényezőket, a dolgok létrejötteinek körülményeit, 'matematikai' biztonsággal jósolhatunk...” De ez nem más, mint a laplace-i elv, bizonyos fokig átalakított formában.

Tudniillik mit érthetünk a jelenséget a maga teljes egyediségében meghatározó létrehozó tényezők összességén? Ez nyilvánvalóan nem lehet más, mint az egész univerzum, mert időben az okok mind távolabbi múltjukkal fonódnak össze. Ráadásul ez a világegyetem valami zárt totalitás kell hogy legyen, mert máskülönben nem beszélhetnénk a meghatározó tényezők összességéről. A végtelen számú tényezők összegének elgondolása matematikai képtelenség.

A determináns faktorok összegének feltételezése egyben bizonyos változatlanyságot is bevisz az univerzumba, mert legjobb esetben is csak azt engedi meg, hogy ebben a zárt totalitásban egy végtelenségig való osztható-

ság, egy ún. rossz végtelenség van. Az univerzum azonban nemcsak abban az értelemben végtelen, hogy végtelen sok változatlan konstansból áll, hanem minőségileg is állandóan változó elemekből, melyek a determinációs folyamatba állandóan új tényezőkként lépnek be. Legfeljebb azt lehet mondani, hogy a limitált univerzum által minden teljesen meghatározott, de egy térbelileg végtelen és végtelenül változó világegyetem feltételezése esetén (ez viszont összhangban áll az egész modern tudománnyal) a determináns faktorok száma sohasem lezárt, vagy véges. De még az előbbi esetben sincs akár teoretikus jelentősége sem, mert ez azt jelenti, hogy az univerzum meghatározza az univerzumot, vagyis az azonosság logikai tételét abszolút ontológiai elvévé változtatjuk.

Vizont semmit sem adok fel a determinizmusból, ha azt mondom, hogy valamely jelenség állapota egy adott időpontban teljesen meghatározott, egy őt megelőző, tetszőleges, de véges időtartam egy időpontjának térben is végesen körülhatárolt jelenségeinek összmozgása által, ha ezt az időpontot végtelenül közel (értve ezen a nullához konvergáló időértéket) választom meg a vizsgált jelenséghez. Megszoríthatom ezt a meghatározást azzal, hogy még ily módon is a jelenség csak egy objektíve *meghatározott vonatkozásban* van teljesen meghatározva.

Miben különbözik ez a definíció Ungváriétól? Alapvetően abban, hogy egyszerűen nem tételezi fel a világegyetem zártságát és a fentebb említett bizonyos változatlanyságot. A relativitáselmélet elveti a távolhatás elvét és bevezeti a hatások véges terjedési sebességét és a maximálisan elérhető legnagyobb sebességnek a fény sebességét tartja. Mivel a távolhatás elvének elvetése az egyidejű hatásokat kizárja, bármely jelenség meghatározottságát feltétlenül a megelőző múltban kell keresni. Ez a predetermináltság elvének racionális magva. Véges tér és idő koordinátákkal viszont azért adhatom meg egy jelenség állapotát, mert egy adott időpont jelenségei magukban foglalják az időben megelőző jelenségek azon hatásait, melyek egyrészt maguk is tovább adják más jelenségekre gyakorolt hatásukkal. Ugyanakkor a determinizmus ilyen vagy hasonló felfogása nem zárja be az univerzumot, mert minden jelenséget, végtelen sok vonatkozása lévén, csak végtelen sok véges koordináta értékekkel írhatnánk le (ennek objektíven végtelen sok determináns faktor felel meg), s e véges koordináták le nem zárható sora matematikailag nem összegezzhető.

Ungvári, álláspontjának bizonyos konklúzióitól visszariadva, jó egy néhány logikai ellentmondáshoz jut el. Cikkének elején ő maga is elismeri, hogy nincs távolhatás, lejjebb viszont mégis egyidejű kölcsönviszonyról beszél. Azt állítja, hogy például két test tömegvonzása esetén egyidejű egymásrahatás van. Szerinte a kölcsönhatás ezen formájánál nem a két tárgy külön-külön a determináns, hanem a két tárgy kölcsönhatása, viszonya a meghatározó. Például „a Föld és a tárgyak kölcsönös tömegvonzásának közös eredménye a szabadesés jelensége” Ezzel azt gondolja, hogy megmenti a determinációs viszony időbeli egymásutániságát. Azonban, ha a két tárgy egymásra hatása egyidejű, akkor hogyan van egyáltalán hatáskapcsolat közöttük, hiszen a hatás csak egy időben lehetséges, és így a két tárgy viszonya csak egy metaforikus jelkép. (Itt a két tárgy viszonyáról s nem az eredményről van még szó.) Továbbmenve, eredmény és determináns az adott esetben korántsem választható el egymástól. Tudniillik a szabadesés nem valami eredménye a tömegvonzásnak, hanem e tömegvonzásnak egy konkrét esete, maga e kölcsönviszony.

Ugyanis nem létezik egy elvont, konkrét tárgyaktól és viszonyoktól független tömegvonzás, amely ily módon egy önálló lényeggé emelt, teremtő erővel bíró, hiposztazált platóni univerzália lenne, amely létrehozza a konkrét dolgokat és viszonyokat. Arról nem is szólva, hogy nemcsak a kölcsönviszony határozza meg a tárgyakat, hanem legalább annyira maga e viszony is meghatározta a két test tulajdonságai által.

Bármennyire igaza van is a szerzőnek Földesivel szemben abban, hogy az általa kifejtett teljes determinizmus magában foglalja a pre-determináció elvét is, mégis önmagával, első definíciójával is szembekerül, amikor a teljes determinizmust azzal bizonyítja; „Álláspontunkból az következik, hogy a dolog létrejöttének szükségszerűségét nemcsak a 'feltételek' és 'okok' szolgáltatják, hanem — bár közvetve — ezek okai is.” Hiszen nála az ok a megelőző jelenségek összessége, az univerzum, tehát az okoknak legfeljebb valami világon kívüli transzcendens okai lehetnének.

Hogy az ok az univerzum, azt alábbi fejtegetéseiben nyíltan is elismeri, amikor arról beszél, hogy az okot emiatt egészében megismerni lehetetlen. Itt természetesen a világegyetem végesből azonnal végtelenné alakul át, minden magyarázat nélkül. Magától adódik egy ilyen álláspont bizonyos fokig agnosztikus jellege, hiszen a lényegi determinációs összefüggések sem tárhatók fel benne. Illetve, ha kissé következetesen a világegyetem egyrészét tekinti csak oknak, akkor a kauzális lánc megszakításának határai szubjektívek, önkényesek lesznek. A szerző annyira ragaszkodik Laplace alapformulájához, hogy itt még a koppenhágai interpretációval szembenálló, ún. kauzális felfogás képviselőinek, főként Bohm-nak színtelméletét sem vezeti be, ami pedig legalább bizonyos, fentebb már említett, módszertani nehézségeket, ha felelősen is, de megold.

Ungvári vallja azt a nem új, és e kérdéssel foglalkozó két régebbi cikkemben általam is kifejtett álláspontot, egyrészt a lehetőség és valóság, másrészt a véletlen és szükségszerű kölcsönviszonyáról; s amivel, őszintén szólva, ma már nem igen értek egyet.

A megvalósulás a lehetőség átmenete a valóságba. Ez azt jelenti: „Minden anyagi jelenség, folyamat, mielőtt létrejön létrehozó tényezőiben a d v a v a n (saját aláhúzás S. V.), tehát nem a semmiből keletkezik, de nem érzékelhető, aktuális létezőként adva van, mert akkor nem beszélhetnénk keletkezéséről, legfeljebb növekedéséről, mennyiségi kibontakozásáról, hanem mint lehetőség, mint a létrehozó tényezők mozgásának rejtett tendenciája.” Ez röviden összefoglalva a szerző véleménye.

De mit jelent az, hogy a jelenség létrejövése előtt potenciálisan a d v a v a n? Készen, teljesen kifejlett állapotban s csak nem került felszínre még, vagy előzményei vannak a múltban és nem ezektől függetlenül jön létre? Ha nem érzékelhető, mi bizonyítja, hogy adott? Ez pusztán szójáték. Ugyanis, ha csak rejtett tendencia, akkor ez azt jelenti, hogy van, csak a mélyben és nem a felszínen. Ezzel akaratlanul is valami tisztán megismerésbeli különbséggé teszi a lehetőség és valóság viszonyát, melynek ily módon objektív megfelelője a realitásban nem lenne.

Még világosabban mondja azt ki másutt, hogy „... a megvalósulás a rejtett tendenciák megnyilvánulása...”. Mit jelent itt a megnyilvánulás? Nyilvánvalóan nem más ez, mint egyszerű felszínrejutás. Ez a felfogás viszont minden újnak a tagadása, hiszen csak arról van szó legfeljebb, hogy valami a mélyből a felszínre jut, vagy megfordítva.

Továbbá, a szerző levonja végkövetkeztetését, hogy a megvalósulás szükségszerű, „Ti. ami nem jön létre, annak létrejötte lehetetlen, ha az ami helyette megvalósul, szükségszerűen következik be. A létrehozó tényezők összmozgása tehát csak egy bizonyos jelenség bekövetkezését teszi lehetővé, a létrehozó tényezők összességében a megvalósulásnak csak egyetlen lehetősége van jelen.”

Ezzel szemben a következő ellenvetéseket lehet tenni. Először is egy lehetőség az nem is lehetőség. A lehetőség ugyanis semmi egyebet nem jelent, mint egy adott jelenségsoporthoz nem ellentmondó, egy jelenségsoporthoz számára nem kizárt, megengedett, ebből következhető, de még nem létezőt, és ilyen minden jelenségsoporthoz számára több van. Bizonyos más, tehát külső feltételek csatlakozása esetén csak egyik valósul meg, bár ez sem kötelező. Ugyanis egy jelenségsoporthoz következő lehetséges esetek nem feltétlenül zárják ki egymást, hanem együtt is járhatnak, egymás mellett, együtt is létrejöhetnek. Tehát nem feltétlenül helyette való megvalósulásról van szó. Egy lehetőség megint csak abban az esetben van, ha a meghatározó tényezők összessége a zárt világegyetem. Viszont ez esetben az égvilágon semmi értelme nincs lehetőség-ről beszélni. Ugyanis ha csak egy szükségszerű lehetőség van, akkor mi a különbség lehetőség és valóság között? Akkor ezek a kategóriák legfeljebb a még meg nem ismert (a rejtett tendencia) és a már megismert különbségének a jelölői.

Továbbá, ha csak egy szükségszerű lehetőség van, a fentebb kifejtettek-ből következően, nem lehetséges, hogy a véletlen objektív természetű legyen, mert nem lehetséges, hogy valami egyszerre lehetséges is és nem szükségszerű is legyen, mert csak egy szükségszerű lehetőség van, ami viszont meg is valósul. És mindez vonatkozik az 5. lábjegyzetben leírt példára is, mert ott a búzakalászt megint az egész zárt világegyetemre vonatkoztatja, s csak egy pillanatnyi állapotot abszolútizál.

Nem oldja meg a problémát a szerző azon felfogása sem, hogy nemcsak a közvetlenül ható tényezők determinálják az adott jelenséget, ugyanis a közvetlen (a végtelenül kis időtartamra levők) determinánsok magukban foglalják a régebbi hatásokat is, melyek a közvetlenül ható tényezőkben összegeződnek. Tudomásom szerint senki az égvilágon nem tagadja a megelőző régebbi tényezők szerepét, a vita viszont éppen abban áll, hogy a közvetlenül ható tényezők tartalmazzák-e vagy sem, a megelőző effektusokat. Én a távolhatás elvének elvetésével ez utóbbit tartom helyesnek. Azt hiszem, hogy a Földesi felfogásával polemizáló, az akaratszabadságról írt cikkemben nem az azonnalít és a régebbit választom el egymástól, hanem a belső és külső faktoroknak az emberi cselekvésben játszott, minőségileg különböző szerepéről írtam, legalábbis ez volt a szándékom.

A belső és a külső tényezők kölcsönviszonyának kérdésében egyébként a szerzőnek teljesen igaza van, amikor világosan leszögezi, hogy a külső hatások sem determinálják egyértelműen az emberi tevékenységet, mert a külső hatásokat a belső tulajdonságok összessége átalakítja és így a belső tulajdonságok szerepe igen nagy, miáltal is az ember nagyrészt saját sorsának kovácsa. Bár ha álláspontját következetesen végiggondolná, akkor látná, hogy végig nyitva marad az a kérdés, hogy mi determinálja a belső állapotot. Kizárólag önmaga; vagy megint az egész univerzum, amibe végül maga is beletartozik? Az ellentmondás nyilvánvaló, részleteznünk szükségtelen.

Miképpen lehet a predeterminizmus elvének elfogadása után megmagyarázni a szükségszerű és a véletlen összefüggések specifikumait? A szerző szerint

„... véletlennek nem azon végtelen sok dolog egyikét vagy másikat nevezzük, melyek semmiféle determinációs kapcsolatban sincsenek ezen bizonyos lényegi folyamattal, hanem azon dolgokat, mozzanatok, melyek — bár összefüggésben vannak a kérdéses lényegi folyamattal — mégsem következnek abból szükségszerűen.” A véletlennek itt a nem szükségszerű meghatározó tényezőket tartja. Azonban előző fejtegetései alapján nem szükségszerűen való következés nem létezhet, hiszen még potenciálisan is csak egy valami adott. Továbbá, a véletlenről egy tisztán tagadó definíciót ad, ami a logikában közismerten megengedhetetlen, és ráadásul ez a meghatározás az ún. „circulus vitiosus” logikai hibájában is szenved, vagyis a fogalmakat egymással határozza meg.

A példa szerint a szocializmus világméretű győzelme a kapitalizmus belső lényege által determinált, míg e világméretű győzelem pontos ideje vagy konkrét formája véletlen, mert a kapitalizmus általános természetéből nem következik. Bár e példában (részletesebben megtalálható Ungvári cikkében) a két jelenséget valóban egy és ugyanazon lényeghez viszonyítja, de míg az előbbit önmaga lényegéhez, a másikat egy hozzá képest külső lényeghez. Ugyanis a megvalósulás pontos időpontjának és konkrét formájának meghatározó lényege szélesebb, mint a kapitalizmus általános természete, mert ez csak része a pontos időpont determináns tényezőinek. A lényeg éppúgy viszonylatokban létezik és nem abszolút, mint bármelyik más filozófiai kategória, illetve az ezeknek megfelelő objektív tartalom.

Erre vonatkozó fejtegetéseit a következőképpen folytatja: „... szükségszerűnek a lényegi folyamatból következő, lényeges oldal által determinált folyamatokat, véletlennek pedig az ugyanazon (tehát a szükségszerű folyamatokat determináló) lényeg által nem determinált, bár ezen lényeggel összefüggésben levő folyamatokat tekintjük.” Ez lehet igaz, de mindenesetre ellentmondásban áll a cikk alapmondanivalójával és előző fejtegetéseivel. Attól most tekintsünk el, hogy a szükségszerű folyamatokról mint eredményekről beszél, noha lentebb, helyesen, relációként tárgyalja őket.

Ismét áll a kérdés, mit jelent az, hogy a lényeg által nem determinált? Semmiféle determinatív összefüggés nincs köztük, vagy csak arról van szó, hogy a lényeg csak részben határozza meg a jelenséget mint totalitást? Azonban ez bármely jelenség tetszőleges, egyedi izolált feltételére áll, nemcsak a lényegiekre, amiből viszont következik, hogy nincs objektív kritériuma a szükségszerű és véletlen megkülönböztetésnek. Arról nem is szólva, hogy a lényeg (mármint az előfeltételekben adott), mint a fenti példában is, mindig determinatív kapcsolatban van a jelenség nemlényegi tulajdonságaival is, csak nem közvetlen módon. Vagyis arról van szó, hogy a jelenség a lényeg által nem indeterminált, hanem csak részben determinált.

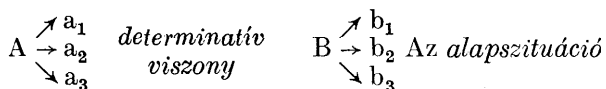
Illetve lehetséges az a variáció, miszerint minden jelenség determinált és indeterminált mozzanatok egysége. Ungvári ezt írja: „Minden eseménynek, minden objektumnak van lényegi folyamatok által determinált, szükségszerű oldala és lényegi folyamatok által nem determinált, véletlen oldala.” Ne menjünk bele ezen álláspont igaz, vagy nem-igaz voltába, hanem fogadjuk el ezt lehetségesnek, de akkor hol van a teljes determinizmus? Ha Ungvári a véletlen objektív természetét el akarja fogadni, fel kell adnia a predeterminizmust. Ezt teszi, amikor azt írja, hogy „Véletlen így a másként is bekövetkezhető, változókéony formái oldal, szükségszerű pedig a lényegi által determinált, belső, lényegi oldal.”

Ugyancsak frázisszerű és nem bizonyított az a tétel, amely szerint „...ami a lényeges folyamat működésével összeegyeztethetetlen, annak megvalósulása lehetetlen... Ami pedig önmagából e lényeges folyamatból szükségszerűen következik, az elkerülhetetlenül megvalósul.” Ez megint valami mindentől elvonatkoztatott, minden konkrét tértől és időtől független lényegét tételez fel. A valóságban viszont igen sokszor előfordul, hogy a lényegből következő nem valósul meg, ha csak a lényeg megint nem az egész univerzum. Ugyanis nemcsak belső fejlődés lévén, az adott konkrét lényeggel ellentétes más lényegek is hatnak, melyek hatásértéke nagyobb lehet, és akkor a belső fejlődés tendenciája visszaszorul.

Nem segít ezen álláspont ellentmondásosságán a szerzőnek az az állítása sem, hogy „...létrehozó tényezői egyikének vagy egy csoportjának *v o n t k o z á s á b a n* bármely dolog megvalósulása objektíven indeterminált, véletlen.” Először is, mint láttuk, az indeterminált nem azonos a véletlennel. A véletlen ugyanúgy determinált, mint a szükségszerű, csak nem a saját, ön-maga belső lényege által determinált. A fenti meghatározás szerint a véletlen okozati jelenség és egy feltétel vagy feltétel-csoport viszonya lenne. Azonban ez a kérdés megoldását csak egy szinttel feljebb tolja, mert nem valamennyi szükséges feltétel jelenléte esetén a tárgy még nem teljesen determinált, tehát a véletlen a még nem determinált lenne.

Ez viszont csak elmossa azt a sokkal lényegesebb kérdést, hogy a determinált tárgynak van-e véletlen vonatkozása. Ha viszont a nem az önmaga belső lényege által meghatározottat tartjuk véletlennek, akkor egy általánosabb megoldáshoz jutunk, mert a véletlen oldal is meghatározott, csak más által meghatározott. És bár e vonatkozásban következtelenségéért bírálja Földesit, végső soron álláspontja megegyezik vele, mert szerinte is minden előbb szükségszerű, s csak ezen belül beszélhetünk véletlenről.

És itt jutunk el ahhoz a kérdéshez, hogy bármennyire is tagadja, igenis a szükségszerűség két fogalmát használja. Ha minden szükségszerű és ez az abszolút vonatkozás, akkor nincs értelme a véletlen fogalmának, mert ez csak pusztá elnevezés lenne. A szükségszerűségnek ezért csak egy fajta fogalmát lehet használni. Ungvári elképzelése viszont sematikusan ábrázolva a következő:



1. $A - B$
2. $A - b_1$ vagy $a_1 - b_1$
3. $a_1 - (b_2 \text{ v. } b_3)$, vagy (b_2, b_3)

Legyen A és B két jelenségcsoport, és A képviselje a B jelenséget meghatározó tényezők csoportját, vagy leegyszerűsítve A az ok, B az okozat. Ungvári elképzelése szerint a szükségszerűségnek azért használja egy fogalmát, mert minden esetben a szükségszerűen semmi egyebet nem ért, mint az elkerülhetlent, a másként bekövetkezhetlent.

Az első esetben minden dolgot, a második esetben pedig csak a lényeges oldalt viszonyítottuk okához. Az a_1, a_2, a_3 (s lehetne folytatni a végtelenségig) az egyes determináns faktorok vagy csoportok, melyek közül az a_1 a lényeges oldalt jelöli, míg b_1, b_2, b_3 a meghatározott jelenség egyes oldalait, melyek közül b_1 a lényegét jelöli.

Mivel szükségszerűn vagy véletlenül a két csoport egymáshoz való viszonyát értjük, ezt Ungvári is elfogadja, már sematikusán is látható, hogy a két viszony minőségileg különböző. Az első esetben a szükségszerűség más viszonyt jelöl, mint a második esetben. Szavakkal kifejezve az első esetben a szükségszerűség azt jelenti, hogy minden dolog az őt megelőző jelenségek összmozgásából következik elkerülhetetlenül, a második esetben viszont a szükségszerűségen azt értjük, ami a determináns tényezők lényegéből (tehát nem a determináns tényezők összességéből) elengedhetetlenül következik. A „kell” és a „lényegileg kell” nem azonos fogalmak. A harmadik ábra a véletlen azon fogalmát jelöli, amiről már fentebb szó esett.

Láthatjuk, hogy a teljes meghatározottság és predeterminizmus koncepciójának elfogadása és következetes végigvitele megoldhatatlanná teszi a szükségszerű és a véletlen problematikájának feltárását, illetve az objektív véletlen bevitele az elméletbe megbontja a predeterminizmus elméletének következetességét.

Szerintem a végeredmény azonos mint Földesinél és ismét csak azt mutatja, hogy a mechanikus laplace-i formulán alapuló determinizmus nem egyeztethető össze a dialektikus materializmus alaptételeivel.

Sós Vilmos

Kérdések, amelyek elöl nem lehet kitérni

(Az anyag és a tudat dialektikus viszonyának kérdéséhez)

Több mint egy éve, hogy a Filozófiai Szemle hasábjain megjelent az anyag és a tudat viszonyának értelmezésével foglalkozó vitacikk.¹ Azóta írásban ketten reagáltak,² szóban annál többen, az ELTE filozófiai szakán kisebb vitán is foglalkoztak vele. A vélemények megoszlanak. Sokan pozitívan fogadták a cikkben foglalt álláspontot, hasznosnak, tényleges problémákat lényegében helyesen megvilágítónak tartják és munkájukban fel is használják. Sokan negatívan foglaltak állást, a többi között Gondi József és Molnár László elvtársak, akiknek cikkét folyóiratunkban olvashattuk.

A jelen hozzászólás a vitacikket ért írásbeli bírálattal, a vele szemben elhangzott marasztaló észrevételekkel kíván foglalkozni.

*

Mondvacsinált kérdés?

Egyes elvtársak szerint a vitacikk mondvacsinált problémával foglalkozik, feleslegesen és károsan kérdésessé tesz a marxista irodalomban már jól megalapozott és általánosan elfogadott tételeket, és ezért nem érdemli meg, hogy tartalmilag, érdemben foglalkozzanak az általa felvetett kérdésekkel. A cikk legfeljebb azt érdemli meg, hogy kimutassák róla antimarxista jellegét, azt, hogy nem egyezik a marxizmus-leninizmus klasszikusainak megállapításai-
val, vulgármaterialista, eklektikus letérést jelent a dialektikus materializmus talajáról. És hozzátesszik, hogy itt tulajdonképpen egy „harmadik utas” próbálkozással van dolgunk, „a proletariátus érdekeivel ellentétes érdekek filozófiai vetületével.”³

Mindez együttesen a lehető legsúlyosabb ítélet egy magát marxistának vallóra nézve. Ezért kötelességünk ezzel kezdeni.

Valóban mondvacsinált, a munkásmozgalomtól idegen törekvéseket tükröző kérdésfelvetésről van-e itt szó? Meg lehet-e ilyen állítással kerülni a probléma megválaszolását?

Tekintettel arra, hogy *ezeket* a kijelentéseket érvelés nem kíséri, nem

¹ Sipos János: Az anyag és a tudat viszonyának dialektikus felfogásához. M. Fil. Sz. 1960. 3. sz.

² Gondi József: Vulgármaterialista hibák, vagy következetes marxista monizmus? M. Fil. Sz. 1961. 2. sz.; Molnár László: A marxista filozófia tárgyának és jellegének néhány kérdése. M. Fil. Sz. 1961. 4. sz. 1–2. fej.

³ Gondi J.: id. cikk, 248, 245. o.

létező érvekre nem tudunk kitérni. Ellenben beszélnünk kell a kérdés tényleges gyakorlati értelméről. Annál is inkább, mert ha sokan megütközéssel fogadták vitacikkünket, ennek oka az volt, hogy nem értették, miért szükséges az „általánosan elfogadott” tételeket megbolygatni.

Kezdjük azzal, hogy nem egy elszigetelt törekvéstről van szó, hazai viszonylatban sem. A cikk pozitív fogadtatása sok elvtárs részéről egymagában is arra utal, hogy érlelődő problémáról van szó. Tudjuk, hogy hasonló törekvések jelentkeznek az utóbbi években a Szovjetunióban,⁴ az NDK-ban,⁵ Kínában⁶. Milyen szükségletek szülik a probléma felvetését? Ha figyelmesen vizsgáljuk a rendelkezésre álló termékeket, kitűnik, hogy több oldalról, egyre sürgetőbben jelentkezik az az igény, hogy a tudatnak az anyagi világban elfoglalt helyét, a tudatnak az anyaghoz való viszonyát pontosabban, sokoldalúbban, dialektikusabban fogjuk fel. Jelentkezik ez az igény a szocializmus építésének új szükségleteiből: hatalmas mértékben nő a tudati tényező, a tudatosság szerepe az új társadalomban, ami azt eredményezi, hogy ma már nem lehet megelégedni a tudat tükröző funkciójának hangsúlyozásával, választ kell adni a tudati tényező objektív társadalmi szerepére, a tudati tényezőnek a társadalom törvényszerű folyamatában játszott szükségszerű szerepére, stb. Ezért vetődik fel új módon a társadalmi tudat és a társadalmi lét kölcsönös viszonyának kérdése, ezért vetődik fel élesen a tudat és a lét azonosságának, egymásba való átmenetének a problémája. A szocialista gazdasági tervező munka megjavítása és tökéletesítése is felveti az ún. szubjektív tényezők objektív hatásának mind pontosabb megértését, felmérését, előrelátását. Az osztályharc ideológiai formáinak előtérbe kerülése az átmenet előrehaladásával szintén ráirányítja a figyelmet a társadalmi tudat változásának és hatásának, a kulturális forradalom fejlődésének objektív törvényszerűségeire. De más társadalmi szükségletek is napirendre tűzik a tudat és az anyag viszonyának sokoldalúbb elemzését. Ilyen társadalmi szükséglet a tudattal foglalkozó tudomány, a materialista pszichológia fejlődésének szükségletei. A pszichológia továbbfejlődése megköveteli az anyag és a tudat viszonya problémájának sokoldalú, helyes megoldását. Itt is világos, ha utána gondolunk, hogy a pszichológia nem elégedhet meg a tudat tükröző jellegének kiemelésével, a tudatnak az anyaggal (mint külvilággal) való abszolút szembeállításával. A tükrözés problémáján túl foglalkoznia kell a tudat aktivitásával, az ember és a környezet kölcsönhatásában betöltött objektív szerepével, az ember választevékenységét közvetlenül meghatározó funkciójával, és tudnia kell a tudatot minden misztifikálás nélkül, mint az anyagi világ egyik mozzanatát, egyik jelenségét kutatni. Ugyanez a szükséglet jelentkezik más tudományágaknál, az idegfiziológiánál és a rohamosan fejlődő kibernetikánál. Az idealizmus ellen vívott nemzetközi harc is megköveteli a tudat és az anyag viszonyának sokoldalúbb megvilágítását. Az antimarxizmus ideológusai, a Wetter-féle jezsuiták, éppúgy mint az egzisztencialista Sartre vagy a revizionista Lefebvre kiharcolnálják egyes marxista szerzők bizonyos egyoldalúságát, hogy diszkreditálják a marxizmust. Az ellenük folytatott harc, de a marxizmus elterjesztéséért, a tömegek tudatának átalakításáért, az idealizmus, a vallásos ideológia leküz-

⁴ Vö. Rubinstein, Tugarinov és mások kutatásaival.

⁵ Vö. Georg Klaus: Jeeszuiták, isten, anyag. Kossuth 1960.

⁶ Vö. Vita a gondolkodás és a lét azonosságának problémájáról Kínában. Aj Sze-csi: Engels is helyesnek tartotta a gondolkodás és a lét azonosságának tételét. M. Fil. Sz. 1961. 3. sz.

déséért folytatott küzdelem mind mind a tudat problémájának gazdagabb megoldását követelik.

Azért mondjuk: gazdagabb megoldását — mert mai marxista irodalmunk ezekre a kérdésekre még nem adott teljesen kielégítő választ. Ezt kimondani nem szentségtörés. Először is: a szocialista forradalom fejlődése olyan új kérdéseket vet fel, amelyekre a marxizmus-leninizmus klasszikusai még nem, vagy csak fő vonásaiban válaszolhattak. Engels előre látta „az emberiség ugrását a szükségszerűség birodalmából a szabadság birodalmába” — de arra csak néhány általános utalást tehetett, hogy ez milyen változásokra vezet majd a tudat társadalmi szerepét illetően. Az új kérdéseket a mi korunknak kell kidolgoznia, ami azzal jár, hogy a materializmus alapkategóriáit szükségképpen tovább kell fejlesztenünk, konkretizálnunk. „A materializmusnak már minden korszakalkotó természettudományos felfedezéssel más formát kell öltetnie és amióta a történelmet is alávetjük a materialista tárgyalási módnak, itt is új útja nyílik a fejlődésnek” — írta Engels 1886-ban.⁷ A marxizmus alkotó szelleméhez hűek azok, akik a társadalmi fejlődés új szükségleteinek és tényeinek ösztönzésére arra törekcszenek, hogy tovább gazdagítsák a dialektikus materializmus elméletét. Másodsor figyelembe kell venni azt is, hogy az utóbbi évtizedek marxista irodalmában voltak közismert negatívumok, amelyek gátolták a társadalmi és tudományos fejlődés új tényeinek filozófiai feldolgozását.

Csodálkozhatunk-e tehát, ha a társadalmi fejlődés nyomására napjainkban „szokatlan” problémák kopogtatnak az ajtón? És állíthatjuk-e tiszta lelkiismerettel, hogy ezek mondva csinált kérdések, káros törekvések, „a proletariátus érdekeivel ellentétes érdekek filozófiai vetülete”? Kik ártanak ténylegesen a szocializmus érdekeinek? Azok, akik elutasítják a fejlődés által felvetett kérdéseket, vagy pedig azok, akik — számolva egyesek elkerülhetetlen kezdeti értetlenségével — bátran felvetik a kérdést és keresik a megoldást?

Egy szó mint száz: szembe kell nézni az új kérdésekkel és nem megkerülni azokat.

*

A szembenálló álláspontok

Melyek voltak a *vitaindító cikk* főbb tézisei? Abból indultunk ki, hogy különböző okokból, jelenkori filozófiai irodalmunkban kialakult az anyag és a tudat viszonyának egy leegyszerűsített, kissé egyoldalú, metafizikus felfogása. Irodalmunk — helyesen — a világ anyagi egységéből és az anyag és a tudat ismeretelméleti ellentétéből indul ki. De az ismeretelméleti problémák előtérbe kerülése és egyes klasszikus megállapítások dogmatikus kezelése folytán a szerzők egy része az ismeretelméleti ellentétet abszolutizálja, a világot két elvileg különböző részre, anyagira és tudatira szakítja, és így a materialista monizmusról akaratlanul egy sajátos dualista álláspontra jut. Ez a torzulás együtt jár a tudat misztifikáló kezelésével (a tudatot a világ külön, nem-anyagi szférájának tekintik, kirekesztik az anyagi világ jelenségeinek sorából), háttérbe szorul a világ anyagi egységének felismerése, az anyag fogalma elhomályosul.

Cikkünkben igyekeztünk kimutatni, hogy a materialista szemlélet kiindulópontja, történelmileg is, a világ anyagiságának, anyagi egységének megállapítása, egy külön szellemi, természetfeletti, nem-anyagi világ létezésének

⁷ Engels: Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása. Szikra 1949. 20. o.

elvetése. A materializmus az emberi gondolkodást mindig az anyagi világ egyik jelenségeként kezelte, mely jelenség az anyag fejlődésének sajátos produktuma. A régi materializmusnak ezt az alapvető álláspontját a marxizmus is természet-szerűleg magáévá tette. A gondolkodás és a lét ismeretelméleti ellentétének problémája később nyomult a filozófiai harcok közvetlen előterébe. A szubjektív idealizmus új kísérleteivel szemben a materialistáknak ki kellett emelniük azt a tényt, hogy a gondolkodás, mint az anyagi világ egyik jelensége, terméke, nem maga a világ, hanem annak csupán tükröződése az ember agyában. Történelmi fejlődése során tehát, harcban a vallásos illúziókkal és az idealizmus különböző válfajaival, a materialista filozófia feltárta az anyag és a szellem, a természet és a gondolkodás kölcsönös viszonyának két, egymással dialektikusan összefüggő oldalát.

Az ismeretelméleti idealizmussal folytatott harc során azonban háttérbe szorult az anyag és a tudat ontológiai egységének problémája, az a felismerés, hogy a tudat az anyagi világ jelensége. A szocialista társadalom fejlődése, a materialista pszichológia szükségletei most napirendre tűzték az így kialakult egyoldalú szemlélet kiküszöbölését. Ezt jelzi például Rubinstein munkássága. Erre és a tudomány közismert eredményeire támaszkodva, arra törekedtünk, hogy kimutassuk: bármely oldalról közelítsük is meg a tudat problémáját, (a tudat objektíve sokoldalú jelenség: agyműködés, magasabb idegműködés, a külvilág visszatükrözése, az ember kifinomult alkalmazkodásának eszköze, a viselkedés kiváltója, társadalmi jelenség, logikai folyamat, szubjektív dialektika, az ember szubjektív világa stb.) kitűnik, hogy a tudat teljes mértékben beletartozik az anyag világába. Egyetlen mozzanatában sem találkozhatunk valamilyen titokzatos ugrással az anyagi jelenségek sorából holmi „nem-anyagi” világba. Hangsúlyoztuk ugyanakkor, hogy a tudat az anyagi világ specifikus jelensége és hogy legkiemelkedőbb specifikuma éppen tükröző jellegében rejlik. Hogy tehát az anyag és a tudat ontológiai egysége szükségképpen elvezet bennünket ismeretelméleti ellentétük problémájához. Rámutattunk végezetül arra, hogy ez az álláspont nem azonos a vulgármaterializmus álláspontjával. A vulgármaterializmust ma az jellemzi, hogy a tudatot az agyműködés fiziológiai folyamatára redukálja, nem érti, hogy a tudat több ennél, objektíve sokoldalú jelenség, tükrözési folyamat, társadalmi jelenség, amelynek megvannak a maga specifikus mozgási és fejlődési törvényei. Ebben téved a vulgármaterializmus és nem abban, hogy a tudatot az anyagi világ egyik jelenségeként tekinti.

Ezek voltak röviden a vitaindító cikk fő gondolatai.

A cikkben foglalt álláspontot *Gondi József* és *Molnár László* elvtárs — a részünkről történt elhatárolás ellenére — vulgármaterializmusként értékeli. Szerintük ez vulgármaterializmus azért, mert az anyag és a tudat (gnoszeológiai) szembeállítás mellett azt vallja, hogy (ontológiai vonatkozásban) tudat és anyag egységben van, a tudat — mint minden a világon — a mozgó anyag megnyilvánulása, anyagi jelenség. Érvelésében Gondi elvtárs lényegében csak megismétli, sokszor ügyetlenebbül, mindazt, ami mai filozófiai irodalmunkban ezzel kapcsolatban található. Talán nem túlzás azt állítani, hogy Gondi cikke frappáns módon illusztrálja az általunk bírált metafizikus tendencia főbb hibáit, a metafizikus gondolkodás képtelenségét arra, hogy a valóság dialektikáját felfogja.

Nem lehet az anyag és a tudat ontológiai egységéről beszélni — írja Gondi elvtárs. Az anyag és a tudat között „elvi különbség”, „elvi ellentét”

van, a tudat és az anyag „a létezők elvileg két különböző sora”, „a létező világ-mindenség két elvileg különböző területe”. A tudat „az anyag reális ellentéte”. A tudatot semmilyen vonatkozásban nem lehet anyagi jelenségnek tekinteni, „a tudatnak csak ismeretelméleti léte van”, „a tudatnak képmás jellegén kívül nincs semmilyen más léte, sem ’ontológiai’, sem anyagi”, a tudatnak nincs „reális léte”. A tudat nem lehet egyszerre anyagi jelenség, az anyagi világ mozzanata, része, és az anyagi valóságtól különböző valami (Gondi elvtárs tolmácsolásában: nem lehet „ontológiaiilag’ anyag, ismeretelméletileg képmás”). Az az álláspont, miszerint az anyag és a tudat „a valóság két elvileg különböző területe” nem jelenti azonban a világ megkettőzését — védekezik Gondi —, nem dualizmus. „Kétféle a világ” — de mégis *egy*, mert a tudat az anyag terméke, elválaszthatatlan az anyagtól, stb.⁸

Gondi elvtárs „a létezők elvileg két különböző soráról” szóló állításait *kizárólag* a klasszikusoknak egyes kiragadott idézeteivel, méghozzá a gondolkodás és a valóság ismeretelméleti ellentétére vonatkozó idézeteivel kívánja bizonyítani. Ha már az idézeteket említjük: Gondi igen gondosan elkerüli mindazokat a megállapításokat, amelyek az anyag és a tudat ontológiai egységére vonatkoznak. Gondi elvtárs elsiklik a döntő kérdés mellett: milyen tények alapján lehetne állítani, hogy a világ kettős, hogy az anyagi jelenségek mellett vannak „nem-anyagi” jelenségek? Hol történik ez a felfoghatatlan ugrás az „anyagi”-ból a „nem-anyagi”-ba? Minden bizonyítást mellőzve, megelégszik annak kijelentésével, hogy az embernél már a visszatükrözésnek egy „nem-anyagi” formájával van dolgunk, annak alapján, hogy itt a kép már nem fizikai, hanem pszichikai természetű.⁹ Gondi kijelenti, hogy a tudat csak eredetére nézve anyagi: arra a másik kérdésre azonban, hogy mi a tudat, csak azt felelhetjük, hogy „nem-anyagi” — mert a klasszikusok a tudatról mint tükrözésről, mint az objektív valóság tükröződéséről beszélnek.¹⁰

Ennek alapján Gondi elvtárs azt az álláspontot, amely szerint a gondolkodás és a valóság (ismeretelméleti) ellentétének felismerése mellett döntő jelentőségű a világ anyagi egységének és a gondolkodás „evilágiságának” (anyagi jellegének) elismerése — elveti, antimarxistának, vulgármaterialistának titulálja. Azért is vulgármaterialistának, mert ez az álláspont, bizonyos lényeges vonásokat tekintve, azonos a régi materialisták és a XIX. század természetbúvárainak álláspontjával. De Gondi nem veszi észre, hogy a marxizmus azért bírálta őket, mert a tudatot *fizikai* létezőnek tekintették és nem azért mert az anyagi világ jelenségének tartották. És amikor Gondi tiltakozik az ellen, hogy a tudatot az anyagi világ részeként, mozzanataként kezeljük, csak azt árulja el, hogy nem tud megszabadulni az anyag-fogalom közkeletű, a régi materialistáktól származó „fizikai” formájától. Az anyag fogalma az objektív valóság egészének megjelölésére szolgál, az anyag nem köthető bizonyos „fizikai” tulajdonságokhoz. Valóban vulgármaterializmus a gondolkodást fizikai, vagy akár pusztán fiziológiai folyamatként felfogni — de miért lenne vulgármaterialista az, aki a tudatot az anyagi világ (a reálisan létező világ, a széles értelemben vett természet, a mindenség) egyik — meghatározott feltételek között fellépő — jelenségeként kezeli?

Az általa bírált álláspont elvetése érdekében Gondi elvtárs helytelenül úgy állítja be a dolgot, mintha mi végül is tagadnánk az anyag és a tudat, a

⁸ Lásd Gondi József id. cikk. M. Fil. Sz. 230—252. o.

⁹ Uo. 242. o.

¹⁰ Uo. 240—243. o.

valóság és a gondolkodás (ismeretelméleti) különbségét, ellentétét, mintha az anyag és a tudat (ontológiai) egységének kiemelésével a kettőt, az anyagot és a tudatot (a természetet és annak egyik részecskéjét, részjelenségét) metafizikus módon azonosítanánk egymással. Azok — írja —, akik a tudatot az anyagi világ jelenségeként kezelik (Gondi fordításában: azok, akik szerint „az anyag és a tudat között nincs minőségi különbség”) „megsemmisítik a filozófia alapvető kérdését”, „elmosná az idealizmus és a materializmus ellentétét”, ugyanazt teszik, ellentétes előjellel, mint a szubjektív idealisták, ugyanolyan realitást kölcsönöznek a gondolatnak, mint az objektív idealista Hegel.¹¹

Ezek röviden Gondi elvtárs hozzászólásának fő elemei.

Molnár László elvtárs szintén úgy vélekedik cikkében, hogy a tudatot anyagi jelenségként kezelő álláspont „mechanikus (vulgáris) materialista álláspont.” Úgy látja, hogy ezzel elmoszuk a tudat és az anyag között ontológiai vonatkozásban is fennálló viszonylagos ellentétet. Ha nem hangsúlyozzuk az anyag és a tudat ellentétét ontológiai vonatkozásban is — írja —, eltérünk a dialektikus materializmus kiindulópontjától, amely az anyag-tudat viszonya szempontjából vizsgálja a jelenségeket.

Az eddigi vita során felmerült ellenvetések szükségessé teszik, hogy néhány alapvető elméleti problémára visszatérjünk.

*

A marxi materializmus a régi materializmus alapvető eredményeire épül

Először is újból le kell szögeznünk, hogy az az álláspont, amely a tudatot az anyagi világ jelenségének tekinti — *a materializmus*, úgy a régi, mint a marxi materializmus *alapvető álláspontja*.

A régi materializmusra nézve ezt Gondi elvtárs is elismeri — de negatíven értékeli. Azt állítja, hogy a Marx-előtti materializmusnak éppen *ebben* rejlett egyik legtipikusabb korlátja. Hosszan és rosszalólag idézi Holbach ragyogó sorait a „lélek”, „anyagi természetéről”, arról, hogy „a világegyetem, minden létezőnek ez a hatalmas foglalatja, sehol másból nem áll, mint anyagból és mozgásból”, hogy „a lélek része a testnek”, hogy „minden, a léleknek tulajdonított cselekvési mód visszavezethető az agyban lejátszódó mozgások által létrehozott módosulásokra”, stb.¹²

De vajon a dialektikus materializmus megalapítói Holbach és társainak *éppen ezeket* az alapvető materialista megállapításait vetették volna el? Ez egyenesen ellentmond a tényeknek. Engels és Lenin három pontban foglalták össze a XVIII. század francia materialistáinak legfőbb fogyatékoságait, amelyen a dialektikus materializmus túllépett: ez szemléletük mechanikus jellege („kizárólag a mechanika mértékét alkalmazták a vegyi és szerves természeti folyamatokra”); felfogásuk metafizikus jellege („filozófálásuk anti-dialektikus módja”); és végül: az idealizmus megtartása a társadalomtudomány területén. „*Kizárólag* ezért a három dologért, *kizárólag* ezeken a korlátokon belül veti el Engels mind a XVIII. század materializmusát, mint Büchner és társai tanítását — írja Lenin. A materializmus valamennyi többi, elemibb kérdésében... *nincs és nem is lehet semmiféle különbség* Marx—Engels és a régi

¹¹ Uo. 232, 233, 236, 245. o.

¹² Uo. 237—8. o.

materialisták között.” Lenin világosan megmondja, hogy Engels a Büchner — Moleschott-féle ún. vulgármaterialistákat „nem materializmusuk miatt [marasztalta el] — mint a tudatlanok gondolják —, hanem azért, mert *nem fejlesztették tovább* a materializmust,” mert nem is gondoltak arra, hogy túllép-jék XVIII. századi elődjük fentemlített korlátait.¹³

Ha Gondi elvtársat olvassuk, egyszerűen nem is értjük, hogy végered-ményben mi az, amit a régi materializusból a marxizmus egyáltalán átvett, melyek azok az alapvető, „elemi” tételek, amelyek az egész materializmus közös kincsét alkotják? Gondi elvtárs szerint a XVIII. századi materialisták, az Engels és Lenin által említett korlátaikon túl, 1. nem ismerték fel az anyag és a tudat gnoszteológiai különbségét (Gondi újjongva idézi Diderot és Feuer-bach ismeretelméleti megállapításait, mint szakítást a XVIII. századi mate-rializmussal); 2. helytelenül állították a világ anyagi egységét (azt, hogy „a világegyetem, minden létezőnek ez a hatalmas foglalata, sehol másból nem áll, mint anyagból és mozgásból”) és ezzel összhangban azt, hogy a szellem és az anyag (ontológiai) szembeállítását el kell vetni, hogy a tudat anyagi termé-szetű. Ha ez igaz lenne, mi az, ami egyáltalán közös a régi és a modern mate-rializmus között? Végeredményben semmi.

Gondi elvtárs — metafizikus felfogása védelmében — többszörösen téved és ellentmondásokba keveredik. 1. Ami a kép és a tárgy megkülönböz-tetését (a gnoszteológiai probléma felismerését) illeti, ez minden materialistá-nál, az ókoriaknál és az újkoriaknál is megtalálható (lásd az érzékelés, a vissza-tükrözés problémáját, a képelméletet a görögöknél, az emberi értelemmel és az érzékeléssel kapcsolatos újkori materialista értekezéseket). Más kérdés az, hogy a gnoszteológiai probléma, az emberi gondolkodás és a természet egymáshoz való viszonyának kérdése csak később kerül közvetlenül a filozófiai harcok homlokterébe. (Egyébként Gondi ezt az utóbbi állítást is helytelennek tartja. De hát akkor mit állít Gondi? — azt, hogy a régi materialisták nem ismerték fel a gondolkodás és a tárgy különbségét, tehát a gnoszteológiai problémát — vagy azt, hogy a gnoszteológiai probléma mindig közvetlenül előtérben állt?) 2. A világ anyagi egysége, és ebből kifolyólag a tudat anyagi, „evilági” jel-legére vonatkozó megállapítás a materializmus, minden materializmus kiinduló-pontja. A vallással, az idealizmussal szembeszállva a materialisták tagadják egy természetfeletti szellemi világ létezését: csak egy világ van, az anyag világa; minden, ami létezik — az ún. lélek, az emberi gondolkodás is — csupán a mozgó anyag valamilyen formája, megnyilvánulása. Ez alapvető álláspontja a dialektikus materializmusnak is — enélkül nincs materializmus. Ezért tekin-tették magától értetődően a marxizmus megalapítói is a tudatot a természet „termékének”, „részcskéjének”, ezért küzdöttek a szellem és az anyag ellen-tétének „értelem- és természetellenes elgondolása” ellen.

Úgy látszik, hogy igen nehéz Gondi elvtárs számára megszabadulni a már erősen „beidegződött” egyoldalú felfogástól, ezért egyelőre nem tudja ebben a fontos vonatkozásban meglátni az anyag és a tudat viszonyának dialektikáját. Gondi számára elfogadhatatlan az, hogy a tudat egy bizonyos vonatkozásban szembenáll a valósággal, más vonatkozásban pedig maga is valóságos létező. Hogyan lehet azt állítani, hogy „a tudat ontológiailag” anyag, ismeretelméletileg képmás”? hogyan lehetne a tudatnak „két elvileg ellentétes lényege”? És mivel a dolgok dialektikája elől elzárkózik, kénytelen

¹³ Lenin Művei 14. köt. 247—8. o. — Lenin kiemelései.

tagadni e két oldal létezését és egyidejű felismerését a régi és a modern materializmusban. Ezért állítja, hogy a régi materialisták a gnoszeológiai problémát nem ismerték fel, és hogy a marxizmus viszont az anyag—tudat viszonyát csak mint gnoszeológiai viszonyt ismeri el.

Ha objektív módon közelítünk a kérdéshez, rájövünk arra, hogy azok a híres formulák, amelyekben Engels megfogalmazta a filozófia alapvető kérdésének materialista megoldását, az anyag és a tudat viszonyának *míndkét* oldalát tükrözik. „A természet eredendő”, „az anyagi, érzékeinkkel észlelhető világ, amelyhez mi is tartozunk, az egyetlen valóság”, „tudatunk és gondolkodásunk, bármennyire érzékfelettinek tűnnek is fel, anyagi, testi szervnek, az agynak termékei”, „a szellem maga csak a legmagasabbrendű terméke az anyagnak”, „a természetben és az emberen kívül nincs semmi... mi emberek — szintén a természet termékei vagyunk”, stb.¹⁴ Ha nem vakít el bennünket az egyoldalú ismeretelméleti nézőpont, könnyen felismerhetjük az engelsi formula kettős tartalmát: annak megállapítását 1. hogy az anyagi világ az egyetlen valóság, amelybe agyunkkal, gondolkodásunkkal mindenestől beletartozunk, hogy a tudat az anyag fejlődésének legmagasabbrendű terméke; 2. hogy a tudat a külvilág tükröződése az emberi agyban. (Sőt, még azt is mondhatnánk, hogy Engels a szellem és az anyag viszonyának kérdését (a hegeli objektív idealizmussal harcolva) inkább ontológiai, mint gnoszeológiai vonatkozásban veti fel — míg a kérdés ismeretelméleti vonatkozása Leninnél kerül előtérbe.) Másképp mondva, amikor a marxizmus megállapítja az anyag elsődlegességét és a tudat másodlagosságát, ebben már benne van annak felismerése, hogy 1. a tudat az anyagi világ terméke, teremtménye, alárendelt jelensége, nem önálló létező, nem egy „elvileg” külön világ, hanem az anyagi világ része; 2. a tudat az embert körülvevő világ tükröződése az ember agyában — tehát benne van az anyag és a tudat ontológiai és gnoszeológiai viszonyának, azonosságának és ellentétének felismerése.

Visszatérve még egy pillanatra a régi materializmus és az ún. vulgármaterializmus értékelésére: Engels azt vetette Feuerbach szemére, hogy „összekeveri... a materializmust, amely az anyag és a szellem viszonyának bizonyos felfogásán alapuló általános világnézet, azzal a különös formával, amelyben ez a világnézet egy bizonyos történelmi fokon, tudniillik a XVIII. században jutott kifejezésre.”¹⁵ Gondi elvtárs is elköveti ezt a hibát: azonosítja a mechanikus, metafizikus hibákat (a materializmus megjelenésének adott formáját) a régi materialisták materializmusának lényegével, és a hibák alapján elveti materializmusukat is. Amikor Holbach nézeteit elemzi, pontosan ezt teszi. Ugyanúgy elveti azt az „elemi” materialista megállapítást, miszerint a világon nincs más mint az anyag és annak különböző megnyilvánulási formái, ideértve a „lelket” — mint azt a valóban mechanisztikus, „fizikai” felfogást, miszerint a „lélek”, mint anyagi jelenség, fizikai tulajdonságokkal rendelkezik (szilárdság, áthatolhatatlanság).

Ugyanez a helyzet az ún. *vulgármaterialistákkal*. Láttuk már, hogy Lenin is szükségesnek tartotta pontosan tisztázni a marxizmus és a régi materializmus egymáshoz való viszonyát (beleértve a materializmusnak azt a „lapos, parlágias formáját”, amelyben a XVIII. század materializmusa a természet-tudósok és orvosok fejében tovább él). Az ún. vulgármaterializmusnak nem

¹⁴ Engels: Feuerbach... Marx—Engels Vál. M. II. köt. 365, 368. o.

¹⁵ Uo. 368. o.

alapvető materialista tartalmát vetjük el, hanem csupán elmaradottságát, metafizikus eljárását, mechanikus jellegét.¹⁶ A marxista pszichológiában ma jelentkező vulgármaterialista tendenciáknak, mint erre Rubinstein is utal, nem az a hibájuk, hogy a tudatot anyagi jelenségként kezelik, hanem az, hogy 1. a gondolkodást úgyszólván kizárólag mint fiziológiai folyamatot, idegműködést vizsgálják; 2. az anyag és a tudat gnoszeológiai viszonyának problémáját, az emberi tudat társadalmi meghatározottságát elhanyagolják; 3. visszatérnek bizonyos szimplifikáló, mechanisztikus magyarázatokhoz. Így tehát, amikor egy pszichológus, a világ anyagiságából kiindulva, a pszichikum anyagiságáról ír, arról, hogy a tudat az anyag mozgásának különleges formája, anyagi jelenség, hogy az anyag egyes formái nem mehetnek át „nem-anyagi” formákba, stb. — világosan, egyértelműen a materializmus alapján áll. Amikor azonban úgy véli, hogy a pszichikainak az elemzése kimerül az idegfolyamat elemzésével — vulgárisan magyarázza a tudatot. A XVIII. századi materialisták egyik fő hibája az volt, hogy a mechanika törvényeit tekintették az anyagmozgás általános törvényeinek és ezért a tudati működést is a mechanikai mozgásra redukálták. Ma egyes kutatók, a pavlovi kutatások döntő jelentőségű eredményei alapján, a tudatot az idegfiziológiai működésre redukálják, szem elől tévesztik, hogy a pszichikai mozgás, mint a magasabb idegműködés sajátos formája, nem redukálható az egyszerű idegműködésre, az anyagmozgás egy magasabb formája, sajátos mozgásforma, a külvilág magasabbrendű, fogalmi tükröződése az emberi agyban, amely társadalmilag is meghatározott, viszonylagos önmozgással rendelkezik, amelynek megvannak a maga specifikus törvényei, stb. Ebben tévednek, és nem abban, hogy a tudatot anyagi folyamatnak tekintik. Ezért velük szemben úgy érvelni, hogy a tényleges vulgarizáló hibákkal együtt elvetjük alapvető materialista álláspontjukat is és tagadjuk a tudat anyagi jellegét a gondolkodás és a külső valóság gnoszeológiai ellentétének egyoldalú kiemelése alapján — szintén hibás álláspontot jelent.¹⁷

Valamilyen igazság túlhajtása elkerülhetetlenül súlyos tévedésekre vezet. Az anyag és a tudat ismeretelméleti ellentétének túlfeszítése egy sor negatív következménnyel, a világ anyagi egységének feladásával, egy sajátos dualizmussal, a régi materializmus alapvető eredményeinek elvetésével jár. Jobban meg

¹⁶ Plehanov helyeslően idézi *Thomas Huxley* következő szavait: „Az, amit szellemi tevékenységnek nevezünk, nem más mint az agy funkcióinak összessége, a tudattartalom pedig nem egyéb az agytevékenység termékénél. Cabanis talán ügyetlenül és helytelenül fejezte ki magát, amikor azt mondta, hogy az agy úgy választja ki a gondolatot, mint a máj az epét; de az a felfogás, amelyet ez a sokat gáncsolt képlet kifejez, mégis sokkal inkább felel meg a tényeknek, mint az a népszerű felfogás, amelyik a szellemet metafizikai egységnek képzei, amelynek székhelye ugyan a fejben van, de ugyanúgy független az agytól, mint a távirtdász az általa kezelt készüléktől.” (Plehanov: Adalékok a materializmus történetéhez. Szikra, 1951. 149. o.) *Georg Klaus* pedig, a Wetterrel folytatott polémia során, helyesen jegyzi meg, hogy sok marxista szerző, Wetterhez hasonlóan, Engels ismert bírálatára alapján sommásan elintézi a múlt századbeli ún. vulgármaterialistákat. Holott Vogtnál pl. „az anyag és a gondolkodás viszonyának az epe és a máj viszonyával való összehasonlítása csupán a szemléletességet szolgálja”, amit Vogt azzal húz alá, hogy a dolgot „bizonyos mértékig durván kifejezve” használhatjuk az említett szemléletes képletet. „De Büchner még ezt az analógiát is bírálta, mint vulgárisat” — jegyzi meg Klaus. (Georg Klaus: Jezsuiták, isten, anyag. Kossuth 1960. 174. o.)

¹⁷ Vö. pl. V. M. Arhipov: A pszichikum anyagiságáról és a pszichológia tárgyáról. Szovjetszkaja Pedagogika. 1954. 7. sz. és M. P. Lebegyev: Anyag és tudat — a vulgáris materializmus újbóli jelentkezése. Voproszi Filozofii. 1956. 5. sz.

kellene szívlelnünk Lenin figyelmeztetését: „Minden igazságot, ha ‚szertelenné’ teszik (mint ahogyan az idősebb Dietzgen mondta), ha eltűlozzák, ha kiterjesztik tényleges alkalmazhatóságának határain túl, a képtelenségig lehet vinni, sőt a jelzett körülmények között az igazság elkerülhetetlenül képtelenségekbe csap át.”¹⁸

*

Az anyag és a tudat viszonyának kérdése nem a világ, hanem az emberi megismerés alapvető kérdése a társadalom fejlődésének meghatározott szakaszában

Gondi elvtárs érvelésében nagy szerepet játszik az az aggály, hogy az anyag és a tudat ontológiai egységének elismerése a filozófia alapvető kérdésének megsemmisítését és ezzel az idealizmus és materializmus összemosását eredményezné. Ha azt állítjuk, hogy a tudat az anyagi világ jelensége (Gondi tolmácsolásában: „ha az anyag és a tudat között nincs minőségi különbség”) — „elméletileg megsemmisítjük a filozófia alapvető kérdését.”¹⁹

Először is: *mi a filozófia alapvető kérdése?* Gondi szerint: az anyag és a tudat „minőségi különbségének” a problémája. Ez azonban nem egészen pontos megfogalmazása a dolognak. Való igaz, hogy a kérdés történelmileg először így jelentkezik: a társadalmi differenciáció hatására (erre még kitérünk) kialakul a „földi étellel” szembeállított „túlvilági élet”, a természettel, az „anyaggal” szembeállított „szellem” fogalma. Tehát az emberi gondolkodást több ezer éven át foglalkoztató nagy kérdés először az animista világnézet formájában jelentkezik, mint az anyag és a szellem szembeállításának, „minőségi különbségének” problémája. Később az osztálytársadalom ellentmondásainak kiéleződésével kialakuló materialista természetfilozófia szembeszáll ezzel a vallásos szemlélettel, tagadja a „túlvilág”, a „természetfeletti szellem” létezését. A materialisták azt hirdetik, hogy csak az anyag világa létezik és maga a lélek is az anyagi világ teremtménye. Így alakul ki az évezredek küzdelem materializmus és idealizmus között és e harcok központi kérdése: *hogyan viszonylik egymáshoz a szellem és az anyag?*

Erre a kérdésre felelnek eltérő módon az idealisták és a materialisták. A kérdést Gondi módjára megfogalmazni annyi, mint az egyik *megoldást* tenni a *kérdés* helyébe, még hozzá nem a materialista, hanem a vallásos-idealista megoldást. Engels a kérdést precízen fogalmazta meg: „Minden, de különösen az újabb filozófia alapvető, nagy kérdése a gondolkodás és a lét *viszonyának* kérdése.” Miért kell a kérdést átfogalmazni és belőle az anyag és a tudat „minőségi különbségének” problémáját fabrikálni?

Másodszor: Gondinak abban igaz a, hogy az a materialista álláspont, amely szerint a tudat az anyagi világ jelensége — valóban az animista (testlélek kettőssége) szemlélet „elméleti megsemmisítését” jelenti. Ez azonban még nem vonja maga után a filozófia alapvető kérdésének megsemmisítését. A materialisták elméletileg ismételten megsemmisítették az anyag-szellem ellentétének animista elképzelését, de ettől a kérdés, amely körül a filozófiai harcok dúltak, még nem került le a napirendről. Ehhez a problémát szülő társadalmi viszonyoknak kell előbb megsemmisülniök. Amíg fennállnak a vallás és az idealizmus társadalmi forrásai, tovább folyik a harc a fő kérdés körül, a filozófia alapvető kérdése fennmarad és tovább él.

¹⁸ Lenin Művei 31. k. 50. o.

¹⁹ Gondi, id. cikk, 232–33. o.

Gondi elvtársnál a dolognak ez az oldala fel sem merül. Pedig enélkül nem érthetünk meg semmit. Gondi azt hiszi, hogy az anyag-szellem ellentmondása: a világmindenség alapvető ellentmondása és hogy ez a kérdés ezért képezi a világnézet alapvető problémáját. Gondi nem látja, hogy a világnak ez a kettéhasadása nem tényleges, hanem *csupán az emberi gondolkodásban megy végbe, a társadalom kettéhasadása következtében*. Gondi valóban rabja a metafizikus felfogásnak. Az ismeretelméleti problémát abszolutizálja, kivetíti a világra, azt képzei, hogy a világ „a létezők elvileg két különböző sorából” áll.²⁰ Szemelláthatóan (más szerzőkkel együtt) arra a következtetésre jut, hogy a világ „lényege”, alapvető ellentmondása az anyag és a tudat ellentmondása. A korszerű tudományos világnézet, a marxista filozófia, írja Gondi, „az anyag és a tudat létének elmélete”²¹, tárgya: „az anyag és a tudat minőségi különbségének” tanulmányozása.²²

Súlyos tévedéssel van dolgunk. Gondi és mindazok, akik az anyag és a tudat ellentétét az objektív világ alapvető ellentmondásának vagy lényegének tartják, összetévesztik *az objektív valóság* és a *gondolkodás* problémáit.

Az anyag és a tudat egymáshoz való viszonyának kérdése: nem a világ, hanem *az emberi megismerés* alapvető problémája a társadalom fejlődésének egy meghatározott szakaszában, és benne nem a világmindenség, hanem alapvetően *a társadalom ellentmondásai* tükröződnek. *A világmindenségnek*, az objektív valóságnak nem az anyag és a tudat ellentéte a lényege, alapvető ellentmondása. Az anyagi világ önmagában létezik, a tudattól, gondolkodó lények létezésétől vagy nem létezésétől függetlenül. A vallás, az idealizmus az, amely végeredményben a világ lényegét egyfelől a tudat, az eszme, a szellem, másfelől az anyag, a természet egymáshoz való viszonyában, minőségi különbségében látja, amely a világot „a létezők elvileg két különböző sorára”²³ osztja, amely szerint az anyag nem létezik a szellem nélkül, stb. A materialisták éppen azt állapították meg, hogy az anyag, a természet önmagának oka, a világ önmagában létezik, semmi másához nem kell viszonyítani, semmi másból nem kell magyarázni. Az anyag örök, megteremthetetlen és elpusztíthatatlan, természetéhez tartozik az örökös mozgás, nyugtalanság, a belső ellentmondásosság, végtelen számú jelenségeinek összefüggése, kölcsönhatása, egymásba való törvényszerű átmenete, stb. Az anyagi világ, az egyedüli valóság létezésének módját, létformáit, alapvető mozgás- és fejlődéstörvényeit tanulmányozza a dialektikus materializmus. Ami a gondolkodást illeti, a materializmus, ideértve a dialektikus materializmust is, nem állítja szembe egymással a természetet és a gondolkodást. Ellenkezőleg, azokkal szemben, akik a világot kettészakították, kiemeli a világ anyagi egységét. Az emberi tudatot a maga tényleges helyére állítja, úgy kezeli, mint az egységes természet egyik sajátos jelenségét. Megállapítja, hogy a gondolkodás csupán az anyag törvényszerű fejlődésének egyik viszonylag ritka terméke, amely mindenütt létrejön, ahol szerves élet, gondolkodásra alkalmas aggyal rendelkező lények kialakulásának feltételei rövid időre előállnak, hogy ugyanolyan szükségszerűséggel el is pusztuljon, az anyag örök, térben és időben végtelen körforgásában.²³

A szellem és az anyag egymáshoz való viszonyának, ellentmondásának kérdése tehát nem az objektív valóság, nem a világmindenség alapvető kér-

²⁰ Uo. 236. o.

²¹ Uo. 236. o.

²² Uo. 232. o.

²³ Lásd Engels: A természet dialektikája. Szikra 1952. 50–51. o. ,

dése. Ez csupán az emberi gondolkodásnak a fő kérdése, amely meghatározott társadalmi ellentmondások fantasztikus tükröződése.

Ne feledjük el, milyen körülmények között született meg ez a probléma, amely évezredekig foglalkoztatta az embereket és éppen korunkban oldódik meg véglegesen. „A gondolkodás és a lét, a szellem és a természet viszonyának kérdése, az egész filozófia legfőbb kérdése... éppúgy a vadság állapotának korlátozott és tudatlan képzeiben gyökerezik, mint minden vallás” — írja Engels, és hozzávetőlegesen leírja, hogyan születtek a primitív életkörülmények, a tudatlanság, az emberi gondolkodás egy bizonyos fejlettségi fokán, a testben lakó lélek, majd az ember környezetét benépesítő szellemek képzetét.²⁴ Érdekes könyvében²⁵ Donini, a vallásos képzetek eredetét kutatva, elsősorban a kérdés kialakulásának társadalmi körülményeire fekteti a súlyt. Donini kimutatja, hogy a test és lélek szembeállításuk nem egyszerűen a primitív életkörülmények és a tudatlanság születte. „A primitív társadalom egyik tipikus jelensége — írja Donini —, hogy az élet, a természet és a társadalmi viszonyok naivan *materialista* felfogásán alapul... Az emberek története és a természet története egybeolvad...” A vallásosság első formái sem alapulnak még valamiféle „természetfeletti” elképzelésére és nem lépik túl az élet durván *materialista* felfogását. Ahhoz, hogy a léleknek, mint titokzatos és eleven erőnek a képzele kialakuljon, a gazdasági és társadalmi fejlődésnek már eléggé előrehaladott foka, „állandó lakhely, bizonyos embertípusoknak és a termelési tevékenység bizonyos formáinak az ismerete, az első vadász- és halász fegyverek és az ülő foglalkozásokhoz szükséges első munkaeszközök felfedezése” volt szükséges. De még ekkor sem szakították el a „lelket” a testtől, az anyagtól. „Az anyag és a szellem, és ennél fogva a lélek és a test közötti megkülönböztetést a primitív társadalom nem ismeri. Ez a megkülönböztetés csak akkor jön létre, amikor a család — Marx és Engels jól ismert kifejezésével élve — „szétválik”, és az egyenlő munkamegosztáson alapuló szervezeti formát a nemzeti társadalom váltja fel, amely már az egyéni felhalmozás néhány típusán és az első osztálydifferenciálódásokon alapul.” A primitív társadalomban „még nem alakult ki az „anyaggal” szembeállított „szellem” fogalma. A *lélek* — *test* kettőssége csupán a társadalom fejlődésének későbbi időpontjában lép fel, annak a haladásnak tükröződéseként, amely az ember életmódjában bekövetkezett. Amilyen mértékben az új termelési viszonyok lehetővé teszik bizonyos kisebbségek uralmát, megteremtve az *uralkodó osztály* — *alárendelt osztály* kettősségét, úgy alakul ki az a szükséglet is, hogy más síkon, másik világban, és végül egy másik életben elégítsék ki azokat a vágyakat, amelyeknek kielégítését az igazságtalan életfeltételek a fennálló szervezeten belül már nem biztosítják mindenki számára.”

A világ megkettőzésének, a vallási elidegenedésnek oka tehát (ezek közismert dolgok) a társadalmi élet elidegenedése, magának a munkának az elidegenedése, a kizsákmányolás. A „szellem — anyag” *dualizmusában* a *társadalom ellentmondásai tükröződnek*.

Természetesen az anyag és a tudat szembeállításában nemcsak a társadalom kettéhasadása tükröződik fantasztikus formában. Ebben a szembeállításban bizonyos szerepet játszanak magának a tudatnak, a megismerésnek az ellentmondásai, az objektív valóság és az azt tükröző gondolkodás valóságos ellentmondásai. A vallásnak, az idealizmusnak nemcsak társadalmi gyökerei

²⁴ Engels: Feuerbach... Marx — Engels Vál. M. II. k. 364 — 5. o.

²⁵ A. Donini: Korok, vallások, istenek. Gondolat 1961. 30 — 37, 63 — 67. o.

vannak: a megismerés problémái is tükröződnek a vallásos, idealista képzetekben. Ismeretesek Lenin idevonatkozó megjegyzései: „Az emberi ismeret kettéhasadása és az idealizmus (=vallás) *lehetősége a d v a v a n* már az *e l s ő, e l e m i* absztrakcióban... Amikor az (emberi) elme az egyes dologhoz nyúl, másolatot (=fogalmat) készít róla, ez *nem* egyszerű, nem közvetlen, nem tükörszerűen holt, hanem bonyolult, kettéhasadt, cik-cakszerű aktus, amely *magában foglalja* azt a lehetőséget, hogy a képzelet messze repül az étlettől; sőt mi több, magában foglalja azt a lehetőséget, hogy az absztrakt fogalom, az eszme *képzeletté* (végeredményben = istenné) *alakul át* (mégpedig úgy, hogy az ember észre sem veszi, nem ébred az átalakulás tudatára). Mert a legegyszerűbb általánosításban is, a legelemibb általános eszmében... *van* bizonyos adag *képzelet*.”^{25a} De a megismerés, a tükrözés sajátosságai az idealizmusnak, a fantasztikus vallási képzeteknek csak a *lehetőségét* adják meg. Helyesen jegyzi meg Hainchelin: „Az ábrándkép e kialakulása kétségkívül nem teremti meg a vallást, de bizonyos körülmények között lehetőséget teremt létrejöttére és kifejlődésére.”^{25b} A gondolat és a tárgy ellentmondása csak lehetőségét nyújtja a vallásnak, de a vallási elidegenedésnek (a szellem—anyag szembeállításának, a világ megkettőzésének) *oka nem a gondolat és a tárgy ellentmondása, hanem a társadalom ellentmondása*.

Mindez azt jelenti — összefoglalva az elmondottakat — hogy az anyaggal szembeállított „szellem” fogalma a valóság misztifikált felfogásának terméke, és lényegét tekintve nem más, mint az ősközösségi társadalom kettéhasadásának illuzórikus, szublimált tükröződése. A test és a lélek, az anyagi világ és a természetfeletti (nem-anyagi) szellem szembeállítása nem a világ valamiféle lényegét, tényleges alapvető ellentmondását tükrözi, hanem csupán, az emberi társadalom és ezzel összefüggő gondolkodás fejlődésének (egy meghatározott korszakra vonatkozó) ellentmondásait.

Érthető, hogy a materialisták, akiknek törekvései általában a társadalmi haladás érdekeit tükrözték, miközben célul tűzték ki az objektív valóság feltárását, elvetették az anyag és a szellem szembeállítását, kimutatták annak illuzórikus jellegét, és magát a „leket” tényleges helyére, az anyagi világba helyezték vissza, anyaginak, a test funkciójának nyilvánították. A materialisták valóban „elméletileg megsemmisítették” a lélek—test kettősségének képzetét. Engels is egyértelműen erre törekedett és meghirdette „a szellem és anyag, ember és természet, lélek és test közötti ellentétről” szóló „értelem- és természetellenes elgondolás” kipusztulását.²⁶

De mindeddig a materialisták, a tudomány harcosai *csak elméletileg* semmisítették meg a szellem és anyag ellentétének kérdését, az emberi gondolkodás eddigi alapvető kérdését. A társadalom napjainkban végbemenő gyökeres forradalmi átalakulása *gyakorlatilag* számolja fel a kérdés gyökereit, megsemmisíti azokat a társadalmi viszonyokat, a társadalom kettéhasadását, a munka és a gondolkodás szétválását, amely a holt és megvetendő anyag és az aktív, teremtő, felsőbbrendű szellem szétválásának, szembeállításának képzetét alakította ki az ember agyában. Megsemmisülnek az idealizmus, a vallás társadalmi gyökerei, és ezekkel együtt annak lehetősége is, hogy a megismerés ellentmondásait újból a valóság misztifikált magyarázatára használják fel.

^{25a} Lenin: Filozófiai füzetek. Szikra 1954. 318. o.

^{25b} Ch. Hainchelin: A vallás eredete. Szikra 1954. 54. o.

²⁶ Lásd Engels: A természet dialektikája. 190. o.

Kipusztul a vallás és az idealizmus minden válfaja. Egyeduralkodóvá és természetes, magától értetődő világnézetté válik a materializmus. Az emberi gondolkodás évezredes problémájából, a materializmus és idealizmus hosszú harcaiból nem marad más, mint az az immár tudományosan megalapozott meggyőződés, hogy a világ objektíven létezik, hogy csak egy valóság van, és hogy ez a világ teljes mértékben megismerhető az ember számára; hogy maga az ember, gondolkodásával, tudatával egyetemben beletartozik ebbe a világba; hogy az ember gondolkodása is éppoly objektív vizsgálatnak vethető alá, mint a természet bármely más tárgya; hogy az ember tudata nem más, mint a külvilágnak az ember agyában való visszatükröződése, amely elválaszthatatlan az ember tevékenységétől, annak egy mozzanata, abban jön létre, és közvetlenül meg is határozza az ember választévékenységét. Ezzel az emberi gondolkodás, a filozófia nagy problémája: az a kérdés, hogyan viszonylik a gondolkodás a természethez? — megoldódik, megsemmisül a szellem — anyag, lélek — test kettősségének képzete és vele együtt az idealizmus, a vallás. A tudat és az anyag viszonyának kérdése nem lesz többé az emberi gondolkodás egészének, hanem csupán egy szaktudománynak, a megismerés folyamataival, a gondolkodással foglalkozó tudománynak alapvető kérdése.

*

Mit jelölünk az anyag fogalmával?

Hogyan lehet állítani, hogy a tudat anyagi, ha csupán tükröződése az anyagainak? — ez az a probléma, amelyen egyes elvtársak megakadnak. Az ismeretelméleti szembeállítás ontológiai síkra is átvizsik, a szembeállítás abszolutizálása azonban arra kényszeríti őket, hogy *ontológiailag bizonyítsák a tudat „nem anyagi” voltát*. Ezt viszont csak úgy érhetik el, hogy *eltorzítják az anyag fogalmát*, méghozzá két irányban:

1. *Az anyagot vulgáris értelemben, mint „fizikai szubsztanciát” fogják fel* (a tudat azért nem „anyagi”, mert nem rendelkezik „fizikai” tulajdonságokkal, úgymint „dologiság”, „testiség”, „tapinthatóság”, „mérhetőség” stb. Vagyis: az „anyag” általános tulajdonságai: a „fizikai” testek tulajdonságai).²⁷

2. *Elvetik (ontológiai vonatkozásban) az anyag azonosítását a mindenséggel* és ezzel a világ anyagi egységének fogalmát („a valóságnak két elvileg különböző területe van”, a világ megoszlik egy „anyagi” és egy ezzel szembenálló „nem-anyagi” világra, az anyagi és a szellemi jelenségek világára; helytelen az anyag fogalmát a „mindenséggel” azonosítani, helytelen az anyag „egyedülvalóságát” vallani, stb.).²⁸

Az első torzulás a régi materializmus már elvetett öröksége, a második a XX. sz. filozófiai harcainak negatív hajtása. Ez világossá válik, ha az anyagfogalom történetének néhány fontos momentumát szemügyre vesszük. A történeti vizsgálat egyúttal lehetővé teszi az anyag-fogalom tényleges tartalmának, magának a lenini anyag-fogalom történelmi értelmének jobb megértését.

Honnan ered az anyag fogalma? Az anyag fogalma abban a folyamatban születik meg, amely a vallásos szemlélet kialakításához vezetett.

A filozófia alapvető kategóriái előbb keletkeztek a materializmusnál. A vallás és a filozófia fejlődésével foglalkozva, Engels megállapította, hogy ezek-

²⁷ Ez az álláspont jelentkezik Gondinál is. Vö. Holbach-bírálatával. 237—238. o.

²⁸ Vö. Gondi, 237—8, 243, 247. o.

nek a tudatformáknak „történelemelőtti, a történelmi korszak előtt kialakult átörökölt állományuk van — amit ma badarságnak neveznénk”, „hamis fogalmak” „a természetről, magának az embernek tulajdonságairól, szellemekről, varázserőkről”.²⁹ Maga az anyag fogalma abban a hosszú folyamatban alakult és kristályosodott ki, amely a társadalmi élet fokozatos elidegenedése következtében a vallási elidegenedéshez vezetett.

Természetesen igen messze vannak a fogalom első formái attól a formától, amelyhez az évezredek során és különösen a tudományos, materialista világnézet fejlődése során eljutott. A fogalmaknak megvan a maguk története, az anyag fogalma, amely különösen absztrakt jellegű, az ember társadalmi tevékenységének hatására hosszú és ellentmondásos folyamatban született meg és fejlődött ki.

Az anyag fogalma a szellem fogalmával együtt, a világnézet kettéhasadásának folyamatában indul útjára. Az imént már beszéltünk arról, hogy az ősközösség viszonyai között kialakuló vallásos képzetek még nem ismerik a „túlviláginak”, az „anyaggal” szembeállított „szellemnek” fogalmát. Hainchelin, Donini ismételtlen felhívják a figyelmet arra, hogy a vallás kialakulásának ebben a fázisában az ősember még „realista” módon fogja fel a világot. A munkaeszközök felfedezésével, az élelemgyűjtés szervezett formájának, a vadászatnak és halászatnak a megjelenésével, a meginduló letelepedéssel fokozatosan kibontakoznak olyan képzetek, amelyeket ma a „lélek” fogalmával jelölünk. A kéz, a szerszámok, a tárgyak hatalma a dolgokban rejlő titokzatos „életerő” képzetéhez vezet. Ezt az „életelvet” az elejtett vadak, a kifogott halak kimúlásának megfigyelése alapján, az első vadász csoportok a vérben, a halásznépek pedig a lehetőleg vélték látni. A „lélek” így kiformalódó fogalma még nagyon távol állt a tényleges vallási tanok lélek fogalmától. Ezt a „lelket” még nem állítják szembe az „anyaggal”. A „lelket” mint életelvet realista módon, konkrétan, durván fogják fel, az ősember képzeletében ez még elválaszthatatlanul hozzátartozik az adott tárgyakhoz, testekhez, és velük együtt el is pusztul. „A 'lélek', 'szellem' kifejezéseket használjuk (a neandervölgyi emberek hiedelmeinek megjelölésére) — írja Hainchelin —, bár ezek túlságosan nehézkesek az általuk jelölt fogalmakhoz képest...” „Óvakodjunk attól, hogy jámbor spiritualisták módjára szembeállítsuk az anyagit és az anyagtalant, a testet és a lelket, hogy olyan eszméket keressünk a primitív hiedelmekben, amelyek fellelhetők az egyetemes vallásokban és amelyek hosszú történelmi fejlődés eredményei”. „Az ausztrálok számára a mi anyagi és anyagtalan fogalmaink semmitmondóak.”³⁰ „Az ősközösségi ember — állapítja meg Donini —, aki olyan társadalomban nő fel, mely még nem vágta el egészen a környező világhoz fűző köldökzsinórt, nem teszi fel és nem is tehetette fel magának azt a kérdést, hogy „ki teremtette őt”, vagy ki „teremtette a világot”. Addig valami olyasfajta homályos elképzelése van, hogy eredetét azoknak a létfenntartási eszközöknek köszönheti, amelyekről élete valójában függ. A természettel kapcsolatos álláspontja jóval „tudományosabb” — ha szabad ezt a kifejezést használnunk — mint az utána következő korokban élő embereké,

²⁹ Engels levele Konrad Schmidthez. 1890. okt. 27.

³⁰ Hainchelin: i. m. 99, 79. o. Vö. L. Lévy-Bruhl: La mentalité primitive, Oxford. 1931. „Valójában, semmi sincs képzeteikben, ami pontosan megfelelne annak, amit testnek és anyagnak nevezünk, vagy annak, amit az „anyagtalan” és a „szellemi” fogalmának jelölünk.” (20. o.)

akik földöntúli, természetfeletti magyarázatokat keresnek.³¹ Ennek a realista, Donini szavaival élve, durván materialista szemléletnek a továbbélését és már magasabb fokon való jelentkezését találjuk meg az első filozófusoknál, az élő, lelkes anyagot feltételező hillozoistáknál, vagy akár az újkor egyes nagy gondolkodóinál.

Az „életelvnek” ez a hiedelme átalakul a testtel szembeállított és attól különváló, megszabaduló „lélek” képzetévé, amikor az ősközösség felbomlása megkezdődik és előrehalad. „A rokonságon, az életkoron és a nemen alapuló ellentmondások még nem osztályjellegűek és nem hozzák létre a vallásba való tulajdonképpeni menekülés semmiféle formáját. Az embereknek előbb tapasztalniuk kellett, milyen korlátok közé szorítja az új társadalmi rend minden napos életüket, csak azután merült fel az osztálytagozódással együtt egy „szellemi” elem szükséglete is, ahogy ezt a terminust a teológiával rokon idealista filozófiák felfogják, szembeállítva azt a természettel, a testtel, az „anyaggal”.³² Szakadék keletkezik az osztálytársadalom új függőségi viszonyai, a szolgaság következtében az embert környező rideg valóság, az „anyag”, és egy másfajta élet, a boldogság és jólét képzelt világa, a „szellem” között.³³ A társadalom kettéhasadása kialakítja a „földi élet” és a „földöntúli élet”, az „evilági” és a „túlvilági”, a természet és a „természetfeletti”, a „test” és a „lélek”, az „anyag” és a „szellem” ellentétének fantasztikus fogalmát. Ebben a folyamatban kristályosodik ki „a lélek és a test ellentéte, amelynek Zoroaster dualisztikus tanában és a mazdeizmusban pontosan körülírt teológiai ismervei vannak, s kifejezésre jut a világosság és a sötétség, a szellemi világ és az anyagi világ, a jónak az elve és a gonosznak az elve... konfliktusában...”³⁴ Ez az a vallási elidegenedési folyamat, amelyről Marx híres Feuerbach-téziseiben azt írja, hogy „... a világ kettévált egy vallásos, képzelt és egy valóságos világra... Az a tény... hogy a világi alap elválik önmagától és mint önálló birodalom a fellegekben rögződik meg, csakis azzal magyarázható, hogy ez a világi alap meghasonlott önmagával és ellentmond önmagának.”³⁵

Ebben a hosszantartó ideológiai folyamatban születik meg tehát egymástól elválaszthatatlanul az anyag és a szellem ellentétes fogalma. Az anyagi fogalmával jelölik a reálisan létező, valóságos, érzéki világot, a „rideg valóságot” a természetet, a „földi életet” — amellyel szembeállítják a „szellemi” menedékvilágot, a „természetfeletti”, „érzékeletti”, „nem-anyagi” világot. Ezzel a kettéhasadt illuzórikus világgal szembeállított magukat szemben a társadalmi haladás érdekeit visszhangzó materialista gondolkodók. Ezzel a szemlélettel szemben kellett megállapítaniuk, hogy a „természetfeletti”, „szellemi” világ: illúzió, és hogy csak egy világ, az ún. anyagi világ létezik ténylegesen, amelyhez az ember „lelke” is hozzátartozik.³⁶

Az anyag fogalma ellentmondásos pályát fut be. Abban a folyamatban születik, amely a világ vallásos elképzelését eredményezi, hogy azután a vallásos ideológiával szembenálló materialista szemlélet alapfogalmává váljon.

³¹ Donini: i. m. 68. o.

³² Uo. 36. o.

³³ Uo. 68. o.

³⁴ Uo. 66. o.

³⁵ Marx, 4. Feuerbach-tézis

³⁶ Vö. A filozófia története. I. köt. 61. o. „Az ókoriak filozófiai nézetei kezdetben jellegüket tekintve materialista nézetek voltak, ahogy az ősemberek „naív realizmusából” kinőttek.” „A materialista filozófiai eszmék eredetileg főként a megrogzított vallási hiedelmek, különösen a túlvilág és a túlvilági élet hite ellen irányultak.”

De tartalma lényegében azonos marad: az anyag fogalmával úgy a vallás, mint a materializmus a valóságos, „érzéki” világot jelöli. A különbség csupán az, hogy a vallás anyagfogalmából az emberi „lélek” kiesik (a „lelket” már a „nem-anyagi”, „természetfeletti” szférájához sorolja), míg a materializmus anyagfogalma az egész valóságos világot, a mindenséget jelöli, ideértve az embert a maga tudatával — hiszen éppen az a kiindulópontja, hogy nincs a természetben, az „anyagon” kívül egy másik világ.

Meg kell értenünk, hogy ha a materializmus, mint filozófia egyáltalán megszületik, és használja a vallási elidegenedés folyamatában kialakult „anyag” fogalmát, ez azért van, mert a társadalom kettéhasadása következtében létrejött és uralkodóvá vált az anyag-szellem kettősségére épülő világkép. Egy olyan társadalomban, amelyet osztályellentétek nem bontanak ketté, a világot magától értetődően úgy fogják fel, amilyenek ténylegesen jelentkezik, nem képzelnek mögé vagy fölé egy másik világot. Az ősember naiv realizmusára ez éppúgy jellemző, mint a kommunista társadalom emberének fejlett tudományos szemléletére. Akkor, amikor az egységes emberi társadalom kettéhasad, a tudományos szemlélet fejlődésének szükségszerű formája a vallásos-idealista világnézet ellen fellépő materialista filozófia. Ennek a harcnak szükségszerű eszköze az anyag és a szellem fogalma.

Tartalmát tekintve, „a materialista természetszemlélet egyszerűen azt jelenti, hogy a természetet olyannak vesszük, mint amilyen, anélkül, hogy valamit is hozzáadnánk, ami a természettől idegen.”³⁷ A materializmusnak ez a tartalma éppen az, amit *tudományos szemléletnek* nevezünk. A tudományos szemlélet, a társadalom kettéhasadása után csak a vallásos-idealista világkép ellen harcolva tudott továbbfejlődni, és felöltötte a *materialista filozófia* történelmileg szükségszerű formáját. A valóságot eltorzító világnézettel folytatott harcában a tudományos szemlélet rászorult arra, hogy a vallás által kialakított képzetekkel, fogalmakkal küzdjön, *filozófiai* formában vívja tovább harcát. Azért kellett használnia az anyag fogalmát a valóságos világ megjelenésére, mert a vallás és az idealizmus anyagra és szellemre bontotta a világot. És amikor a társadalom újra egységessé válik, amikor megsemmisülnek a vallásos elidegenedés gyökerei és ezzel együtt minden vallás és idealizmus, a tudományos szemlélet közvetlenül, mint ilyen, filozófiai forma nélkül fog továbbfejlődni.³⁸ Újból magától értetődővé lesz a világot olyannak venni,

³⁷ Engels: A természet dialektikája, 209—210. o.

³⁸ Vö. Marx—Engels: A német ideológia, 10. o. „Mihelyt a valóságot ábrázolják, az önálló filozófia elveszti létalapját. Helyére legfeljebb a legáltalánosabb eredmények összefoglalása léphet, amelyek az emberek történeti fejlődésének szemléletéből elvontakoztatottak. Ezeknek az absztrakcióknak önmagukban, a valódi történelemtől elválasztva, egyáltalán nincs értékük. Csak arra való lehetnek, hogy a történeti anyag rendezését megkönnyítsék, egyes rétegek egymásutánját jelezzék, de semmiképpen sem adnak, mint a filozófia, receptet vagy sémát, amelyhez a történelmi korszakokat hozzá lehetne szabni. Ellenkezőleg a nehézség éppen akkor kezdődik, amikor az anyag megfigyeléséhez és rendezéséhez ... a valóság ábrázolásához fogunk.”

Engels: Anti-Dühring. Szikra 1948. 25. o.: „Mihelyt minden tudomány elé azt a követelményt állítjuk, hogy tisztázza helyét a dolgok és a dolgok ismerete egyetemes összefüggésében, az egyetemes összefüggések 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. Minden más feloldódik a természet és a történelem pozitív tudományában.”

Uo. 133. o. A tagadás tagadásával kapcsolatban, a filozófia ellentmondásos fejlődését ábrázolva, Engels a következőket írja: „A modern materializmus, a tagadás tagadása,

amilyen önmagában, és a szellemi világ tagadására használt anyag fogalma is elveszti jelentőségét. A materializmus teljes győzelmet arat, egyetlen és természetes szemléletté válik, és ezzel mint filozófia „megszűnik”, hogy mint tudományos szemlélet „fennmaradjon”, mert csak a tudományos szemléletnek a vallással és az idealizmussal szemben kialakult szükségszerű formája volt. Az a nézet, hogy az anyag világán kívül semmi sem létezik, általánossá és természetessé válik, és ezzel a „szellemmel” szembeállított „anyag” fogalma letűnik a színről.

Ez a tudományos szemlélet, írja Engels, az első görög filozófusoknál még magától értetődő volt. „De ama régi görögök közt és közöttünk a lényegében idealista világszemlélet több mint két évezrede telt el, és ezért a visszatérés a magától értetődőhöz is nehezebb.”³⁹ Hogy mennyire nehéz ez a visszatérés a magától értetődőhöz, azt Gondi kínlódása is mutatja.

Az *anyag fogalma*, miután létrejött és a materializmus fogalomrendszerének alapelemévé vált, viszonylag önálló fejlődésnek indul. Mint az ideológia minden eleme, az anyag fogalma is bizonyos fokig önállóság és elszakad eredeti feltételeitől, értelme olyan változásokon megy át, amelyek fejlődésének egyes szakaszaiban egyenesen felismerhetetlenné teszik. Nem pontosan erről van szó a mi mostani vitánkban? Az ismeretelméleti probléma előtérbe kerülésének következtében nem homályosult-e ténylegesen el az anyagfogalom alapvető tartalma olyannyira, hogy a marxista filozófia sok művelője egyenesen elutasítja azt?

Az anyag fogalmának fejlődése, elszakadása eredeti feltételeitől és értelmétől a materialista filozófiában két fő irányban történik.

1. Az átalakulás egyik fő iránya: amellett, hogy tulajdonképpen mindvégig, a materializmus minden nagy képviselőjénél, a valóságos világot, a mindenséget jelöli — az anyag fogalma felveszi a világ hipotétikus „ősanyagának”, „alapanyagának”, anyagi „szubsztanciájának” értelmét is. Miközben a materialisták az egyetlen, valóságos világot anyagnak nevezik és mindennek a természetes (anyagi) magyarázatát keresik, kutatni kezdik azt az „anyagot”, amelyből a valóságos világ minden jelensége feltételezhetően összetevődik. Keresik minden létező közös alapját, elvét, az „archét”, a szubsztanciát” és azt valami konkrét anyagban, a vízben, levegőben, tűzben stb., majd később a további elvonatkoztatás alapján, minőségileg indifferens oszthatatlan részecskékben vélik felfedezni. A minden létező alapját képező „szubsztancia” elképzelésének továbbélését tapasztalhatjuk a fizikusoknál, az „anyag szerkezetével” kapcsolatos fizikai kutatásoknál, vagy abban a megújuló törekvésben, hogy az anyagnak egy „természettudományos” fogalmát alakítsák ki. Ez a

nem pusztán a régi materializmus visszaállítására... Egyáltalán nem is filozófia ez már többé, hanem egyszerű világnézet, amelynek nem egy külön tudományok-tudományában, hanem a tényleges tudományokban kell beválnia és tevékenyen hatnia. A filozófia tehát itt „megszűnt”, azaz „túlhaladott is, fenntartott is”, túlhaladott formájában, fenntartott tényleges tartalmában.”

Engels: L. Feuerbach... (Marx—Engels Vál. műv. II. 396. o.): A marxi történelem-felfogás „a történelem terén éppúgy véget vet a filozófiának, mint ahogy a természet dialektikus felfogása minden természettudományt nemcsak feleslegessé, de lehetetlenné is tesz. A feladat mindenütt nem az többé, hogy kiki a fejében gondoljon ki összefüggéseket, hanem hogy azokat a tényekben fedjék fel. A természetből és a történelemből kiűzött filozófia számára így csak a tiszta gondolat birodalma marad meg, amennyiben megmarad: magának a gondolatfolyamatnak törvényeit kutató tan, a logika és a dialektika.”

³⁹ Engels: A természet dialektikája. 210. o.

szemlélet kísért az anyag és a tudat metafizikus szembeállításánál, amikor az anyagot „fizikai szubsztanciaként” állítják szembe a „nem-anyagi” tudattal.

A tudomány 2500 éves fejlődése kellett ahhoz, hogy fokozatosan világhossá váljék: az anyag világa nem egy meghatározott „anyagból”, fizikai „szubsztanciából” épül fel, az „anyag” nem más, mint maga a természet, amelynek végtelenül változatos és változó formái örökösen szülik egymást, átmennek egymásba. Az anyag fogalma, amely a „túlvilággal” szembenálló valóságos világ megjelölésére jött létre, megtisztul történelmileg elkerülhetetlen rátrakódásától. A tudomány jelenkori fejlődésével visszatérünk, a kiindulópont-hoz de jóval magasabb fokon.

A modern materializmusnak ezt a felismerését Engels, de különösen Lenin fogalmazta meg. A korábban uralkodó és a XVIII. sz. materializmusától örökölt természetfilozófiai nézetekkel szemben, Engels megállapította, hogy „az anyag, mint ilyen, merőben gondolati alkotás és absztrakció. Azáltal, hogy a dolgokat, mint testileg létezőket az anyag fogalma alá foglaljuk össze, figyelmen kívül hagyjuk minőségi különbségeiket. Tehát az anyag mint ilyen, mint ami a meghatározott, létező anyagoktól különböző, nem érzékileg létező. Mikor a természettudomány arra törekszik, hogy a minőségi különbségeket azonos legkisebb részecskékből való összetétel pusztán mennyiségi különbségeire vezesse vissza, ugyanezt teszi, mint amikor cseresznye, körte, alma helyett a gyümölcsöt mint olyant akarja látni...”⁴⁰ Lenin, akinek a fizika új felfedezéseire támaszkodó szubjektív idealizmussal szemben kellett megvédenie a materializmus alapjait, még pontosabban fogalmazta meg a dolgot. A radioaktivitás felfedezésének tényéből kiindulva, a machisták a materialisták „anyagának” „eltűnéséről” beszéltek. Lenin velük szemben aláhúzza, hogy ami eltűnt, az csupán az anyagnak olyan tulajdonságai, „amelyek korábban abszolútaknak, változatlanoknak, eredendőknek tetszettek (áthatolhatatlanság, tehetetlenség, tömeg stb.) s amelyekről most kiderül, hogy viszonylagosak, hogy csak az anyag bizonyos állapotainak a jellemzői... Holmi változatlan elemeknek, a „dolgok változatlan lényegének” stb. elismerése nem materializmus, hanem *metafizikus*, vagyis antidiialektikus materializmus.”⁴¹ Az „anyag” fogalma, hangsúlyozza Lenin, csakis és kizárólag az objektív valóságot, a valóságos világot jelenti, amely az emberi tudattól függetlenül létezik, és amelynek érzékleteink csupán visszatükröződései.⁴² Ez a fogalom, amelyet „már réges-régen megalkottak”⁴³, a természetet, a mindenséget, az egész reálisan létező világot jelöli a marxizmus klasszikusainak munkájában.⁴⁴

2. Történelmi fejlődése során, az anyag fogalmának átalakulása egy másik fő irányban is végbemegy. Az anyag fogalma, amely eredetileg a képzeletbeli túlvilággal szembeállított valóságos világot jelöli, felveszi a szubjektummal szembenálló és a benne tükröződő objektumnak, az objektív valóságnak jelentését is. Másképp mondva: az anyag fogalma ismeretelméleti értelmet is kap, kifejlődik az anyag-fogalom ismeretelméleti tartalma. Ez a fejlődés azonban újabb torzulási lehetőségeket rejt magában, az anyag fogalmának további elszakadását eredeti feltételeitől. Az ismeretelméleti problémát egye-

⁴⁰ Engels: A természet dialektikája. 264. o.

⁴¹ Lenin: Művei 14. k. 269. o.

⁴² Uo. 127, 269, 270. o.

⁴³ Uo. 127. o.

⁴⁴ Lásd vitaindító cikkünket, 459—460. o.

materialisták túlfeszítik, a valóságos világot kettéosztják egy „anyagi” és egy „nem-anyagi” világra.

Amikor a materialisták csak az ún. anyagi világ valóságát ismerték el, szemben a „szellemi” világgal, nemcsak azt állították, hogy *egy* természet van. Szembeállították a valóságos világot a képzeletbeli világgal. A vallásos világról nemcsak azt mutatták ki, hogy nem létezik, hanem azt is, hogy csak az emberek képzeletében, a valóságos világ fantasztikus tükörképeként létezik. Fel kellett vetniük tehát a megismerés problémáját, annál is inkább, mert a vallásos-idealista nézetek védelmében egyes filozófusok már az ókorban megkísérelték kétségbe vonni érzeteink helyességét, objektív tartalmát, és ezen keresztül az érzéki, „anyagi” világ létezését.

Az agnosztikusokkal és a szubjektív idealistákkal szemben a materialistáknak két dolgot kellett aláhúzniuk: egyrészt azt, hogy érzeteink hűen tükrözik a valóságot, érzeteink útján képesek vagyunk helyesen megismerni a valóságos világot, érzeteink „egybeesnek” a világgal; másrészt, hogy a valóságos világ (az „anyag” világa) érzeteinktől függetlenül létezik, hogy érzeteink különböznek a valóságtól.

Engels az agnosztikusokkal szemben kiemeli a gondolkodás és a lét „azonosságát”, azt, hogy a valóságos világtól, a létről, az anyagról való képzeletünkben és fogalmainkban képesek vagyunk a valóság helyes tükörképét megalkotni.⁴⁵ Lenin a szubjektív idealistákkal, a machistákkal szemben (akik szerint a világ „elemei” az érzetek, a dolgok: „érzetkomplexumok”), kiemeli az érzet és az objektív valóság (az „anyag”) különbségét, ellentétét.

Mind Engelsnél, mind Leninnél és materialista elődeiknél, az ismeretelméleti probléma különböző oldalainak felvetése szükségképpen a valóságos világ (a „lét”, az „anyag”) és az ezt tükröző érzetek, gondolkodás összehasonlításával és szembeállításával jár együtt. Leninnél, akinek különösen a szociáldemokrata mozgalomban jelentkező szubjektív idealista tendenciákkal kellett filozófiai téren harcolnia, szükségképpen nagy súlyt kap a valóságos világ és az emberi tudat ellentétének, nem-azonosságának problémája. Ez a probléma foglalkoztatja alapvetően, és ebből az ismeretelméleti szempontból fogalmazza meg az anyaggal kapcsolatos híres tételeit. De ugyanakkor, mint már rámutattunk, megtisztítja az anyag fogalmát azoktól a ráakódásoktól, amelyek az „ősanyag” kereséséből adódnak.

A machisták azzal érveltek, hogy csak érzeteink valóságosak, az „anyag” fogalma fikció, és állításaikat a fizika új felfedezéseivel kísérelték meg alátámasztani (az anyag „eltűnik”). Velük szemben Lenin egyrészt kiemelte a materializmusnak azt a régi igazságát, hogy az érzet csupán a valóságos világ tükörképe, hogy az objektív valóság érzeteinken kívül, azoktól függetlenül létezik; és másrészt, elvetve a régi materialisták téves elképzeléseit, amelyek a valóságos világot (az „anyagot”) valamilyen egységes, fizikai tulajdonságokkal rendelkező „anyagból”, „szubsztanciából” állónak tekintették, aláhúzta, hogy az „anyag” fogalom tulajdonképpen nem mást jelent, mint a valódi világot, a maga egészében. *Ez a két vonal egyesül* Lenin „Materializmus és empiriokritizmus” c. munkájában, de az egész az ismeretelméleti problémák uralják. Ez az értelme Lenin híres megállapításainak. Megengedhetetlen, írja Lenin, az anyag fogalmát összetéveszteni az anyag ilyen vagy olyan szerkezetének tanával, ahogyan azt a machisták teszik szubjektív idealizmusuk „tudományos”

⁴⁵ Marx — Engels: Vál. műv. II. köt. 365 — 366. o.

igazolására. Megengedhetetlen összetéveszteni „az új anyagfajták (például az elektronok) új tulajdonságainak kérdését az ismeretelmélet régi kérdésével, tudásunk forrásainak, az objektív igazság létezésének stb. kérdésével.” Mach szerint a világ elemei az érzetek. De, teszi fel a kérdést Lenin, „vajon nem az objektív valóság tárul fel az ember szeme előtt, mikor vöröset lát, keményet tapint stb.? Mach összezavarja ezt a régi, réges-régi filozófiai kérdést. Ha nemmel felelünk rá, akkor Machhal egyetemben elkerülhetetlenül a szubjektívizmusnál és az agnoszticizmusnál. . . kötünk ki. Ha pedig igennel felelünk rá, akkor szükség van egy filozófiai fogalomra, hogy megjelöljük vele az objektív igazságot; s ezt a fogalmat már réges-régen megalkották, — ez a fogalom az anyag.”⁴⁶ A „fizikai” idealisták azzal érvelnek, hogy az anyag „eltűnik”. De, jegyzi meg Lenin, az „anyagot” nem lehet azonosítani az anyag egy meghatározott állapotával, „az anyag *egyetlen* tulajdonsága’, melynek elismerésével függ össze a filozófiai materializmus, az a tulajdonság, hogy *objektív valóság*, hogy tudatunkon kívül létezik.” „Ha a kérdést az egyetlen helyes, vagyis dialektikus materialista szempontból akarjuk feltenni, akkor azt kell kérdeznünk: az emberi tudaton kívül, mint objektív valóság léteznek-e az elektronok, az éter és a többi, vagy sem? Erre a kérdésre a természettudósoknak szintűgy habozás nélkül *igennel* kell majd felelniök és állandóan így is felelnek, mint ahogy habozás nélkül elismerik azt, hogy a természet már az ember és a szerves anyag megjelenése előtt is létezett. S ezzel a kérdés a materializmus javára dől el, mert az anyag fogalma, mint már mondtuk, ismeretelméletileg *csakis és kizárólag* az emberi tudattól függetlenül létező és a tudatban tükröződő objektív valóságot jelenti.”⁴⁷

Ez a pontos értelme az anyagfogalom lenini meghatározásának. Tagadhatatlanul ráépül a materializmus már rég használt anyagfogalmára (az „anyag” fogalma a valóságos világ megjelölésére szolgál, szemben a képzeletbeli szellemi világgal), miközben elveti a metafizikus materializmusnak azt a törekvését, hogy keresse a világnak valamilyen „alapanyagát”, „szubsztanciáját”, hogy az „anyagot” valamiféle „abszolút, változatlan, eredendő tulajdonságokhoz” kösse. Ugyanakkor Lenin kifejti az anyagfogalom ismeretelméleti tartalmát is (a körülmények folytán ez kerül előtérbe nála), amely a régi materializmusnak is egyik alapvető vonása volt. Az anyag fogalma a valóságos világot jelöli, ez az, ami az ember érzeteiben, tudatában tükröződik, ez a valóságos világ objektíven, az emberi tudattól függetlenül létezik és nem azonosítható saját tükrképével.

Az újabb torzulást az anyagfogalom értelmezésében éppen az a tény eredményezte, hogy korunkban a materializmus és az idealizmus harca alapvetően az ismeretelmélet területére tevődött át. Miközben még nem is küzdöttek le teljesen a metafizikus materializmus tévedéseit (az „anyag” a valóságos világ változatlan „fizikai” „szubsztanciája”) — újabb ponton távolodtak el az anyagfogalom értelmétől. A fogalom önmozgása tovább folytatódik. Ha már egyszer az „anyag” fogalmával a tudattal szembeállított objektív valóságot jelöljük, a metafizikus gondolkodás segítségével újból elveszítjük a fonalat. Elfelejtjük, hogy az „anyag” (a valóságos világ) és a tudat (annak tükröződése az ember agyában) csak az ismeretelméleti probléma keretében kerül szembe egymással. A tudattal szembeállított „anyag” fogalmát elszakítjuk feltételei-

⁴⁶ Lenin Művei. 14. k. 127. o.

⁴⁷ Uo. 269—270. o.

től, önállósítjuk, abszolutizáljuk, „ontológiai” síkon kezdjük használni. Kijelentjük, hogy az anyag mindaz, ami nem tudat, hogy a tudat nem tartozik az anyag szférájához, hogy tehát a világon meg kell különböztetnünk a dolgok két „elvileg” különböző sorát stb. És ha már itt tartunk, mégiscsak igazolni kell ezen az „ontológiai” síkon a világ kettősségét, a tudat „nem-anyagi” voltát; ezt viszont csak úgy lehet, ha az „anyag” fogalmát eltorzítjuk, „fizikai” értelmet adunk neki stb., stb. Hajmeresztő spekulációk születnek az „anyagi” idegműködés és a „nem-anyagi” tudati működés, az „anyagi” szó és a „nem-anyagi” gondolat „elvi” különbségéről, arról, hogy lehet-e mindent, ami a tudattól függetlenül létezik, így például az anyag tulajdonságait az anyag kategóriájába sorolni stb., stb.⁴⁸ Megy, megy a dolog a maga útján, jó messze kerülünk a fogalom eredeti értelmétől — míg azután a gyakorlat szükségletei félbeszakítják a fogalom önmozgását és rákényszerítik arra, hogy a valóságos viszonyokat realisabban tükrözze.

Végeredményben, mi a tartalma az „anyag” fogalmának? Az „anyag” fogalma a vallásos-idealista szemlélet és a tudományos-materialista világnézet harcának a terméke, a valóságos világ megjelölésére szolgál, szemben a képzeletbeli „szellemi” világgal. Az „anyag” fogalma az idealizmussal folytatott küzdelmekben ismeretelméleti tartalmat is kap, a szubjektumban tükröződő és attól különböző objektív valóság megjelölésére szolgál.⁴⁹

*

Mit jelent az, hogy a tudat: anyagi jelenség?

Ha az anyag fogalma a valóságos világ megjelölésére szolgál, az „anyagi” jelző minden ténylegesen létezőt megillet. Ontológiai vonatkozásban, *minden létező*: „*anyagi*” természetű, vagyis nem „szellemi”, nem „túlvilági”, hanem a valóságos, egyetlen világ jelensége, folyamata. Minden: „anyagi” — nincs a világon semmi, ami „nem-anyagi” volna. Ontológiai vonatkozásban *a tudat is „anyagi”, azaz valóságosan létezik. Semmi mást* nem jelent az a megállapítás, hogy a tudat — amely ismeretelméleti vonatkozásban szembenáll az „anyagi” (valóságos) világgal — maga is „anyagi” jelenség, az „anyagi” (valóságos) világ jelensége.

Azok akik az ismeretelméleti probléma miatt tagadják ezt a „magától értetődő” igazságot, szükségképpen spekulatív jellegű érvekhez folyamodnak. Mindenáron be kell „bizonyítaniok” *ontológiai vonatkozásban* a tudat „nem-anyagi” voltát. Ezt szolgálja, mint láttuk, az „anyag” fogalmának deformálása.

⁴⁸ Vö. ez utóbbihoz Vogel: Az anyag és annak tulajdonságai. Deutsche Zeitschrift für Phil. 1960. 1–2. sz.

⁴⁹ Ezért nincs teljesen igaza Molnár László elvtársnak, aki „A marxista–leninista filozófia tárgyának és jellegének néhány kérdéséről” írt cikkében (M. Fil. Sz. 1961. 4. sz.) azt állítja, hogy dialektikus materializmus csak az anyag és a tudat viszonya szempontjából vizsgálja a jelenségeket. Ha nem hangsúlyozzuk az anyag–tudat ellentétét ontológiai vonatkozásban is, írja, eltérünk a dialektikus materializmus kiindulópontjától, amely az anyag–tudat viszonya szempontjából vizsgálja a jelenségeket. A valóságban ez csupán a dialektikus materializmus ismeretelméleti kiindulópontja. A marxista filozófia másik kiindulópontja (amely természetesen összefügg az előbbivel): a világ anyagiságának tételezése, annak felismerése, hogy csak egy természet van stb., stb.

Ugyanez a célja annak az érvelésnek, amely az anyag és mozgása, az anyag és tulajdonságai szembeállításával szeretné igazolni a tudat kirekesztését az „anyag” (vagyis a valóság) szférájából. Meg kell különböztetni, mondják a metafizikus szembeállítás hívei, azt „ami” mozog, a „dolgot”, annak mozgásától. A mozgás is valóságos, objektíven létezik — mégsem „anyag”. A gondolkodás: az anyag mozgása, de nem „anyag”. A mozgás, a gondolkodás csupán a tulajdonsága az anyagnak. A gondolkodás nem az anyagnak, hanem csupán a mozgásnak egyik formája stb., stb.

Ezek az érvek ismételten arra utalnak, hogy szerzőik elfelejtik, hogy az „anyag” fogalma nem egy „szubsztancia”, hanem egyszerűen a valóságos világ megjelölésére szolgál, hogy tehát a természet minden folyamata, minden mozgása, a különböző jelenségek minden tulajdonsága anyagi, vagyis a valóságos világ valóságos jelensége. De a klasszikus metafizikus felfogás hatásának továbbélése abban is megmutatkozik ahogyan ezek az érvek elszakítják egymástól azt „ami” mozog annak mozgásától. A mozgás és a mozgó valami szétválasztása csak a megismerés során, mesterségesen, elvonatkoztatás útján lehetséges. Vajon a „dolog” a maga valóságában nem „folyamat”? A „dolog” lényege nem éppen mozgásában, változásában, fejlődésében adott? A mozgás nem az anyag „létezési módja”?

A tudat „eredetének” és „mibenlétének”, a gondolkodási folyamatnak és a gondolkodás „eredményének” metafizikus szembeállítása is tekintélyes helyet kap Gondi érvelésében. A tudat csupán eredetére nézve mondható „anyaginak”, „mibenlétére”, természetére nézve azonban „nem-anyagi” — olvashatjuk cikkében. Azok, akik a tudatot anyagnak tartják, összekeverik a tudat eredetének és „mibenlétének” kérdését. Gondi Engelsre hivatkozik, azt állítja, hogy „Engels a tudattal kapcsolatban két kérdést különböztet meg: „... *mi*... a tudat... és honnan származik...”⁵⁰ és hogy a marxista válasz az elsöre az, hogy a tudat mibenlétére „nem-anyagi”, a másodikra pedig, hogy származására nézve „anyagi”. Sajnos Engels a valóságban mást mond. Dühring általános világsemitikáját bírálva (amely tulajdonképpen a hegeli idealista logika plagizálása: Dühring „a valóságos világot a gondolatból, a valahol a világ teremtése előtt, öröktől fogva fennálló sémákból, képletekből és kategóriákból konstruálja meg”), Engels megjegyzi: „Így van az, ha valaki, a tudatot’, a „gondolkodást’ teljesen naturalisztikusan valami megadottnak, a léttel, a természettel eleve szembenállónak tekinti. Akkor felettébb különösnek kell találnia azt is, hogy tudat és természet, gondolkodás és lét, gondolkodási törvények és természettörvények olyannyira összehangzanak. De ha ezután azt kérdezzük, mi hát a gondolkodás és a tudat, és honnan származnak, azt találjuk, hogy az emberi agy termékei, s hogy maga az ember a természetnek egy terméke, amely környezetében és környezetével együtt fejlődött; amikor is aztán magától értetődik, hogy az emberi agy termékei, amelyek végső fokon maguk is a természet termékei, a többi természeti összefüggésnek nem ellentmondanak, hanem megfelelnek.”⁵¹ Mint látjuk, Engelsnek nem is jut eszébe szembeállítani a tudat eredetét és mibenlétét — ellenkezőleg: *egy* választ ad a két kérdésre: azt, hogy a tudat az emberi agy terméke, hogy maga az ember is a természetnek a terméke, hogy tehát az emberi agy termékei végső fokon

⁵⁰ Gondi: i. m. 240. o.

⁵¹ Engels: Anti-Dühring. Szikra 1960. 36—37. o.

maguk is a természet termékei.⁵² És ez érthető: valaminek a lényege éppen kifejlődésében, történetében tárul fel — ez a dialektikus materializmus egyik alapvető felismerése.

De hát Gondi csak mondja a magáét. „Az anyag és a tudat egysége — írja — ... azt jelenti, hogy a tudat az anyagból lett”, de semmiképpen sem azt, hogy a tudat maga is (ontológiai vonatkozásban) anyagi lenne. És ahogyan a tudat eredetét, mint anyagit, nem szabad azonosítani mibenlétével, amely „nem-anyagi”, ugyanúgy nem szabad összetéveszteni a gondolkodást, mint folyamatot, a gondolattal, mint eszmei „eredménnyel”. Az első „anyagi” folyamat, a második már „nem-anyagi” eredmény. „A tudat csak szellemi képmás, érzéki, eszmei *eredmény*, ismeret, tudás, és így a tudatnak csak ismeretelméleti léte van” — olvashatjuk Gondinál.⁵³

Arról nem is beszélve, mennyire antidialektikus ez az okoskodás (létezik-e gondolat, következtetés a gondolkodási folyamaton kívül? lehetséges-e az, hogy valami csak eredmény, csak okozat legyen? igaz-e, hogy a pszichikumnak csak tükröző funkciója van? nem vesz-e részt a tudat az egyetemes kölcsönhatásban, nemcsak mint determinált, hanem mint determináló? ha a tudat, mint ismeret *létezik*, mint jelentsen az, hogy „lételméleti” szempontból nincs léte?) — egy alapvető kérdést kell szembeszegeznünk ezekkel az elképzelésekkel: *hogyan és hol történik az ugrás az „anyagi” világból az állítólagos „nem-anyagiba”?* Ha már egyszer arra vállalkoztunk, hogy az emberi agy működését „anyaginak”, a tudatot, mint „eszmei eredményt”, „nem-anyaginak” minősítsük, nem szabad megkerülnünk ezt az alapvető kérdést. De hát Gondi csak állít és nem kíséri meg a tényleges bizonyítást. Nagy erővel és ismételten beszél az anyag és a tudat „elvi különbségéről”, de erről kiderül, hogy ez nem más mint ismeretelméleti vonatkozásban fennálló ellentétük, a tárgy és a kép ellentéte.⁵⁴ De miben áll ez az elvi különbség *ontológiai* vonatkozásban? — hiszen erről folyik a vita! Azt mondja Gondi, hogy „elvi különbség” van a víztükörben jelentkező „fizikai” (anyagi) kép és az emberi agyban jelentkező „eszmei” (nem-anyagi) kép között. Pavlovra való tekintettel ezt az elvi különbséget már nem húzza meg az állati és az emberi visszatükrözés között⁵⁵ — de továbbra is megmarad a kérdés: hol és hogyan történik az átmenet az „anyagi” tükrözésről a „nem-anyagi” tükrözésre? az „anyagi” világból a „nem-anyagiba”? Miben áll a sokat emlegetett „elvi különbség”? Hogyan jöhet létre „az anyag reális ellentéte” és mit jelentsen ez? Vagy talán egyet kellene értenünk azzal a vitában elhangzott „dialektikus” okoskodással, miszerint „elképzeltető”, hogy az anyag önmaga ellentétébe csap át? Vagy azzal a fantasztikus állítással, hogy ha a fizikusok felfedezték azt, amit (igen rossz terminológiával) „antianyagnak” neveznek, miért ne tartozna a tudat is az „antianyag” szférájába?

Úgy látszik, hogy az anyag (a természet) fejlődésének van egy olyan pontja, amelyen az anyag „eltűnik”⁵⁶; ahol az anyag elvész, semmivé, „nem-

⁵² Vagy talán azt állítaná Gondi, hogy a természet „terméke” — nem-anyagi, hogy tehát az ember sem anyagi létező? — de ilyen alapon semmi sem az, hiszen minden: a természetnek „terméke”.

⁵³ Uo. 236, 242—3. o.

⁵⁴ Vö. Gondi, 234. o.: „Az anyag és a tudat alapvető különbsége elvi, az anyag tárgyi realitás, a tudat szubjektív szellemi képmás.”

⁵⁵ Vö. uo. 242. o.

⁵⁶ Joggal írja V. M. Arhipov: „A pszichikum anyagiságáról és a pszichológia tárgyáról” c. cikkében: „Az anyag fejlődése abban áll, hogy az anyagmozgás egyes formái

anyagivá” válik, hogy azután a „nem-anyagi” csodálatos módon ismét „anyagi erővé” váljon. „Nem szülhet a semmi semmit” — írta 2000 esztendővel ezelőtt Lucrétius, de hát ő is, Lomonoszov és Lavoisier is, az anyag és a mozgás megmaradása törvényének felfedezői nem a „régiek” köréhez tartozik?

Hogy mennyire zsákutcába vezet az anyag és a tudat metafizikus szembeállítás, azt mutatja az a tény is, hogy sok szerző emiatt kénytelen lényegében elvetni még azt az alapvető tudományos, materialista megállapítást is, hogy *a tudat az agy működése*. Mivel kiindulópontjuk az, hogy a tudat semmilyen vonatkozásban sem lehet „anyagi”, arra kényszerülnek, hogy a tudatot megkülönböztessék az agy működésétől. A tudat elválaszthatatlan az idegfiziológiai folyamatoktól, de elválaszthatatlanságát úgy kell érteni, hogy a tudat nem azonos ezzel a folyamattal. A magasabb idegműködés csupán „anyagi alapja” a „nem-anyagi” tudatnak stb. „Az agy és idegrendszer fiziológiai, anyagi tevékenysége” csupán létrehozója, alapja az ettől különböző és ennek „erednyényét” képező „nem-anyagi” pszichikainak, eszmeinek. A tudat „fiziológiai alapját” „beemelni” a tudatba, „a tudat szervét a tudat egyik oldalává” vonatkozásává tenni” — vulgármaterializmus, olvashatjuk Gondinál.⁵⁷ Nem világos-e, mennyire kísért itt a „nem-anyagi”, még az agy működésétől is különböző „lélek” „őseredeti badarsága”?⁵⁸

Ez a dialektikus materializmus hívei között szívósan továbbélő szemlélet nehezíti mindmáig a többi között a materialista pszichológia fejlődését is. Ez a szemlélet kétségtelenül nagy szerepet játszott abban, hogy — a szovjet pszichológusok megállapítása szerint — egészen az utóbbi esztendőig nagyon elhanyagolták a Szovjetunióban a magasabb pszichikai folyamatok fiziológiai mechanizmusainak tanulmányozását. Minden bizonnyal ez járult hozzá ahhoz „a jelentős elszakadáshoz, amely a magasabb idegműködés törvényszerűségeinek fiziológiai tanulmányozása és a pszichikai folyamatok pszichológiai kutatásai között még fennáll”. Ez a szemlélet táplálja azokat a kísérleteket is, „amelyek a konkrét pszichikai folyamatok fiziológiai mechanizmusainak alapos tanulmányozását tisztán hipotétikus megfontolásokkal próbálják helyettesíteni.”⁵⁹ Ez a szemlélet eredményezte a pavlovi örökség háttérbe szorítását, Pavlov olyan nagy jelentőségű eszméinek vulgármaterialistává való megbélyegzését, amelyek programként tüzték ki „a pszichológia és a fiziológia, a szubjektív és az objektív természetes és elkerülhetetlen közeledését és végül összeolvadását.”

átmennek más mozgásformákba. Ha a pszichikum nem-anyagi, akkor el kell ismerni, hogy fejlődésének egyik lépcsőfokán az anyag kezdi elveszteni logsajátabb sajátosságát: érzéki-ségét, térbeliségét, kezdi elveszíteni saját létét, az anyag kezd eltűnni!” (Szovjetszkaja Pedagogika 1954. 7. sz.)

⁵⁷ Gondi, 242—243. o.

⁵⁸ Vö. pl. az Alapvető Hittan 34. oldalával: „Hogy szellemi tevékenységünket az idegpályákon és az agyban fizikai és biokémiai folyamatok kísérik, az tagadhatatlan tény. A test és a lélek szoros összetartozása miatt jelen életünkben nem is történhetik lelki működés a test közreműködése nélkül . . . Az agy, a lélek eszköze. Tökéletesebb eszköz, tökéletesebb teljesítményt tesz lehetővé. Elromlott eszközzel csak rosszul vagy sehogy sem lehet dolgozni.”

⁵⁹ Lásd A. A. Szmirmov: A pszichológia feladatai az SZKP XXI. kongresszusa határozatainak tükrében. Előadói beszéd a Pszichológusok Társaságának I. kongresszusán. 1959. jún. 29. Voproszi Pszichologii. 1959. 5. sz.

Hát ténylegesen, mi más a tudat, mint az agy működése?⁶⁰ Mi más, mint az emberi agy sajátos működése? A tudat nem egyszerű, hanem bonyolult idegműködés, olyan magasabb idegműködés, amelynek az a sajátossága, hogy másodlagos jelzésekkel, szavakkal működik, amely a külső valóság tükrözését új formában, fogalmak, ítéletek, következtetések formájában valóítja meg és ezzel biztosítja az emberi szervezet legmagasabbfokú alkalmazkodását. A magasabbrendű állatok idegrendszere és ennek működése a természeti környezet hatására, a szervezet és a környezet kölcsönhatásának folyamatában jött létre. Az ember bonyolultabb, minőségileg magasabbrendű idegműködésének sajátosságai már alapvetően a társadalmi környezet, a társadalmi fejlődés, az ember munkatevékenységének hatására jöttek létre, ezek hatására fejlődnek tovább.⁶¹

Így fogja fel a tudatot a materialista pszichológia, amelyet sajnos csak zavarnak egyesek „filozófikus” elmefuttatásai. Előrejuthatnánk-e például a kozmikus repülés feltételeinek kiderítésében, ha a tudatot holmi titokzatos „nem-anyagi” létezőnek tekintenénk, amely az „anyagi” aggyal kapcsolatban van ugyan, de attól végül is, mint „nem-anyagi” valami elkülönül? Világos hogy nem. Azoknak a szovjet tudósoknak, akik a huzamosabb ürrepülés, a tartós súlytalansági állapot kihatását tanulmányozzák, mellőzniök kell az ilyen spekulációt és az ember tudati tevékenységét a maga objektív valóságában, mint idegtevékenységet kell vizsgálniuk.⁶²

Pavlov és tanítványainak egész munkássága éppen azt tárja fel, hogy a pszichikai működés nem más mint az idegrendszer működése, hogy az egész pszichikai működés (az érzékeléstől a gondolkodásig és a cselekvés kiváltásáig, az analízis és a szintézis, a következtetés, az emlékezés, az akarat stb.) — magasabb idegműködés. A pszichikai működés „eredményeit” az idegrendszer, a nagyagy „tárolja” és ezeket „bekapcsolja” a további működésbe meghatározott reflexkapcsolatok, idegi kapcsolatok útján. A tudat valóban az agy „funkciója”, „tulajdonsága”, „állapota” — és ilyen értelemben az anyag egyik „tulajdonsága”.⁶³ A tudat: idegműködés, s mint ilyen mondhatjuk róla, hogy

⁶⁰ Egyeseket azért is zavar az a megfogalmazás, hogy a tudat: anyagi jelenség, mert azt hiszik, hogy akkor a tudatot valami, az agy működésétől különálló, annak eredményeként létrejövő „külön” anyagi létezőnek kellene tekinteni. De ez persze csak annak az elképzelésnek a visszajáráfordítása, amelynek ők maguk foglyai, és amely szerint a tudat egy, az agy működésével összefüggő, de attól mégis különböző, különvált „nem-anyagi” jelenség. Ez utóbbi képzet viszont a hagyományos külön „szubsztanciát” képviselő „lélek” fogalmának a maradványa. A valóságban: a tudat. mint minden a világon anyagi, vagyis „evilági” jelenség, konkrétan pedig nem más, mint az emberi agy sajátos működése.

⁶¹ Vö. Pavlov összes művei, III. köt. 2. könyv. Akad. kiadó 1956. 136—137. o. A második jelzőrendszerrel, a beszéddel, írja Pavlov, „megvalósul az idegműködés új elve: az előző rendszer számtalan jelzéseinek elvonatkoztatása és ugyanakkor általánosítása ... Ez az elv korlátlan tájékozódást biztosít a környező világban, és létrehozza az ember legmagasabbfokú alkalmazkodását — a tudományt.”

⁶² Tyitov őrnagy repülése után Alekszejev professzor, a felsőbb idegműködés egyik legismertebb szovjet kutatója elmondta, hogy a kísérletnek választ kellett adnia arra a kérdésre: „milyen lesz a tartós utazás viszonyai között a szív működés, a vér eloszlása a különböző szervekben? Vajon nem lesz-e fennakadás az agy vérellátásában? A legfontosabb kérdés azonban az volt: vajon megfelelően látja-e el munkáját a nagyagy, kielégítő lesz-e az ember egész idegtevékenységének, mozgulatainak összehangolása?” (Népszabadság, 1961. aug. 11.)

⁶³ Ezzel kapcsolatban úgy tűnik, hogy Lenin egy helyen nem fogalmazza meg egészen pontosan a problémát. A materialisták igazi felfogása, olvashatjuk „Materializmus

az „anyagmozgás” egyik formája (vagyis: „természeti folyamat”). Ez a már jól körülírható anyagi (természeti) jelenség objektív módszerekkel tanulmányozható és kutatásában egyre inkább támaszkodnak a modern tudomány olyan vívmányaira mint a hírközlés elmélete, a biokémia stb. A kibernetikai gépek segítségével a tudati működés messzemenően modellezhetővé válik. Az élő anyag tulajdonságainak jobb megismerése is segítséget nyújt a tudatműködés mechanizmusainak felderítésében.⁶⁴ Mindez roppant módon kiszélesíti és megtermékenyíti a tudattal kapcsolatos kutatómunkát.

A tudatot (a magasabb idegműködés sajátos formáját) valóban úgy kell felfognunk mint „az anyag belső állapotát”⁶⁵, vagyis a természet egyik „állapotát”, ugyanúgy, ahogyan például olyan, a „mindennapi” tapasztalat számára annyira szokatlan jelenségek, mint az elektromágneses vagy a gravitációs mező szintén az „anyag” (a természet) meghatározott állapotait képviselik.⁶⁶ Ugyanúgy, ahogyan az, amit „emberi társadalomnak” nevezünk, szintén az „anyag” egyik meghatározott „állapota” stb.

A vulgármaterialisták nem abban hibáznak, hogy a tudatot „anyaginak”, az „anyag” állapotának” tekintik, hanem abban, hogy a tudat „anyagiságát” vulgárisan, durván, leegyszerűsítve fogják fel. A régi materialisták a tudatot többnyire „fizikai” létezőnek hitték, felfogásukban tulajdonképpen az ősi, durva, naiv materialista lélekélektételezés élt tovább. A mai vulgáris magyarázatok többnyire abban nyilvánulnak meg, hogy a pszichikumot pusztán idegfiziológiai oldalról tanulmányozzák és elhanyagolják ennek a fiziológiai folyamatnak a specifikumát, gnoszeológiai és társadalmi vonatkozását.

A dolgot úgy szoktuk kifejezni, hogy a tudat „nem redukálható” az idegfiziológiai folyamatra. De ez a terminus félreérthető. Sokan úgy értik, hogy a tudat „nem azonosítható” az idegfolyamattal. Holott nem erről van szó. A tudat nem szűkíthető le az egyszerű idegfiziológiai folyamatra — ez az, amit egyes kutatók nem értenek. A tudatot, mint a magasabb idegműködés új elvét, csak saját feltételeivel együtt érthetjük meg. Az idegműködés e magasabb elve minőségileg új „állapotot” jelent, új „mozgásformát”, a visszatükrözés

és empiriokriticizmus” c. művében, „nem azt tanítja, hogy az érzetet az anyag mozgásából kell levezetni vagy az anyag mozgására kell redukálni, hanem azt, hogy az érzet a mozgásban levő anyag egyik tulajdonsága.” (38. o.) Ez nem szerencsés megfogalmazása a dolognak, hiszen minek lenne a mozgása a tudat, ha nem az „anyagnak”, mi lenne, ha nem az agynak a működése? Lenin minden bizonnyal a *vulgármaterializmus miatt* fogalmazta meg így a problémát (erre utalnak az idézetet követő sorok). Az ellen a „kép” ellen fogalmaz így Lenin, amely szerint „az agy *éppúgy* választja ki a gondolatot, mint ahogy a máj kiválasztja az epét”. A vulgármaterialista felfogásban a tudat valami külön „fizikai” anyag, amelyet az agy termel ki, amely tehát különbözik az agytól, amely durván értelmezett, „fizikai” terméke, váladéka az agynak. Ez hamis, vulgáris felfogás, ezt veti el Lenin.

⁶⁴ Szovjet, amerikai és francia tudósok nemrég felderítették, hogy a DNS (deoxiribonukleinsav), amely az élő sejt egyik alapvető összetevője, ferroelektromos és antiferromagnetikus tulajdonságokkal rendelkezik, olyan tulajdonságokkal, amelyek nagyon hasonlítanak a félvezetőkéhez. Olyan feltevések születtek, hogy a DNS szálak pontosan úgy viselkednek, mint a mágneses szálak, szalagok. Szemjonov akadémikus felvetette, hogy az emlékezés mechanizmusa hasonlíthat az elektronikus memóriák mechanizmusához, stb. (H. Cuny: Az élő szervezet és az elektronikus gépek analógiája. France Nouvelle, 1960. szept.; L. Barnier: Az ember „lelke” egy fantasztikus elektronikus áramkör? L’Humanité. 1960. máj. 24.)

⁶⁵ Vö. Lenin Művei, 14. k. 80. o. Lenin ezt a formulát helyeslően Plehanovtól veszi át.

⁶⁶ Vö. uo. 269. o. Lenin az anyag különböző formáiról úgy ír, mint az anyag meghatározott „állapotairól”.

minőségileg új formáját, amely a társadalmi munka hatására jött létre. A magasabb idegműködés új elve nem vezethető vissza és nem szűkíthető le az egyszerű fiziológiai alpműködésre — ugyanúgy, ahogyan a biológiai folyamat sem redukálható az egyszerű kémiai folyamatra. Ha úgy tetszik, a biológiai folyamat: bonyolult kémiai folyamat; a tudat: bonyolult idegfiziológiai folyamat. A magasabb mozgásforma az alacsonyabból jön létre, de nem redukálható az utóbbira, meg vannak a maga sajátos mozgási törvényei.

A tudat (a magasabb idegműködés sajátos emberi formája) komplex jelenség, amelynek idegfiziológiai mechanizmusát éppúgy kell tanulmányozni, mint társadalmi meghatározottságát, tükröző és cselekvést kiváltó funkcióját. Tanulmányozni kell a tudatot mint visszatükrözési folyamatot, mint logikai, dialektikai folyamatot stb. A tudat, mint a magasabb idegműködés sajátos, komplex formája, viszonylagos önállósággal, önmozgással rendelkezik, mint minden valóságos létező. Ez az önmozgás megmutatkozik a logikai folyamat törvényeiben, a fogalmak önmozgásában, deformálódásában, az ideológikus tükrözés sajátosságaiban, de a tudat aktivitásában, objektív szerepében is. A tudatnak ez a viszonylagos önállósága nagy mértékben kiszélesedik az írás megjelenésével, tehát a fogalmi tükrözés eredményeinek agyon kívüli rögzítésének lehetőségével.

Ha a tudatot elszakították (és még ma is sokszor elszakítják) tényleges feltételeitől és magától az agytól, ennek egyik fontos oka a tudat megismerésének nehézségeiben keresendő. A pszichikai működés mechanizmusa tulajdonképpen még ma is sok tekintetben ismeretlen előttünk. Egészen a legutóbbi időkig az ember ezt a működést csak külsődleges megnyilvánulásaiban tudta megfigyelni. Meg tudta figyelni a hangos és leírt gondolkodást (a beszédet, az írást), az ember magatartását, viselkedését, az önmegfigyeléssel elérhető folyamatokat, a kóros elváltozásokat. A pszichikus működést mint idegfiziológiai működést csak nemrég kezdtük megközelíteni. A pszichikus működés (mint sajátos idegműködés) megismerése is a jelenségtől a mind mélyebb lényeg felé haladva történik. Ma még nagyrészt a felületi jelenségeknél tartunk, a külső megnyilvánulásokat elemezzük. Kitapintjuk a pszichikum alpműködését, a gondolkodás alpműveleteit. A tudomány kezdetein feltételezik, hogy a gondolkodás nem egy külön „lélek” működése, ezt a lelket anyagnak tartják, behelyezik a testbe, végül felfedezik, hogy a „lélek” nem más, mint az agy működése. Közben tanulmányozni kezdik a gondolkodást, a megismerést anélkül, hogy még tisztázni tudták volna, hogy minek is a működése. Majd megindul a magatartás, a viselkedés, a pszichikai működés szélesebb tanulmányozása stb. A logika, az ismeretelmélet, a pszichológia, az idegfiziológia története mind megannyi megközelítést jelent az annak a sokoldalú, de egységes jelenségnek, amit pszichikumnak nevezünk, és el kell jutniuk az „összeolvadáshoz”, amiről Pavlov írt.

Ezért különös jelentősége van annak, hogy — leküzdvé a téves filozófiai meggondolásokból eredő akadályokat — a különböző tudományágak szoros együttműködésben és objektív módszerekkel folytassák a tudatnak mint objektív jelenségnek tanulmányozását. A pszichológia fejlődése alapvetően megköveteli a pszichikai tevékenység fiziológiai mechanizmusainak elmélyült tanulmányozását. De, mint erre a szovjet pszichológusok legújabban rámutattak, nemcsak a pszichológia és a fiziológia együttműködésére van szükség. „A pszichológia eredményes fejlődése megköveteli, hogy komoly figyelmet fordítsunk számos olyan új problémára, melyet a tudomány és a technika

ragyogó eredményei vetettek fel. Ilyenek például azok a pszichológiai kérdések, amelyek a számoló- és fordítógépek megalkotásával, a termelés komplex gépesítésére és automatizálására szolgáló bonyolult berendezések szerkezetével kapcsolatban merülnek fel. Helyesen mutatnak rá ennek a területnek szakemberei arra, hogy ha azoknak a törvényeknek feltárásához, melyeknek ismerete feltétlenül szükséges volt ahhoz, hogy a kézi munkát felcseréljük a gépi munkával, természetes volt az élettelen természet tanulmányozása, akkor a vezérlő gépek létrehozásához az élő természet felé, elsősorban az ember felé kell fordulnia, a szellemi munka tanulmányozása felé, amely megoldja az irányítás legbonyolultabb feladatait is.” A pszichológia fejlődése megköveteli azt is, hogy a kibernetika mellett, elmélyítsék a kapcsolatokat olyan tudományágakkal is, mint a matematikai logika vagy a pszicholingvisztika. Új, objektív kutatási módszereket kell kidolgozni, a legújabb technikát, matematikai, klinikai módszereket kell alkalmazni, fel kell számolni a kutatások leíró jellegét stb.⁶⁷

*

Az anyag és a tudat viszonyának nagy filozófiai kérdése, amely annyira foglalkoztatta az utóbbi évezredekben az ember gondolkodását, éppen korunkban oldódik meg véglegesen. Megszűnnek azok a társadalmi ellentmondások, amelyek az „anyag” és a „szellem” szembeállításában tükröződtek. A tudomány és az annak eredményeit általánosító materialista világnézet feltárja az emberi tudat tényleges természetét. Világossá válik, hogy a tudat nem egy titokzatos természetfeletti világ származéka, hanem az egyedül reálisan létező természet terméke, jelensége. A tudat maga is „természeti” jelenség, mint minden a világon, és mint minden reálisan létező teljes mértékben megismerhető az ember számára.

Afelé haladunk, hogy ezen a területen is véget vessünk a „filozófikus” spekulációnak és végre itt is teljesen szabaddá tegyük az utat a tudományos kutatás számára. Ezt követeli sürgetően a társadalom fejlődése, a gazdasági folyamat irányításának szükségletei, ugyanúgy mint a materialista pszichológia további fejlődése és az idealista, vallásos világnézet elleni harc. Le kell végleg küzdenünk az évezredek hagyományos szemlélet maradványait. Ehhez azonban nem szabad megkerülni a tényleges kérdéseket, hanem bátran szembe kell velük nézni.

Sipos János

⁶⁷ A. A. Szmirnov, id. cikk.

Az egyetemi és főiskolai filozófia oktatás főbb problémái

Az elmúlt évtized alatt az egyetemeken, főiskolákon bevezetett marxizmus–leninizmus oktatás — és vele a marxista filozófia oktatása — jelentős fejlődésen ment keresztül. Ez a fejlődés azonban korántsem volt egyenesvonalú, eredendően magában hordozta azokat a hibákat, fogyatékoságokat is, amelyek minden nagy feladat velejárói, különösen akkor, ha végrehajtásához a kezdet kezdetén nem állnak rendelkezésre kellő számban képzett és tapasztalt káderek. A marxizmus–leninizmus oktatás kezdetén jelentkező hibák hol erőteljesebben, hol gyengébben hatottak, annak megfelelően, hogy milyen volt a politikai helyzet. A politikai vezetésben elkövetett hibák az egyetemi hallgatókon kívül negatívan hatottak az oktatókra is: zavarták fejlődésüket, oktató-nevelő munkájukat gyakran dogmatikussá tették. Munkájuk egyrészt jóakarató segítőkézség, másrészt nyílt és burkolt rosszakarat, közömbös lenézés felemás légkörében folyt. Mindennek ellenére, az eléjük állított feladatokkal való küzdelem közben, számosan a marxista filozófia egyre jobb propagandistájává kovácsolódtak, munkájuk alapvetően pozitív, a kultúrforradalmat segítő, amely alakította az ifjú értelmiségiek világnézetét.

A filozófiaoktatás problémáinak tárgyalása során szükséges ez a visszapillantás a múltra, mert így válik érzékelhetővé, hogy a jelenlegi hibák, fogyatékoságok nem a kezdet gyermekbetegségeiként, hanem a fejlődés eredményeiben jelentkeztek. Olyan körülmények között, amikor a marxizmus–leninizmus tanszékek túnyomó többségükben az egyetemeken gyökeret eresztettek, amikor felkészültségük és tudományos munkájuk alapján kivívták az egyetemek professzorai, szakoktatói elismerését, amikor a hallgatók a marxizmus–leninizmus tárgyait tudományként elismerik és tanulmányozzák. A Politikai Bizottság 1959. augusztus 18-i, „A marxizmus–leninizmus egyetemi és főiskolai oktatásáról” szóló határozata megjelölte az előttünk álló főbb feladatokat. Alapvető feladatként a *szocialista világnézetű nevelőmunka hatékonyságának fokozását* jelölte meg. Ezt követően az MSZMP VII. kongresszusa meghatározta az oktatásügy továbbfejlesztésének főirányát, az egyetemek, főiskolák feladatává a kommunista szakemberképzést tette. A kongresszus után megkezdődött az oktatásügy, benne a felsőoktatás reformja, korszerűsítése. E nagy munka közben, vele összefüggésben, kell a marxizmus–leninizmus oktatást, ezen belül a dialektikus és történelmi materializmus oktatást színvonalasabbá, hatékonyabbá tennünk.

Az egyetemeken, főiskolákon rendezett viták, megbeszélések sok hasznos gondolatot járultak hozzá, hogy tartalmi, módszertani és szervezeti tekintetben kialakuljon a marxizmus–leninizmus oktatás továbbfejlesztésének iránya, hogy konkrétan lássuk a feladatokat.

Egyes tanszékeken a viták, megbeszélések alkalmával túl nagy hangsúlyt kapott a marxizmus–leninizmus oktatás „reformja” és „korszerűsítése”. Néhány oktató ilyen vagy olyan tekintetben eredendően új módon akarja oktatni a marxizmus–leninizmust. Pl. a Veszprémi Vegyipari Egyetemen a reform következtében a dialektikus és történelmi materializmust koncentrált formában két hónap alatt akarják a hallgatókkal elsajátíttatni. Ez a két hónap lényegében egy hónapot jelent, mert a filozófia tanítása mellett még a matematikát is ugyanabban az időszakban tanítják. A veszprémi egyetemi reformkísérlet módszertani jellegű: a hallgatók sűrítve egyszerre két tárgyat tanulnak, és utána közvetlenül vizsgát tesznek. Így tanítják a marxizmus–leninizmus mindhárom alkotórészét. Az eddigi tapasztalatok enyhén szólva nem biztatóak. A hallgatók világnézetének átalakítása vagy ennek megalapozása ilyen rövid idő alatt nem lehet végebe. Mindenesetre a filozófiaoktatás ilyen átalakítása nem helyénvaló, ebben tükröződik az is, hogy a reform jegyében valami kardinális változást akarnak eszközözölni a filozófia oktatásban. A dialektikus és történelmi materializmus oktatásával összefüggésben a „reform” és „korszerűsíté-

tés" csak bizonyos megszorításokkal helyes. Ezek túl széles fogalmak ahhoz, hogy a legfontosabb kérdésekre irányítsák a figyelmet. A népi demokráciákban, a Szovjetunióban van oktatási reform és korszerűsítés, de a marxizmus—leninizmus vagy a filozófia oktatással kapcsolatban annak továbbfejlesztéséről beszélnek. Semmi sem indokolja, hogy mi reformról, korszerűsítésről beszéljünk. Az MSZMP Politikai Bizottsága 1957 óta a marxizmus—leninizmus egyetemi oktatásáról két ízben is megfelelő határozatokat hozott a munka megjavítására, megjelölve a továbbfejlesztés irányát. Más tudományok oktatása évek, sőt évtizedek óta nem került elemzés, vizsgálat alá, a tudományos megismerés egyre több ténnyel tette gazdagabbá a tudományokat, ennek következtében az oktatott anyag egy része elavult, tudománytörténeti ténnyé vált, elvesztette aktualitását, összefüggését a gyakorlat szükségleteivel. Ez a hallgatók képzésében szükségtelen pluszként, korszerűtlen tananyagként jelentkezett.

A marxizmus—leninizmus, a filozófiaoktatás fejlesztése tekintetében nem egészen erről van szó, hanem arról, hogy azt és úgy tanítsuk, amivel s ahogyan a legnagyobb hatást érjük el a hallgatók kommunista világnézete kialakításában. Ezt az elmélet és gyakorlat jobb összekapcsolásával, a szocializmus építése során az életben felmerült világnézeti, politikai kérdések elemző, nevelőhatású megválaszolásával érhetjük el. Fontos feladat, hogy az oktatás során vulgarizálás nélkül, fokozottabban biztosítsuk az egyetemek jellegének megfelelő szaktárgyakhoz való kapcsolódás követelményének érvényre jutását.

A marxizmus—leninizmus, korunk leghaladóbb, legforradalmibb osztályának világnézete. Olyan világnézet, olyan tudomány, amelynek a gyakorlatban sokszorosan igazolt tudományos törvényei felhasználásával egy új világot építünk. Ezek a törvények a nemzetközi munkásmozgalom, a természet átalakítás tudományosan általánosított tapasztalataiból adódnak. Ezzel a világnézettel, ezzel a tudománnyal kell felvérteznünk az egyetemi hallgatót. Az oktatás folyamatában mindig szemünk előtt kell lebegjen: azért tanítjuk ezt a világnézetet, hogy a hallgatók megértsék a múltat, a jelent és a jövőt, hogy világosan lássák helyüket, szerepüket, feladatukat. Lássák a grandiózus terveket s benne életüknek célját és értelmét, a küzdelmet, amelyet a cél elérése érdekében vívni kell, amely végeredményben boldoggá teszi. A hallgatók olyan fiatal emberek, akik a ma problémáiban élnek, reménytelni várakozással néznek a jövő elé, a legkülönbözőbb egyéni válságokat és csalódásokat élik át, de van érzékük az igazság iránt, nézeteik viszont többnyire még határozatlanok és kiforratlanok, telve vannak a régi és az új, a kapitalizmus és a szocializmus ideológiájának ellentéteivel. Az egyetemi hallgatóknak mint jövőendő értelmiségieknek, a marxizmus—leninizmus adja meg azt a biztos elméleti és módszertani alapot, amellyel tájékozódni tudnak a társadalmi életben.

A filozófiaoktatás továbbfejlesztésével kapcsolatos tanszéki vitákon különböző vélemények csaptak össze arról a kérdéstről, hogy az egyetemek jellegének megfelelően a három alkotórész közül melyik a főtárgy, mintegy fontossági sorrendet állítva fel a marxizmus alkotórészei között. Az orvosegyetemeken, művészeti főiskolákon stb. a filozófiát, műszaki és agráregyetemeken a politikai gazdaságtant tartják — különösen a szakok oktatói — főtárgynak vagy legfontosabb tantárgynak. Ez az álláspont sem az egyik, sem a másik esetben nem helyes.

A különböző főiskolákon, egyetemeken folyó politikai gazdaságtan oktatást össze lehet hasonlítani, meg lehet állapítani, hogy két főiskola viszonylatában melyikben van több vagy nagyobb funkciója a politikai gazdaságtannak. Ez az összehasonlítás jogos. Azonban nem lehet összehasonlítani különemű, különböző funkciójú dolgokat. Különösen hibás, ha az összehasonlításból következtetéseket akarnak levonni az oktatásra vonatkozóan. Először azért, mert a kérdésfeltevés eleve hibás, különböző funkciójú tudományokat akar összehasonlítani, pl. a politikai gazdaságtan a társadalom gazdasági folyamatainak, gazdasági törvényszerűségeinek feltárásával mutatja meg a szocializmus, kommunizmus szükségzerű győzelmét és a feladatokat. Ez a szerepe minden egyetemen, főiskolán megvan. Műszaki vagy agrármérnökképző egyetemeken ehhez pluszként kapcsolódik, hogy marxista gazdasági szemléletet alakítson ki a hallgatókban. Ezekben az oktatási intézményekben nagyobb a lehetőség az intézmény jellegéhez való kapcsolódáshoz. A filozófia minden egyetemen kifejezetten világnézetet, elméleti és módszertani alapot ad a jövőendő értelmiségieknek. Művészeti főiskolákon vagy más, az ideológiai kulturális területre felkészítő egyetemeken a filozófiaoktatásnak alapvető, általános funkciója mellett megfelelő ismereteket kell adnia a kulturális területen folyó világnézeti harchoz. Művészeti főiskolákon mélyebb ismereteket kell adnia, mert az ideológiai, kulturális életben nyíltan és burkoltan jelentkező retrográd filozófiai irányzatokkal való polémia nagyobb felkészültséget követel. A tudományos szocializmus egyfelől a szintézisét adja a politikai gazdaságtannak és a filozófiának, másfelől a legkonkrétebben kapcsolódik a kor politikai gyakorlatához, mintegy realizálja az elméleti alapokat. A marxizmus egészén belül sajátos szerepe

van, mert a szocialista-kommunista társadalom kivívásának és felépítésének elméletével, taktikájával foglalkozik, mert a másik két tárgyhöz viszonyítva, a legkövetlenebb és legátfogóbb kapcsolatban van a társadalommal. Kifejezetten a hallgatók tudományos politikai meggyőződésének kialakítását szolgálja. A tudományos szocializmusnak egyetlen karon, egyetlen más főiskolán sincs sem kisebb, sem nagyobb szerepe. Ez érthető, mert egyeteminken, főiskoláinkon kommunista szakemberek képzése folyik, és nem politikusokat képeznek. A politikai élet irányítóit az élet, a gyakorlat termeli ki magából. Másodszor nem helyes a főtárgy megjelölése azért sem, mert abból logikailag az következik, hogy a másik kettő az nem főtárgy. Ez sérti a marxizmus—leninizmus egységét. Ennél a kérdésnél felvethető, vajon miért dolgozták ki Marx és Engels a politikai gazdaságtant, miért dolgozták ki a marxista filozófiát? Nem valamiféle „l'art pour l'art”-ként, hanem a tudományos szocializmus megalapozásáért, hogy elméletileg megalapozzák és indokolják a tudományos szocializmust.

A marxizmus—leninizmus egységes elméletéből alkotórészeinek egyikét sem emelhetjük ki főtantárgyként, mert erre nincs alapunk. Szükség van azonban arra, hogy az egyetem, főiskola jellegét figyelembe véve az egyetemi szakképzés tárgyaihoz szervesen kapcsolódva oktassuk a marxizmust. Ezt figyelembe véve, a legnagyobb követelmények a filozófia oktatásával szemben adódnak, s ez összefügg a filozófia tárgyával. A hallgatókhoz e követelmények teljesítésével közelebb vihetjük a marxista filozófiát, elősegíthetjük, hogy megértsék tanulmányozásának szükségességét szakmai fejlődésük szempontjából. Felkelti érdeklődésüket, ily módon a neveléshez kedvező feltételeket teremt. Ezért „célszerű, ha a marxizmus—leninizmus tanszékek oktatói törekednek arra, hogy az adott egyetem jellegének megfelelő alapvető szakismereteket megszerezzenek, másrészt szoros kapcsolatot teremtsenek a marxizmus—leninizmus oktatás szempontjából legfontosabb szaktanszékekkel (matematika, fizika, biológia, történelem stb.)” Szükséges hangsúlyozni, hogy egyetemünk, főiskoláink többségén ezt a feladatot még nem oldottuk meg, és komoly erőfeszítéseket kell tennünk a lemaradás felszámolására. Az egyetem jellegét figyelembe véve a filozófiaoktatás követelményét azonban nem szabad eltúlozni, egyoldalúan hangsúlyozni. Semmiképpen sem lehet egyetérteni azzal, hogy a marxista filozófia alapvető kérdései feloldódjanak a szaktudományokban, hogy eltűnjön a lényeg, a legfőbb cél: a hallgatók kommunista világnézetének kialakítása. Minden egyetemen a marxista filozófia, a dialektikus és történelmi materializmus alapjait kell oktatnunk. A legáltalánosabb tételeket, kategóriákat, összefüggéseket és törvényeket kell megtanítanunk, úgy, hogy mindez együttvéve a hallgatók világnézetévé váljon. Ezeket az alapkérdéseket a szaktudományokkal szerves kapcsolatban kell kifejteni. A szaktudományokból mint a gyakorlat során szerzett tapasztalatokból kell kivonni a filozófiai tételeket, és bennük megmutatni létezésüket, érvényesülésüket. Az oktatás során vigyázni kell arra, hogy az egyetemi jellegnek megfelelő szaktudomány elméleti-filozófiai kérdései a kifejtés során ne önállósuljanak, ne váljanak külön problémává, hanem érzékelhető legyen az alapvető filozófiai kérdéssel való kapcsolatuk, valamint meg kell mutatni az adott probléma helyét, az állásfoglalás követelményeit a világnézeti harcban. A provinciális befeléfordulás veszélye fennáll; van olyan veszély, hogy egyes oktatók nagy gondot fordítva a szaktudomány filozófiai problémáira, szakkérdések részletes magyarázásába bocsátkoznak, és a filozófiai témák alapvető kérdéseinek megértésére nem fordítanak elég nagy gondot. A szaktudományban jelentkező filozófiai probléma helyes megoldásának a marxista filozófia igazolásaként kell szolgálnia. Egy pillanatra sem téveszthetjük szem elől, hogy a hallgatókat meg kell nyernünk, meg kell győznünk a dialektikus materialista világnézet igazságával úgy, hogy az világnézetévé váljon.

A felsőoktatási reform egyik alapvető követelménye, hogy az oktatásban jobban érvényesüljön az elmélet és a gyakorlat kapcsolata, közelebb kerüljön egymáshoz az oktatás és az élet. Ha az egyetemi-főiskolai filozófiaoktatásban oktató-nevelőmunkánk hatását kívánjuk fokozni, akkor ugyancsak az elmélet és a gyakorlat szorosabb kapcsolatát szükséges megvalósítanunk. Ez a követelmény nem új szempont oktatómunkánkban. Azt sem mondhatjuk, hogy ezen a téren nincsenek eredményeink. Különösen az utóbbi két-három esztendőben értünk el eredményeket, mindenekelőtt a marxizmus-leninizmus eszmei tisztaságáért a revisionizmus és a dogmatizmus ellen folytatott ideológiai harcban. Több vonatkozásban sikerült leküzdeni oktató munkánkban mind az absztrakt elméletieskedést, a filozófia és a politika merev szétszakítását és szembeállítását, mind az egyoldalú praktícizmust, a filozófia és a politika különbözőségének elmosását, a kettő vulgarizált egyégyolvasztását. Egyre több az olyan oktató, aki oktató-nevelő, valamint tudományos munkájában is az egyetem jellegének megfelelő szaktudomány világnézeti problémáival foglalkozik, és ezen keresztül jobban megközelelti a hallgatók gondolatvilágát, azt eredményesen befolyásolja.

Ami új e vonatkozásban, az elsősorban az a hangsúly, amellyel a problémát fejlődésünk jelenlegi szakaszában felvetjük: az elmélet és a gyakorlat egységének követelményét sokkal inkább, mint bármikor az oktatás központi kérdésévé kell tennünk. Megvalósítására az eddiginél céltudatosabban, átgondoltabban és sokoldalúbban kell törekednünk. Eredményeink nem homályosíthatják el a még meglévő komoly fogyatékoságokat, még akkor sem, ha ezek egy része azokból az adottságokból következik, amelyek gátként jelentkeznek az elmélet és a gyakorlat követelménye érvényre juttatásában.

Milyen általános és főbb vonásokban lehetne összefoglalni az elmélet és a gyakorlat kapcsolatának követelményeit?

1. Úgy kell tanítanunk, hogy a hallgatók előtt a dialektikus és történelmi materializmus alapvető tételei, mint a társadalmi fejlődés és a tudományos megismerés fejlődésének eredményei jelenjenek meg, megmutatva, hogy az adott tételek a társadalom és a tudományok fejlődése következtében nem maradnak változatlanok.

2. Oktatásunk adóján választ az adott társadalmi fejlődési korszak (szakasz) gazdasági, politikai és ideológiai fejlődése által felvetett legfontosabb világnézeti problémákra.

3. Figyelembe kell venni az egyetem jellegéből adódó szaktudományok világnézeti kérdéseit, azt, hogy az illető egyetem, főiskola által képzett szakemberek egyetemi hallgató korukban és azután milyen világnézeti problémákkal kerülnek szembe.

4. Oktatómunkánk során a burzsoá és a kispolgári világnézet, ideológia leginkább élő és hatékony formáival, érveivel polemizáljunk.

5. Mindezek alapján szükséges, hogy filozófiai oktatásunk eredményeképpen egy jó értelemben vett „életfilozófiát” adjunk az ifjúságnak, vagyis oktatásunk konkrétan szolgálja a szocialista ember erkölcsi-tudati képzését.

Az elmélet és a gyakorlat egysége — az egyetemi dialektikus és történelmi materializmus oktatásában — a fenti követelmények teljesítése nélkül nem valósítható meg a kívánt színvonalon. Vannak olyan egyetemek, főiskolák, ahol a feltételek, adottságok ellentmondanak egyik-másik követelmény magas színvonalú teljesítésének. Több egyetemen és főiskolán a marxizmus-leninizmus oktatása a dialektikus és történelmi materializmussal kezdődik. Ebből adódik, hogy az első két, jobb esetben a harmadik szemeszterben lezárul a filozófiaoktatás. Ez az időszak több szempontból kedvezőtlen a filozófia színvonalas, az elméletet a gyakorlattal jól összekapcsoló meggyőző oktatása számára.

Először: azért, mert a dialektikus és történelmi materializmus és a szaktudományok között szoros kapcsolat van, tárgyat tekintve az előbbi a természet, a társadalom és a gondolkodás legáltalánosabb törvényeit, míg az utóbbi a világ egy szűkebb területének konkrét törvényeit vizsgálja. Az általános és egyes belső szükségszerű összefüggése realizálódik a filozófia és a szaktudományok tárgya kapcsolatában. Az oktatás folyamatában ettől nem lehet eltekinteni, az általános törvény érvényesülését konkrét törvényekben kell kimutatni, létezését konkrét törvényekkel lehet bizonyítani. Az elsőéves egyetemi-főiskolai hallgatók olyan időszakban tanulmányozzák a filozófiát, mikor még nincsenek egyetemi szintű szaktudományi ismereteik, éppen azokat a szaktudományokban felmerülő kérdéseket nem ismerik, amelyek világnézetiileg a legproblematiszababbak. A filozófia-oktatás számára nélkülözhetetlen bizonyos mennyiségű tudományos tényismeret. Ha ez a tényismeret csak középiskolai szintű, akkor az erre épülő filozófiai általánosítás nem haladhatja meg a középiskolai színvonalat. De nemcsak arról van itt szó, hogy színvonal-különbség alakul ki a filozófiai ismeretek és a szaktudományi ismeretek között, hanem arról, hogy a tudományt, tudományos színvonalat tisztelő hallgatók éppen a színvonal-különbség miatt kétségbe vonják a dialektikus materializmust mint tudományt, „jobbik esetben” oktatójuk tudását, felkészültségét, ez lerontja az oktató-nevelő munka hatását.

Másodszor: az egyetemre bekerült hallgatók az első évben, amikor a dialektikus materializmust tanulják, emberi fejlődésük olyan szakaszában vannak, amikor nézeteik még kialakulatlanok. Az egyetemi létkör, az áttérés a középiskolás tanulási módszerről az új, kötetlenebb tanulási módra, az új helyzet, az új ismeretek elnyomják bennük az alighogy megfogalmazódott világnézeti kérdéseket, arra törekszenek, hogy betű szerint megtanulják a tananyagot. Filozófiai tanulmányok folytatásához egy bizonyos érettség szükséges. A tapasztalat sok esetben azt mutatja, hogy elsőéves egyetemi, főiskolai hallgatók nem tudnak megbirkózni megfelelő szinten a filozófiai tananyaggal. A hallgatók számára mégis csak hozzáférhetőbbek a filozófiai absztrakcióknál konkrétebb, például politikai gazdaságtani kategóriák, összefüggések.

Harmadszor: az a kíváncsi, amely elsősorban néhány szaktudomány képviselőjéül ered, hogy az egyetemi évek elején folyják a filozófiaoktatás, nem megalapozott. Eltekint attól, hogy a dialektikus és történelmi materializmus elmélet és módszer egy-egy részre. Eltekint attól, hogy az elmélet és módszer kapcsolatában az elmélet jelenti a fő oldalt, hogy az elmélet történetileg elsődleges a módszerrel szemben. Ahogy a matemati-

kában először meg kell érteni, meg kell tanulni a differenciál-integrál számítást ahhoz, hogy azt alkalmazni lehessen, úgy a dialektikus materializmust is előbb el kell sajátítani, mégpedig olyan színvonalon, amilyen színvonalon a szaktudományok oktatása folyik, mert csak így válik használható tudományos módszerré.

Negyedszer : tekintetbe kell vennünk, hogy a szaktudományok oktatása terén lojális politikai együttműködés ellenére, egyes szubjektive jószándékú oktatók részéről találkozunk még pozitívizmussal, a tudományos fejlődés melléktermékeként jelentkező világnézeti bizonytalansággal, idealizmussal. Ez még indokoltabbá teszi, hogy a marxista filozófia oktatása legalább az egyetemi évek derekán kerüljön sorra.

A jelenlegi filozófia oktatás-nevelés több helyen még meglévő hibája, hogy nem mutatják meg a dialektikus materializmus belső logikáját. A filozófia — mint minden más — oktatás mozaikszerűen épül fel, de ebből nem következik, hogy a témák, témakörök közötti összefüggést, logikai egységet elhanyagoljuk. A dialektikus materializmus belső struktúrája nem az egyszerűtől a bonyolult felé való haladást reprezentálja. Nem tűzhetünk ki olyan célt, nem léphetünk fel olyan igénnyel, hogy egy-egy téma szemináriumon történő lezárásával a felmerülő kérdéseket a hallgatók teljesen megértésük. A következő témák megértése visszahat az előző témák tartalmának alaposabb, mélyebb megértésére. A dialektikus materializmus egységes világnézet, melyet a hallgatóknak először témák egymásutánjában kell végiggondolni és megérteni, majd utána az egészet mint egységet kell megérteni. Nem értheti a hallgató az anyag fogalmát, a filozófia alapvető kérdését, a filozófia ismeretelméleti és osztálygyökereit stb. anélkül, hogy ne tanulta volna a tematika végén szereplő ismeretelmélettel foglalkozó témát. Az oktatás folyamatában biztosítani kell, hogy a hallgatók a dialektikus materializmust mint egészet átgondolják és előttük a fő összefüggések világossá váljanak.

A filozófiaoktatás megjavítása, színvonalasabbá tétele felveti a marxizmus—leninizmus másik két alkotórészeivel való kapcsolat kérdését, elsősorban a történelmi materializmus és a tudományos szocializmus kapcsolatának problémáját. A tanszéki és más értekezleteken, vitákon rendszerint felmerül a marxizmus tárgyak közötti átfedés, a tárgyak közötti kapcsolat kérdése. Kiindulópontként kell elfogadnunk, hogy a marxizmus—leninizmus egységes egész, amely három, viszonylag önálló alkotórész egysége. Mint elmélet, a nemzetközi munkásmozgalom, a szocializmus építésének általánosított tapasztalata. A marxizmus—leninizmus alkotórészei oktatási tematikájában, programjában szükségképpen azonos témák is szerepelnek. A történelmi materializmus oktatása során foglalkozunk pl. a társadalmi forradalom, osztályok, osztályharc, termelőerők és a termelési viszonyok dialektikájával stb. Ezekkel a témákkal a tudományos szocializmus, illetve a politikai gazdaságtan is foglalkozik. Véleményünk szerint itt nem az a probléma, hogy mindhárom vagy két tudomány foglalkozik ugyanazzal a témával, hanem az, hogy esetenként az oktatás folyamatában egy bizonyos teljességre való törekvés nyilvánul meg előadásokon vagy szemináriumokon. Ennek az a következménye, hogy ugyanazt mondják el, ugyanúgy érvelnek az egyik, mint a másik tárgy oktatói. Nem helyesek azok a törekvések és javaslatok, amelyek arra irányulnak, hogy egyes témákat hagyjunk ki, akár a történelmi materializmus, akár a tudományos szocializmus vagy politikai gazdaságtan programból. Ami az adott tudomány szervezete, azt helytelen lenne kiiktatni a tematikából, programból. A marxizmus—leninizmus alkotórészei több közös problémával foglalkoznak, de mindegyik másképp, más aspektusból vizsgálja ugyanazt a kérdést. Más-képp kell megválaszolja, más módon, más érvekkel kell bizonyítsa a marxista megoldást a filozófia, mint a tudományos szocializmus vagy a politikai gazdaságtan. Éppen ezért a történelmi materializmus oktatását filozofikusabbá kell tenni anélkül, hogy az gyakorlattól való elszakadást jelentse. Ennek kimunkálása még előttünk áll.

A filozófiai oktató-nevelőmunka továbbfejlesztése tekintetében egyik igen fontos feladat tartalmilag és módszertanilag megfelelő színvonalas jegyzetek, tankönyvek készítése, kiadása. A filozófiaoktatás jegyzet és oktatási segédanyagok kiadásával elmaradt a szaktudományokhoz képest. Az oktatásban egyre égetőbb szükségletként jelentkeznek a hallgatók és oktatók részéről egyaránt, hogy az egyetemek, főiskolák jellegének megfelelő tudományosan és pedagógiaiailag jó jegyzetek álljanak rendelkezésükre. A filozófiai jegyzetek hiánya semmiképpen sem indokolt. Az elmúlt 10 év alatt a filozófiai oktatók nagy tapasztalatra tettek szert, számosan vannak, akik az egész filozófiai kollégium anyagát már több alkalommal előadásokban megtartották. Széleskörű kollektív összefogással meg kell kezdeni az egyetemek jellegének megfelelő jegyzetek készítését külön az orvostudományi egyetemek, az agrárjellegű mezőgazdasági intézmények, bölcsészkarok és pedagógiai főiskolák részére. Ezt a munkát a Filozófiai Szakbizottság mellett működő albizottságoknak (Filozófiatörténeti, Dialektikus materializmus, Történelmi materializmus) kell irányítani. A jegyzetírás késlekedése, a jelenlegi állapot fenntartása nagymértékben akadá-

lyozza a filozófiai oktató-nevelő munka hatásának fokozását, gátolja a filozófiai oktatás módszertanának kidolgozását is. Szükséges a jegyzetírás azért is, mert a tankönyvként használt „Marxista filozófia alapjai” beszerzése időnként komoly nehézségekbe ütközik, és ez zavarja az oktatás egész folyamatát.

Az egyetemi filozófiai oktatás továbbfejlesztésének egyik fő területe a marxista filozófia alapjait meghaladó különböző speciális kollégiumok kötelező és fakultatív formáinak bevezetése. Az elmúlt évben már néhány egyetemen kísérletek történtek speciálkollégiumok indítására. Ezeket a speciálkollégiumokat a hallgatóság nagy érdeklődéssel fogadta. Szükséges, hogy a filozófiai tanszékek, szakcsoportok felismerjék a speciálkollégiumokban rejlő nagy lehetőségeket. A jelen időszakban ateista speciálkollégiumok folynak néhány egyetemünkön. A feltételektől függően valamennyi egyetemen és főiskolán felhasználva a Művelődésügyi Minisztérium által szervezett „A vallások és az ateizmus története” tanfolyam anyagát, meg kell indítani az ateista speciálkollégiumokat. A speciálkollégiumok nagy lehetőséget adnak arra, hogy a hallgatóság érdeklődő részét felvértezzék olyan ismeretekkel, melyek birtokában jövőendő munkaterületükön aktívan bekapcsolódhatnak az ideológiai harcba. A filozófiai tanszékeken dolgozó oktatóknak fokozatosan fel kell készülniük közérdeklődésre számot tartó etikai, a természettudomány világnézeti kérdései, esztétikai, nacionalizmus kérdései stb. speciálkollégiumok tartására.

Tanszékeinknek mindent el kell követniük, hogy a tehetséges, a filozófia egyes kérdései iránt érdeklődő hallgatóságot hozzásegítsék a marxista filozófia alapjainál mélyebb ismeretek szerzéséhez. Hasznos lenne, ha a filozófiai tanszékek, szakcsoportok e szempontból is szorosabbra fűznék kapcsolataikat az egyetemi KISZ szervezetekkel.

Az oktató-nevelőmunka színvonalának javítása megköveteli, hogy az eddigieknél fokozottabban és tudományos rendszerezettséggel foglalkozzunk a filozófiaoktatás módszertani kérdéseinek kidolgozásával. A módszertani kérdések kidolgozása terén egész felsőoktatásunkban elmaradás van. Ez a helyzet azonban nem menthet fel, nem nyugtathat meg bennünket. Az elmúlt évek során nagyon sok szó esett, sok vita és értekezlet volt módszertani kérdésekkel kapcsolatban. Ennek ellenére oktatómunkánkat módszertanilag még az „ahány ház, annyi szokás” közmondás jellemzi. Módszertani szempontból sok helyen esetlegesség, következetlenség tapasztalható, az ösztönösség nyomja rá bélyegét a filozófiai oktató-nevelőmunkára. A tanszék- és szakcsoportvezetők tekintsék egyik legfontosabb feladatuknak az oktatási módszerek állandó tökéletesítését, a tapasztalatok általánosítását, és meg kell kezdeni a filozófiai oktatás metodikájának a rendszeres tudományos kidolgozását.

Révész Ferenc

Szabó Kálmán: A szocialista tervszerűség elméleti kérdései.

(Kossuth, 1960.)

Szabó Kálmán könyve azon — sajnos napjainkban meglehetősen ritka — közgazdasági disszertációk közé tartozik, melyek valósággal igénylik a filozófiai elemzést. A tanulmány gondolatmenete, az egyes kategóriák kibontása, az a szigorúan kritikus szemlélet, amely semmit sem fogad el „természetesnek”, és mélyre néz a közhelyszámba menő tételeknek is, arról tanúskodik, hogy a szerző alaposan ismeri a dialektikus materializmust, és gyümölcsözően tudja azt alkalmazni a maga területén.

Szabó Kálmán szemmeláthatóan megkísérli azt a módszert követni a szocializmus közgazdaságtanában, melynek mindmáig utólréhatetlen remekét Marx Tőkéje jelenti. Nem mondhatunk nagyobb dicséretet könyvről, mint azt, hogy kísérletét lényegében sikeresnek tekintjük. E recenzió kizárólag ebből a szempontból fogja

megvizsgálni a tanulmányt, nem tekinti tehát feladatának az abban foglalt összes közgazdasági probléma ismertetését. Ha Szabó Kálmán munkáját a fenti aspektusból vizsgáljuk, a következőkben jelölhetjük meg alapvető pozitívumait:

1. A tervszerűséget a szocialista gazdasági viszonyok *tárgyias* vonásaként vizsgálja.

2. Elemzése a jelenségtől a lényeg felé halad, feltárja a vizsgált kategória belső ellentmondásait, és ezek vizsgálatából, az ellentétek egységéből és harcából vezeti le a jelenség mozgását.

3. Éles polémiát folytat a különböző helytelen vagy ellentétes nézetekkel.

Előre szeretnénk bocsátani, hogy Szabó Kálmánnál a dialektikus materializmus alkalmazása nem a priori történik, munkájára egyáltalán nem jellemző az az iskolás

stílus, mely a dialektika törvényeit kívülről szerkeszti bele az adott objektumba. Magának a vizsgált anyagnak marxista kezelése veti fel a dialektikus problémákat, melyeket a szerző mindig a konkrét közgazdasági kategóriákba ágyazva old meg, tehát nem tart filozófiai eszme-futtatást közgazdasági helyett. (Ez alól csak az a néhány rész jelent kivételt, ahol a szerző maga is írja, hogy a probléma általános elvi tisztázatlansága miatt kénytelen először elvont formában foglalkozni a kérdéssel.) Vizsgáljuk meg most már konkrétan: hogyan valósulnak meg a tanulmányban az általunk kiemelt szempontok.

Ismeretes, hogy Marx a tőkés termelés vizsgálatát az áruban rejlő érték elemzésével kezdi, mert az értékforma csírájában magában foglalja a kapitalizmus összes ellentmondását. Szabó Kálmán a *tervszerűségben* találta meg ennek szocialista példáját. Ennek feltárása azonban csak akkor lehetséges, ha a tervszerűséget éppúgy objektív tárgyiaságában vizsgáljuk, mint Marx az értéket. A tőkés termelés „titkának” feltárása többek között éppen azért vált lehetségessé Marx számára, mert szakított az ár és érték szubjektív felfogásával. Szabó Kálmán legjelentősebb felismerése szintúgy az, hogy a tervszerűség „a szocialista gazdasági viszonyoknak tárgyias vonása”. (8. o.) Ez abban a közvetlenül érzékelhető jelenségben nyilvánul meg, hogy a gazdasági fejlődés eredményei a szocializmusban — szemben a kapitalizmussal — lényegében megfelelnek a gazdasági cselekvések társadalmilag szándékolt céljainak. (Ez egyben azt is mutatja, hogy e tárgyias vonás nem ölti fel a kapitalizmusra oly jellemző fétisjellegét.) Szabó Kálmán rámutat arra az elterjedt tévhitre, mely szerint a tervszerűség „szubjektívabb”, mint az árforma a kapitalizmusban. E látszat alapja az, hogy a népgazdasági tervek a jogi felépítmény részeként, központi szervek utasítása gyanánt lépnek fel. Valójában világos, hogy a tervet az objektív realitások határozzák meg, másrészt a *tervszerűség*, melyről itt szó van, nem azonos magával a *tervekkel*, hanem úgy viszonylik azokhoz, mint a kapitalizmusban az ár, az áratok kialakító akarati viszonyokhoz. („Miként ott az alkudozás szubjektív előfeltétele a létrejövő árnak, itt a terv szolgál szubjektív feltételül a megvalósuló tervszerűséghez.” 11. o.) Vagyis mindkét esetben arról van szó (most még csak formálisan vizsgálva a dolgot), hogy a folyamat megvalósítói cselekvő emberek, de tevékenységeik ugyanakkor egy *objektíve meghatározott folyamat szükségszerű* láncszemei, melyekben ily módon fel kell tárnunk az őket meghatározó objektív viszonyokat. A szerző rámutat, hogy

pon-tosan így járt el Marx is, amikor az árforma jelenségéből, melyben az objektív és szubjektív egységet alkotó, „kiemelte az objektívét, az absztrakt munkát megtestesítő értéket, és azt a szubjektív vonatkozások elé helyezte.” (12. o.) Csak ez lehet a szocialista tervszerűség objektív tartalma feltárásának is egyetlen járható útja. A szerző egy pillanattal sem feledkezik meg arról, hogy itt csak a *vizsgálat módszere* azonos, miután a konkrét feltételek tartalmilag gyökerében különböznek a kapitalizmus jelenségeitől. Már magának a módszernek a megvalósítása is nehézségekbe ütközik, mert a szubjektív és az objektív összefonódása a szocializmus gazdasági jelenségeiben, különösen a tervszerűség esetében, rendkívül erős. Ez mindenekelőtt abban jelentkezik, hogy a tervszerűség-kategória saját „anyagként” is tartalmaz szubjektív mozzanatot: a gazdasági élet tudatos irányításának tényezőit, a tervezésnek, a termelés szabályozásának rendszerét. Ezek bár a tervszerűség szubjektív mozzanatát alkotják — hiszen „a társadalom által *akart* és elhatározások alapján kitűzött *célok* elérésének *tudatosan* használt eszközeiként funkcionálva játszanak szerepet” (16. o.) — mégis, a tervszerűség kategórián belül csak *objektív* mivoltukban jönnek számításba, vagyis egyrészt mint a *tudatosság objektív szükségszerűsége*, másrészt mint a *gazdasági mechanizmus objektíve létező elemei*. Ez azt jelenti, hogy a tervszerűség-kategória nem tartalmazza például a konkrét bérügyi intézkedéseket a maguk közvetlen formájában, de tartalmazza a béreknek a fejlődés adott fokán szükségszerű rendszerét, melynek létezése objektív szükségszerűség és amely megszabja a bérszínvonal megváltoztatásának lehetőségeit. A szubjektív elemek tehát a tervszerűség-kategórián belül mint objektív feltételek jelentkeznek. A szerző azonban nem áll meg ennek felismerésénél. Kifejti, hogy mindez csak „egyik pólusa annak a mélyebb viszonynak, amit a tervszerűség magában rejt, s ami a kategória lényegét alkotja.” (16. o.) Az utóbbi már *eleve objektív* jellegű, és ez teszi egyáltalán lehetővé a tudatos irányítást. E tényező — legáltalánosabban — a termelőeszközök szocialista tulajdona. Ezen belül az *arányosság* az, melyhez „a tudatosság tényezője közvetlenül kötődik”. Az arányosság meghatározó szerepet játszik a tervszerűség tudatosság-oldalával szemben. Bármily aktív is a tudatosság hatása, szerepe mégiscsak az arányosságra való *visszahatás* formájában nyilvánul meg. Szabó Kálmán ily módon rábukkant a szocialista tervszerűség lényegét alkotó *belső ellentmondásra*: a *magasjokú társadalmi tudatosság szubjektív és az arányosság objektív moz-*

zanatainak ellentmondásos egységére. Hivatkozik Leninre, aki a fentiekkel összhangban úgy határozta meg a tervszerűséget, mint *tudatosan* és állandóan fenntartott *arányosságot*. A továbbiakban a tanulmány külön-külön megvizsgálja az ellentmondás oldalait, majd ezeknek konkrét kölcsönhatását, és ily módon a lényegesen keresztül, tipikus mozgásában ragadja meg a tervszerűség szerepét és jelentőségét.

Az elemzést az arányosság vizsgálatával kezdi, mert ez a tervszerűségben belüli ellentmondás „fő oldala”. Kiindul az arányosság szokványos meghatározásából, mely e kategória közvetlenül érzékelhető jelenség-szféráját ragadja meg. E szerint az arányosság — röviden — az újratermelés különböző oldalai közötti viszonyok bizonyos meghatározottsága. Ezzel kapcsolatban általában rá szoktak mutatni, hogy a termelésnek meg kell előznie a fogyasztást, ennek azonban nem szabad elszakadnia a termeléstől, az iparnak gyorsabban kell fejlődnie a mezőgazdaságnál, de az utóbbinak sem szabad elmaradnia a fejlődésben stb. Nyilvánvaló, hogy ezek nagyon tág határok, és a szerző joggal bírálja azt a pusztán empirikus gyakorlatot, mely kizárólag az egyes, önmagában vett konkrét összefüggések mennyiségi megközelítését igyekszik pontosabbá tenni, ahelyett, hogy az arányokat meghatározó *minőségi kritériumokat* tárná fel. Világos ugyanis, hogy az arányok csupán felszínen jelentkező mennyiségi megnyilvánulásai az arányosság minőségi kritériumainak. Hogy maga az arány önmagában véve nem mutatja a jelenség tartalmát, az rögtön világossá válik abból, hogy ugyanazon arány, mely adott időpontban aránytalanságot fejez ki, más időpontban aránytalanságra utalhat, ha közben megváltoznak a feltételek. Az arányosság és arány között tehát hasonló a viszony, mint az érték és csereérték (vagy ár) közt: az utóbbi csupán mennyiségi kifejezése az előbbinek. Az a mennyiségi viszony mármost, melyet arányosnak nevezhetünk, legáltalánosabban a két oldal *egyensúlyát* tételzi fel. Szabó Kálmán rámutat, hogy az egyensúlyon bizonyos mezőnyön belüli egyezést kell érteni, tehát csak relatív összhangot. (Ennek filozófiai megfelelője a *mérték*.) Az arányok bizonyos megváltozása tehát nem jelent feltétlenül minőségi változást — arányosságból aránytalanságba való átmenetet —, de végső soron valóban ez következik be, ami ismét jól mutatja, hogy az arányosság nem azonos az aránnyal, de ugyanakkor a kettő elválaszthatatlanul összefügg egymással. A szerző ezután továbbmegy egy lépéssel, és rámutat, hogy a közgazdászok az egyensúlyon a kereslet és kínálat összhangját értik.

Vagyis eszerint akkor áll fenn arányosság; ha az újratermelés egyik oldalának kínálata és kereslete relatíve egybeesik az újratermelés másik oldalának hasonló mutatóival. Ennek értékelése már összetettebb vizsgálatokat, a kölcsönös kapcsolatok komplexebb figyelembevételét követeli meg, és ezért jobban érzékelteti az arányosság minőségi jellegét. A tanulmány azonban ezt sem fogadhatja el az arányosság lényegének, többek között azért sem, mert a kereslet és kínálat egyensúlya nem fejez ki mindig arányosságot. Előfordul, hogy a szocialista állam a fejlődés érdekében mesterséges úton (például egyes termékek árának érték alatti megszabásával vagy ennek ellenkezőjével) teremt ideiglenesen összhangot a kereslet és kínálat között, ami éppen azért vált szükségessé, mert aránytalanság áll fenn az adott vonatkozásban. Meg kell tehát találni azt a mélyebb összefüggést, mely magát a kereslet és kínálat alakulását is megszabja. Ez a *termelés és a szükséglet* viszonya. A szerző megállapítja, hogy az arányosság legmélyebb kritériuma, hogy a *termékek termelése kielégítse a termékekre irányuló szükségleteket*. Ez önmagában véve közismert igazság, de Szabó Kálmán igazi mondanivalója tulajdonképpen csak itt kezdődik. Ezután ugyanis a *szükségletek* fogalmát veszi bonckés alá. Megállapítja, hogy a szükséglet fogalma használható szűkebb és tágabb értelemben. A szükségletek tágabb értelemben felölelik a társadalmilag aktív formában létező anyagi szükségletek egész terjedelmét. Ezt jelöli a *tényleges* szükségletek terminussal. A szűkebb értelemben vett szükségletek viszont azok, melyek a fejlődés adott szakaszában minimálisan szükségesek az újratermelés valamely két oldala közötti egyensúlyhoz. Ezt nevezi a szerző *mérlegelt* szükségletnek. A mérlegelt szükségletet tehát az adott viszonyok objektíve determinálják. Ez jelentkezik a felszínen fizetőképes kereslet formájában. A kereslet mélyebb lényege ily módon a mérlegelt szükséglet, mely ugyanakkor mennyiségileg nem feltétlenül azonos vele, ugyanúgy, ahogy a csereérték is különbözhet az értéktől. Az eltérés akkor válik nyilvánvalóvá, amikor a kereslet és kínálat egyensúlyát nem az arányosság alapján (tehát nem az objektív realitásnak megfelelően) hozzák létre, és ennek következtében az egyensúly felborul. Vagyis a kereslet és a mérlegelt szükséglet megkülönböztetése mögött az a probléma húzódik meg, hogy a társadalom az adott kielégítendő szükségleteknek megfelelően használja-e fel a rendelkezésre álló levele és holt munka tömegét. *Az egyensúly csak akkor lehet szilárd, ha a termelés és a mérlegelt szükségletek megegyezésén alapszik*. Világos ugyanakkor,

hogy az újratermelés részösszefüggései szervesen beleilleszkednek az újratermelés összefolyamatába, és ezért csak akkor lehetnek szilárdan arányosak, ha egyúttal a társadalmi újratermelés szintetikus egyensúlyának is mozzanatai. Miután az arányosság csak a termelés és a mérlegelt szükségletek egyensúlyát tételezi fel, és a mérlegelt szükségletek népgazdasági szinten mindig kisebbek a tényleges szükségleteknél: a társadalmi méretekben megvalósuló egyensúly mindig együttjár a termelt javak és a tényleges szükségletek közötti egyensúlytalansággal. Ily módon a termelés és a mérlegelt szükségletek konkrét egyensúlya ellentmondásos egységet alkot a termelés és a tényleges szükségletek konkrét egyensúlytalanságával. Az arányosság tehát belső ellentmondást tartalmaz, és éppen ez viszi előre a fejlődést. A termelés és a tényleges szükségletek közötti egyensúlyhiány ugyanis labilissá teszi a konkrét arányosságot. Az arányosság mindig csak ideiglenes lehet, miután a szükségletek állandóan növekednek, a mérlegeletlen szükségletek fokozatosan mérlegeltté válnak, a konkrét arányosság felbomol, és új arányok kialakítását követeli, melyben a folyamat magasabb színvonalon reprodukálódik. „A gazdasági élet... egyensúlya tehát saját belső ellentmondásának — végző soron a felhasználó társadalmi munka és a tényleges társadalmi szükséglet ellentmondásának — a mozgása által halad túl önmagán. Viszont ugyanennek a viszonynak a mozgása vezet el egy másik egyensúly, egy másik konkrét arányosság megvalósulásához is.” (92. o.)

Valóban szép példáját láthatjuk itt a valóság objektív dialektikájának és az ezt felismerő dialektikus elmelelnak.*

A szerző ezután részletesen elemzi az arányosság mozgásának sajátosságait a kapitalizmusban és szocializmusban, és ellentétes jellegüket az alapjukat képező antagonisztikus, illetve nem-antagonisztikus ellentmondásokra vezeti vissza. Később a törvényekkel kapcsolatban abban foglalja össze e differenciát, hogy a gazdasági törvények a szocializmusban *harmonikus*, míg a kapitalizmusban *konfliktusos* tendenciákként valósulnak meg. A különb-

ség abban jelentkezik, hogy a szocializmusban a gazdasági törvények nem éles megszakításokkal, nem hosszabb időszakok pusztá átlagaként működnek, hanem *folyamatosan*, mert az alapvető fejlődésirányoknak állandóan viszonylagos összhangban kell lenniük a törvényszerűségekből kifejeződő követelményekkel (anélkül, hogy ez kizárná az ellentétezők létezését). E differencia lényegi, elvi különbség, mert a termelési viszonyok ellentétes jellegét tükrözi, de ugyanakkor nem zárja ki azt az azonosságot, hogy mindkét esetben *tendencia-törvényekről* van szó. A szerző ezután statisztikai adatok fényében mutatja meg a harmonikus és konfliktusos fejlődés ellentétes jellegét. Szabó Kálmán itt kifejtett nézetei nagy lépést jelentenek előre a különböző helytelen felfogásokkal szemben, melyek vagy abszolutizálják, vagy negligálják a kapitalizmus és szocializmus gazdasági törvényei működésében levő különbségeket.

Azzal, hogy a szerző feltárta az arányosság belső ellentmondását, lehetővé vált számára gyakorlati szerepének és ezzel együtt a tudatos gazdasági irányítás funkciójának megértése is. Az arányosság ellentmondásán belül mindig a mérlegeletlen szükségletek borítják fel az egyensúlyt. Ennek megfelelően a gazdasági irányításnak kettős funkciót kell ellátnia: 1. Védekezni a még ki nem elégíthető aktív szükségletek nyomásával szemben, harcolni a hatásokra létrejött kisebb aránytalanságok leküzdéséért. 2. Gondoskodni kell a tényleges szükségletek kielégítésének objektív feltételeiről, azaz növelni kell a termelést, célszerűen változtatva annak szerkezetét. E kettős — és ugyanakkor egy gyökérből fakadó, egy folyamatot kifejező — feladat realizálódik az operatív és távlati tervezésben!

Az elmondottak akkor válnak azután teljessé, amikor a szerző visszahelyezi az arányosságot a szocialista gazdaság komplex rendszerébe, és így vizsgálja meg sajátosságait. Az elemzés most a lényegből indul ki: a szocializmus alapvető ellentmondásából, melyet a mindenkor termelési színvonal és a mindenkor teljes (tényleges) fogyasztási szükségletek ellentétében jelöl meg a tanulmány. A szocializmus gazdasági alaptörvénye ennek az ellentmondásnak a mozgásában valósul meg! Bár Szabó Kálmánnak ebben a kérdésben is minden bizonnyal igaza van, meg kell mondani, hogy könyvének ez a része kevésbé meggyőző, talán azért, mert itt — ellentétben a tanulmány egészével — a filozófiai fejtegetések jórészt *helyettesítik* a közgazdasági elemzést. Így fordulhat elő, hogy a túlzott általánosításra való törekvés közben az alapvető ellentmondás vonatkozásában eltűnik

*A tényleges és mérlegelt szükségletek megkülönböztetésének fontosságát — szemben azzal, akik ebben üres spekulációt láttak — alaposan „aláhúzza” az SZKP XXII. kongresszusán Hruscsov elvtárs, amikor élesen bírálta ezt a sztálini formulát, mely a *fizetékes kereslet* és a termelés ellentmondásának szükségzerűségét és hasznosságát hirdette. „E nézet követőt — mutatott rá Hruscsov elvtárs — nem zavarta az a körülmény, hogy lényegében igazolták a közszükségleti cikkek hiányát, konzerválták a jegyrendszert és a pszichológiáját”. (Népszabadság” 1961. okt. 18. 19. old.) Szabó Kálmán elemzéséből világosan kiderül, hogy az ellentmondás csak a *tényleges* szükségletek és a termelés adott színvonal között szükségzerű, nem pedig a mérlegelt szükségletek és a termelés között.

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ

<i>Адам Вирт</i> : Современность и развитие марксистской философии	641
<i>Тибор Хусар</i> : Фрейдизм и определенность человеческого поведения	658
<i>Дёрдь Д. Сакаштити</i> : Главные движущие силы технического развития при социализме	692
<i>Андраш Кочонди</i> : К вопросу философского обобщения теории относительности	705
<i>Тибор Элек</i> : По поводу статьи А. Кочонди «К вопросу философского обобщения теории относительности»	725
<i>Дёрдь Тамаш</i> : О соотношении исторического и логического	731

ДИСКУССИЯ

Некоторые вопросы диалектико-материалистического детерминизма (<i>Дюла Унгарви</i>)	750
Действительно последовательна ли концепция преддетерминизма? (<i>Вильмош Шош</i>)	772
Вопросы, которые нельзя обойти. К вопросу и диалектическом взаимоотношении материи и сознания (<i>Янош Шипош</i>)	783

ОБОЗРЕНИЕ

Главные проблемы преподавания философии в вузах (<i>Ференц Ревес</i>)	812
К. Сабо: «Теоретические вопросы социалистической планомерности» (<i>Андраш Дёрдь Сабо</i>)	817

CONTENTS

ESSAYS

<i>Ádám Wirth</i> : Today and the development of Marxist Philosophy	641
<i>Tibor Huszár</i> : Freudism and determinism in human behaviour	658
<i>György D. Szakasits</i> : The main moving forces of technical development in socialism	692
<i>András Kocsondi</i> : On the question of the philosophical generalisations of the theory of relativity	705
<i>Tibor Elek</i> : Contribution to András Kocsondi's study: On the question of the philosophical generalisation of the theory of relativity	725
<i>György Tamás</i> : On the relations of the historical and the logical	731

DISCUSSION

On some problems of determinism in dialectical materialism (<i>Gyula Ungvári</i>)	750
Is the conception of predeterminism a consistent one? (<i>Vilmos Sós</i>)	772
Questions which cannot be avoided. On the dialectical relation between matter and conscience (<i>János Sipos</i>)	783

OBSERVER

Main problems of philosophical education at universities and academies (<i>Ferenc Révész</i>)	812
Kálmán Szabó: On theoretical problems of socialist planning (<i>Anarás György Szabó</i>)	817

Ára: 10,— Ft

Előfizetés egy évre 48,— Ft

SOMMAIRE

ETUDES

<i>Ádám Wirth</i> : Notre époque et le développement de la philosophie marxiste	641
<i>Tibor Huszár</i> : Le freudisme et la détermination du comportement de l'homme . . .	658
<i>György D. Szakasits</i> : Les forces motrices principales du développement technique dans les conditions du socialisme	692
<i>András Kocsondi</i> : A propos de la généralisation philosophique de la théorie de la relativité	705
<i>Tibor Elek</i> : Remarques relatives à l'étude de A. Kocsondi „A propos de la généralisation philosophique de la théorie de la relativité”	725
<i>György Tamás</i> : Des rapports de l'historique et du logique	731

DISCUSSION

De certains problèmes du déterminisme matérialiste dialectique (<i>Gyula Ungvári</i>)	750
La conception du prédéterminisme est-elle vraiment conséquente? (<i>Vilmos Sós</i>)	772
Questions qu'on ne peut éluder. (A propos du problème des rapports dialectiques entre matière et pensée (<i>János Sipos</i>))	783

LA VIE SCIENTIFIQUE

Les problèmes principaux de l'enseignement de la philosophie dans les écoles supérieures et à l'université (<i>Ferenc Révész</i>)	812
Kálmán Szabó: Les problèmes théoriques de la planification socialiste (<i>András György Szabó</i>)	817

A kiadvány előfizethető, vagy példányonként megvásárolható:
az AKADÉMIAI KIADÓNÁL, Budapest V., Alkotmány u. 21.
Telefon: 111—010, MNB egyszámlasszám: 46
Csekkbefizetési számla szám: 05.915,111—46
az AKADÉMIAI KÖNYVESBOLTBAN, Budapest V., Váci u. 22.
Telefon: 185—612
a POSTA KÖZPONTI HÍRLAP IRODÁ-nál, Budapest V., József nádor tér 1.
Telefon: 180—850
Csekkszámla: egyéni 61.257, közületi 61.066
(Példányonként megvásárolható a Posta nagyobb árusítóhelyein is)

0 1292

Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI INTÉZETÉNEK FOLYÓIRATA

FŐSZERKESZTŐ
SZIGETI JÓZSEF

ÖTÖDIK ÉVFOLYAM
6. SZÁM
1961

Tartalomból:

SOMOGYI ZOLTÁN

„Az ember nevében, az ember
javára”

SZABÓ ANDRÁS GYÖRGY

Sztálin filozófiai műveiről

KOMJÁT IRÉN

A szociáldemokrata revizioniz-
mus és a német kérdés



MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének folyóirata

Szerkesztő bizottság

ELEK TIBOR, FUKÁSZ GYÖRGY, GEDŐ ANDRÁS, KISS ARTUR, MÁTRAI
LÁSZLÓ, MOLNÁR ERIK, PÁL LÉNÁRD, SÁNDOR PÁL, SZIGETI JÓZSEF,
WIRT ÁDÁM

Főszerkesztő

SZIGETI JÓZSEF

TARTALOMJEGYZÉK

TANULMÁNYOK

<i>Somogyi Zoltán: „Az ember nevében, az ember javára”</i>	825
<i>Szabó András György: Sztálin filozófiai műveiről</i>	853
<i>Komját Irén: A szociáldemokrata revizionizmus és a német kérdés</i>	885

FIGYELŐ

Szemere Samu (<i>S. P.</i>)	901
A Szovjetunió tudományos dolgozóinak össz-szövetségi tanácskozásáról (<i>R. T.</i>)	902
A kutatások koordinációja a filozófia területén (<i>K. J.</i>)	907
Bulgáriai tapasztalatok (<i>Horváth József</i>)	903

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

Lewis H. Morgan: Az ősi társadalom (<i>Pais István</i>)	913
A. Szpirkin: A tudat keletkezése (<i>Vajda Mihály</i>)	918
Filozófiai Enciklopédia (<i>Katona Péter</i>)	922
Kritikai megjegyzések egy szociológiai kézikönyv margójára (<i>Kulcsár Kálmán</i>)	924
Egy távoli ország marxista filozófusáról (<i>Tiba Imre</i>)	929
Folyóiratismertetések	934

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

az átmeneti korszak, és a megvalósult szocializmus közti különbség:

„A kapitalizmusból a szocializmusba való átmenet időszakában — noha létezik a tőkés szektor és a szocialista szektor antagonisztikus ellentmondása — már szintén a nem-antagonisztikus ellentmondások az uralkodók.” — írja. (160. o.) Felfogását azzal támasztja alá, hogy a fenti helyzet következtében lehet nagyobb társadalmi összeütközések nélkül megoldani az antagonisztikus ellentmondásokat is. Valójában nyilvánvaló, hogy miután az átmeneti korszak tartalmát a „ki kit győz le” harca határozza meg, és az egész periódus a kapitalizmus teljes felszámolásának és a szocializmus általános győzelmének korszaka; a folyamat alapja éppen a kapitalizmus és szocializmus erői közötti antagonisztikus ellentmondás. Abban az objektív törvényszerűségben, hogy a munkásosztály állama és pártja minden kérdést a proletárdiktatúra érdekeinek rendel alá, a fenti ellentmondás meghatározó szerepe nyervilágos kifejezést. Más lapra tartozik, hogy ugyanakkor ez az antagonizmus a proletárdiktatúra feltételei között nagyobb összeütközések nélkül is megoldódhat. Szabó Kálmán néhány lappal később maga is utal arra, hogy ez a *szocializmus erőinek túlsúlyából fakad*. (166. o.) Ez viszont azt bizonyítja, hogy az antagonisztikus ellentmondások viszonylag békés megoldásából nem lehet arra következtetni, hogy az adott társadalomban nem-antagonisztikus ellentmondások uralkodnak. Tudjuk, hogy napjainkban egy sor kapitalista országban megvan a lehetőség a szocialista forradalom viszonylag békés győzelmére, ami ez esetben is a megváltozott nemzetközi *erőviszonyok* következménye, és nyilvánvalóan nem azt jelenti, mintha ezekben a tőkés országokban nem-antagonisztikus ellentmondások lennének az uralkodók.

Visszatérve az arányosság szerepére a szocializmus gazdasági rendszerében, látjuk, hogy a tanulmány a szocializmus alapvető ellentmondásának nem-antagonisztikus jellegéből indult ki. Ebből vezeti le, hogy ennek az ellentmondásnak mozgásmódja a *folyamatosan megvalósuló arányosság*. Míg a kapitalizmus törvényei keresztetik egymást, a szocializmus törvényei harmonikusan egybekapcsolódnak, és éppen ezt a sajátosságot fejezi ki az arányos fejlődés: „... az arányosság a különböző gazdasági törvények „együttműködésének” a törvényszerűsége”. (233. o.) Szabó Kálmán ezzel azt akarja érzékeltetni, hogy az arányos fejlődés törvényszerűsége tulajdonképpen a többi gazdasági törvény érvényesülésének *módjára* utal, „a többi gazdasági törvény funkcionálásának valamiféle

foglalata!” E szintetikus „foglatat jelleg” abból fakad, hogy az arányosság az *újra-termelésnek* — tehát a legátfogóbb, a gazdasági élet minden lényeges vonatkozására kiterjedő folyamatnak — a törvényszerűsége

Miután az arányosságnak mind belső lényegét, mind a szocialista gazdasági rendszerben való helyét feltárta, áttér a tudatos gazdasági irányítás elemzésére. Előljáróban megvizsgálja a társadalmi tudatosság lényegét és azon vonatkozását, amelyen keresztül a szocialista tervszerűség mozzanataként szerepel:

1. A társadalmi-gazdasági élet fő összefüggéseit tartalmazó objektív fejlődéstörvények megértése;

2. az ezen alapuló tudományos előrelátás;

3. a megértett objektív szükségszerűségeknek megfelelő társadalmilag tudatos, aktív tevékenység.

Igen figyelemre méltó, ahogy Szabó Kálmán a társadalmi tudatosságot felfogja. Egyrészt a történelmi materializmus értelmében vett *társadalmi tudat* egyik formájának tekinti. Másrészt a közös érdekeknek megfelelő célok társadalmilag centralizált tudatos megvalósítását érti e fogalmon. Úgy gondoljuk, hogy miután a társadalmi tudatosság a szocialista társadalmi lét egyik leglényegesebb vonatkozásának tudati megfelelője, teljesen helyes a problémát abból az aspektusból is megvizsgálni, hogy itt a *társadalmi tudat egy új — a megelőző társadalmakban ismeretlen — formájáról van szó!* Mindez konkrétan az öntudatos tömegekkel egybeforrott kommunista párt vezető szerepében realizálódik. A kommunista párt vezető szerepét legközvetlenebbül a társadalmi tudatosság objektív szükségszerűsége határozza meg, éppúgy, mint ahogyan a társadalmi tudatosságot a termelőeszközök szocialista tulajdona. Szabó Kálmán ezt nem mondja ki tételes formában, de a probléma gazdasági vonatkozásáról szóló fejtegetései impliciten tartalmazják e gondolatot. Ami mármost a társadalmi tudatosságot mint a felismert szükségszerűségeknek megfelelő kollektíve összehangolt, aktív tevékenységet illeti — Szabó Kálmán éles polemikát folytat a spontaneitás különböző rendű és rangú híveivel. Fejtegetéseinek lényegét — a tanulmány egésze alapján — itt kívánjuk összefoglalóan ismertetni, hogy átfogó képet adhassunk a szerző álláspontjáról e rendkívül fontos elvi és gyakorlati kérdésben.

A tanulmány itt a következő problémából indul ki: a társadalmi tudatosság nem jelenti azt, hogy a termelésben résztvevő tömegek minden egyes egyéne tisztában van a cselekvéseit meghatározó mélyebb összefüggésekkel és tevékenységének táv-

lati következményeivel. Éppen ezért felmerülhet az a kérdés, hogy nem kell-e az ilyen cselekvéseket spontánnak tekinteni? A szerző arra alapozza válaszát, hogy valamely folyamat *közgazdasági* értelemben vett spontán vagy tudatos jellegét aszerint lehet csak eldönteni, hogy milyen módon kapcsolódik be a gazdasági összefüggések *egészének* alakulásába. „*Amennyiben a társadalom el tudja érni azt, hogy valamely folyamat az összfejlődés elhatározott változásaival összehangzóan alakuljon, akkor ez a folyamat — függetlenül közvetlen résztvevőinek egyéni tudatától — tudatosan szabályozott folyamat.*” — írja. (256. o.) Valamely folyamat spontán vagy tudatos jellegét eszerint nem az abban résztvevők egyéni tudata, hanem az esemény *objektív társadalmi kihatása*, az objektív fejlődéstörvényekhez való viszonya határozza meg. Ime e kérdésben ismét megnyilvánul a jelenségek objektív vizsgálatának főlénye: Szabó Kálmán itt rendkívül meggyőzően bizonyítja, hogy csak ez a szemlélet helytálló. A munka végzése ugyanis *egyéni*leg ösdiők óta tudatos volt. Ennek ellenére azonban az ebből összetevődő termelés *társadalmilag* a spontaneitás uralma alatt állt! Ez nyilvánul meg például magasabb fokon az üzemen belüli szervezethez, amelyben az egyes egyén tudata csak mozzanatnak számít. (Ami természetesen nem jelenti azt, mintha ez a mozzanat lényegtelen volna!) Ily módon, amikor közgazdasági értelemben vett spontán folyamatok fordulnak elő a szocializmusban, a szerző — igen helyesen — ezeket a „tervszerűtlenségek” fogalmánál vizsgálja. A tervszerűtlenség éppúgy nem pusztán a tervektől eltérő folyamatot jelent, mint ahogy a tervszerűség lényege sem merült ki a „tervszerűtlenségben”. A tervszerűtlenség a tervszerűség ellentéte, s mint ilyen a *spontaneitás és az aránytalanság* bizonyos elemeit tartalmazza. A szerző felveti a kérdést, hogy miként jöhetnek létre ilyen jelenségek a szocializmusban? Rámutat, hogy ezek részben objektív, részben szubjektív forrásokból táplálkoznak. Az objektív alap a társadalmi fejlődés adott szakaszának azon sajátosságai (a szocialista tulajdon két formája, áruterelés) fakad, melyek nem tezik lehetővé a gazdasági élet minden mozzanatának teljesen pontos szabályozását. A szubjektív forrás viszont főként abból adódik, hogy a tudatos irányítás tényezői nem mindig tudják elég gyorsan követni a valóság változásait. A szocialista társadalom egészének szükségszerűen arányos fej-

lődése folytán e spontán mozzanatok csak részlegesen és időlegesen lehetnek, éppúgy, mint ahogy a kapitalizmusban is csak részlegesen és időlegesen beszélhetünk a tervszerűség elemeiről. Felmerül itt az a probléma is: vajon az élet automatikus (vagyis központi korrekció nélkül) helyesbíthető-e a tervezés és szabályozás fogyatékosait? A szerző rámutat, hogy az elmúlt évek közgazdasági irodalmában nyíltan jelentkezett az a felfogás, mely szerint az anyagi ösztönzés rendszerei képesek a gazdasági élet alapvető területein automatikusan biztosítani a népgazdasági egyensúlyt. Különösen kedvelt érve az a revizionista koncepcióknak. Valójában a tények (különösen a jugoszláv gazdasági élet szerző által idézett adatai) ékesszólóan cáfolják ezt. Az úgynevezett automatikus regulátorok csak akkor játszhatnak pozitív szerepet a népgazdasági egyensúly kialakításában, ha a párt és állam *tudatosan felhasználja* ezeket a tervek megvalósításában, ha hatásirányukat hozzáigazítják a tervek követelményeihez, ha biztosítják, hogy az ösztönzés az *össztársadalmi* érdekek felé mutasson. Az „automatikus regulátorok” tehát korántsem automatikusan szolgálják a fejlődést. Spontán mozgásokban inkább az önző magánérdekek irányában hatnak.

Éppen ezt nem értik meg, vagy nem akarják megérteni azok a teoretikusok, akik a gazdasági jelenségekkel kapcsolatos cselekvések *személyes* indítékait tekintik a spontán és tervszerű folyamat közti választónak. E felfogás szerint a spontán jelenségek pozitív szerepet is játszhatnak a fejlődésben, mert a személyes anyagi érdekek a szocializmusban alapvetően egybeesnek a közérdekkel. A tanulmány helyesen mutat rá, hogy az anyagi érdek által befolyásolt tevékenység egyáltalán nem azonos a spontán cselekvéssel. Ha a társadalom tudatosan „betervezte” a személyes anyagi érdekeltiséget, akkor az ezáltal meghatározott folyamat része lesz a társadalmi tervszerűség folyamatának, akkor is, ha az ezt megvalósító egyén nincs ennek tudatában. Szabó Kálmán azonban letéved az általa helyesen meghatározott útról, a folyamatnak társadalmi kiindulóponttól történő vizsgálatáról, amikor azt is be akarja bizonyítani, hogy az anyagi érdekeltiség által meghatározott tevékenység *az egyén szempontjából sem feltétlenül spontán*. Arra hivatkozik, hogy egy dolog a cselekvés tudatos vagy ösztönös jellege, és más dolog a cselekvés indítéka. Ez önmagában veve igaz. A baj csak az, hogy Szabó Kálmán az egyén *individually* ösztönös cselekvésére is a „spontán” kifejezést alkalmazza, holott egész okfejtéséből világosan következik, hogy a „spontán” fogalmának csak társadal-

mi, közgazdasági összefüggésben van értelme. A cselekvő egyén szempontjából azt a törekvést nevezi „ösztönserűnek, spontánnak”, melynél „a cselekvő tudata közvetlen tárgyára irányul, és ahol ennek folytán a cselekvés hatása előre nem látottan, akaratlanul következik be.” (392. o.) E nézetnek elemző bírálataát Gedő András: „A revizionizmus ösztönösség-kultusza és a szocialista építés tudományos törvényei” c. tanulmánya tartalmazza (Magyar Filozófiai Szemle 1960. 3. sz.), úgyhogy e recenzió keretében feleslegesnek tartjuk az abban foglaltakat megismételni. Ez annál is inkább mellőzhető, mert — mint láttuk — Szabó Kálmán máshelyütt maga cáfolja meg legjobban azt a felfogást, mely a spontán fogalmát az egyén tudatára vonatkoztatja. Az idézett rész után néhány oldallal teljesen helyesen szögezi le: „... elméletileg téves a gazdasági jelenségek spontán vagy tervszerű jellegének a kérdését elsősorban nem társadalmi oldalról vizsgálni, hanem az egyéni anyagi érdekből eredő közvetlen indíték alapján megítélni. Az egyes, a helyi érdek csakis az osztályérdek, a társadalmi érdek alapjánól kiindulva vezethető le, és semmiképp fordítva ... Mert ha a szocializmusban az egyéni érdek tendenciájában egybeesik is a társadalmi érdekekkel, ez az egybeesés nem ellentmondás nélküli.” (395. o.) Helyesen bírálja a szerző a jugoszláv revizionisták tervszerűség-konceptióját is, mely a spontánnak az „alulról jövővel”, a felső vezetésnek a bürokráciával való szofisztikus azonosításán alapszik.

Térjünk vissza most már a tudatos gazdasági irányítás kérdésére. Miután a szerző tisztázta ennek lényegét, azt vizsgálja meg, hogy milyen tényezők teszik lehetővé és szükségyszerűvé a gazdasági élet tudatos irányítását a szocializmusban. Kifejti, hogy miután a szocialista gazdaság fejlődése nem „önmozgás”, csak társadalmilag tudatosan valósulhat meg. „Ezért az arányosság állandó érvényesülésének *objektív* szükségyszerűsége szinte azonosul az arányosság *tudatos* fenntartásának szükségyszerűségével.” (262. o.) Ennek viszont feltétele, hogy e tudatosság a gazdasági élet minden lényeges vonatkozására kiterjedjen. Csak így válhat a társadalom szocializmus előtti spontán önmozgása „a társadalom által ellenőrzött, tudatosan irányított mozgás”. Kifejti, hogy a társadalomnak „akarania” kell e problémák megoldását, a népgazdaság fejlődését. A szocializmus gazdasági törvényeinek éppen az a sajátossága, hogy „csak tudatos alkalmazás, a *társadalom akarása* révén *érvényesülnek*.” (275. o.) Természetesen ez nincs ellentétben objektív jellegükkel, mert a tömegek csak azt „akarhatják”, amit az objektív viszonyok

számukra előírnak. A tanulmány ezután konkrét részletességgel megvizsgálja a népgazdaság irányításának *eszközzeit*, melyek segítségével a társadalmi tudatosság aktív, népgazdaságot formáló hatása megvalósul. (Tervezés, szabályozás.)

Ezekután már csak az marad hátra, hogy a viszonylagos önállóságában megvizsgált arányosságot és társadalmi tudatosságot ismét objektív egységükben, a tervszerűségben oldja fel. Láttuk, hogy sem az arányosság, sem a tudatosság nem létezhet önmagában, kölcsönösen feltételezik egymást, sőt átmennek egymásba. Az irányítás mechanizmusain keresztül megvalósuló tudatosság *tárgyiassággá* válik, az arányosság viszont az előrehaladás *eszméi* tartalmává lesz. Ugyanakkor azonban azonosak is, mindkettő a népgazdaság tartalmi összefüggéseit kifejező törvényszerűségek *érvényesülési módját* jelöli, másrészt viszont mély *tartalmi* kifejezői a szocializmus lényegének, belső természetének. A tervszerűség a szocialista gazdaság legáltalánosabb és egyik legjellemzőbb kategóriája. „A *szocializmust megelőzően tervszerűség ebben a minőségben nem létezett*”. (317. o.) A korábbi társadalmakban legfeljebb a tervszerűség csíráiról, elemeiről beszélhetünk. Foglalkozik a monopolkapitalizmus által létrehozott változásokkal, melyek a társadalmi termelés központi szabályozásának bizonyos fokú növelését eredményezik. Ugyanakkor aláhúzza, hogy a monopóliumok közötti érdekellentétek, valamint a munkásosztály harca nem teszik lehetővé a tudományos értelemben vett tervszerűség megvalósíthatóságát. Ezt ma már jelentős szociáldemokrata teoretikusok is elismerik. Legfeljebb a tervszerűség *formái* elemeinek, de semmiestre sem tartalmi ismérveinek meglétéről beszélhetünk. Bizonyos fokig másként vetődik fel a kérdés a volt gyarmatokon (India, Indonézia, Irak stb.), ahol tudományos értelemben is lehet *részleges* tervszerűségről beszélni. Ennek az az alapja, hogy az itt uralmon levő kormányok viszonylag széles társadalmi bázisra támaszkodhatnak. A társadalmon belüli ellentétek viszonylagos egysége teszi lehetővé a részleges tervszerűség megvalósítását. Ez azonban a belső ellentmondások kiegyensúlyozásával egyre szűkebb korlátok közé szorul. *A teljes tervszerűség csak a szocializmus kategóriája*. A szocialista tervszerűség egyes mozzanatait tekintve is *minőségileg* különbözik a régebbi társadalmakban meglévő „tervszerűség-elemek”-től. Az előrelátás csak a szocializmusban lehet széleskörű és perspektivikus, messze jövőbe mutató. Csak a szocializmusban lehet tervszerűen, az össztársadalmi érdekeknek megfelelően szabályozni az egész termelést.

Láttuk, hogy a tervszerűség, a tudatos-
ság és arányosság tényezőinek ellentmondá-
sos egysége. A tervszerűség belső ellent-
mondása sűrített kifejezése azoknak az
ellentmondásoknak, melyeket a két oldal
külön-külön tartalmaz. Az objektív és
szubjektív tényezők ellentmondása nyilván-
ul meg a terv és a teljesítés eltéréseiben.
Miután azonban ez az ellentmondás nem
antagonisztikus, az eltérés nem válhat
lényegessé, nem változtathatja meg a fej-
lődés harmonikus jellegét. Szabó Kálmán
— igen szellemesen — a gazdasági élet
tervszerű mozgását olyan ellipszishez ha-
sonlíttja, melynek egyik fókusza a népgazda-
sági terv, a másik az újratermelés arányos-
sága. Vagyis a gazdasági folyamat tulajdon-
képpen a lényegét alkotó ellentmondás
mozgásformája. A tervgazdálkodás mecha-
nizmusa e két pólus kapcsolatát közvetíti,
mégpedig tendenciájában egyre magasabb
fokon ismétlődő szabályszerűséggel. A fo-
lyamat lényegében három fő szakaszból áll:

A „tézis” a konkrét lehetőségekből és a
kielégítésre váró aktív szükségletekből ki-
induló terv. Az „antitézis” ennek realizáló-
dása a *termelési folyamatban*. S végül a
„szintézis” a kitűzött célok és a megvaló-
sult tények *összevetése*, mely a következő
tervek bázisául szolgál. „A tervidőszak végi
mozzanatban a terv tehát mint a fejlődés
által *túlhaladott konkrét forma* áll előttünk,
aminek a „túlhaladása” előfeltétele annak,
hogy egy másik terv, egy másik konkrét
forma lépjen a helyébe.” (343. o.) Az ará-
nyosság és a tudatosság állandó viszonyá-
nak egyre magasabb fokon történő meg-
újulását tartalmazza a tervszerű arányos

fejlődés törvénye. A tervszerű, arányos fej-
lődés törvénye azt az *objektív szükségszerű-
séget* fejezi ki, hogy a társadalomnak az
arányosság állandó fenntartásával kell
gondoskodnia az újratermelés harmonikus
fejlődéséről. *Az arányosság és a tudatos irá-
nyítás egysége, objektív viszonya az, amit
törvényként fogalmazzunk meg.*

Az objektív és szubjektív tényezők dia-
lektikájának mély megértése tette lehetővé
Szabó Kálmán számára, hogy a szocialista
tervszerűségben megtalálja a tőkés áruter-
melés értékformájának pandanját, és ezzel
a szocialista termelés megértésének kulcsát:

„A kapitalizmusban . . . az értékforma
képviseli azt a legátfogóbb kategóriát,
amely csírájában magában rejtja a termelő-
mód összes lényeges ellentmondásait. A szo-
cializmusban a tervszerűség jelenti azt a
legátfogóbb kategóriát, amely tartalmazza,
úgymond, a kommunista termelőmód nem
antagonisztikus ellentmondásainak csírá-
ját. Ott az értékforma magában foglalta a
közvetetten társadalmi munka és az érték-
hordozó használati értékre irányuló szük-
séglet antagonisztikus viszonyát, s ezen
keresztül a tőkés árutertermelés valamennyi
lényeges viszonyát, beleértve a bérmunka
és a tőke kapcsolatát is. Itt a tervszerűség-
forma tartalmazza a társadalmi munka és
a szükséglet sajátosságos, nem antagoniszt-
ikus viszonyát, s ezáltal a szocialista ter-
elés valamennyi lényeges összefüggését,
köztük az össztermelés és az összes fogyaszt-
ási szükséglet alapvető és közvetlen kap-
csolatát is.” (356—7. o.)

Szabó András György

E szám szerzői:

Wirth Ádám, a Társadalmi Szemle rovatvezetője

Huszár Tibor, az ELTE Történelmi Materializmus Tanszékének tanársegéde
Szakasits D. György, a Marx Károly Közgazdaságtudományi Egyetem Ipar-
gazdaságtani Tanszékének docense

Kocsondi András, a szegedi Tudományegyetem Filozófiai Tanszékének tanár-
segéde

Elek Tibor, a Műszaki Egyetem rektor helyettese

Tamás György, a MTA Filozófiai Intézetének munkatársa

Ungvári Gyula, a Műszaki Egyetem könyvtárának munkatársa

Sós Vilmos, a MTA Filozófiai Intézetének munkatársa

Sipos János, a MTA Filozófiai Intézetének csoportvezetője

Révész Ferenc, a Művelődésügyi Minisztérium Marxizmus Főosztályának főelőadója

Szabó András, a MTA Filozófiai Intézetének csoportvezetője

TANULMÁNYOK

„Az ember nevében, az ember javára”

SOMOGYI ZOLTÁN

„A kommunizmus azzal teljesíti történelmi küldetését, hogy minden embert megszabadít a társadalmi egyenlőtlenségtől, az elnyomás és a kizsákmányolás minden formájától, a háború borzalmaiktól, és meghozza a földkerekség minden népének a békét, a munkát, a szabadságot, az egyenlőséget és a boldogságot.”¹

1. Az általános emberi és az osztályszempont viszonya a marxizmusban

A Szovjetunió Kommunista Pártjának XXII. kongresszusával nemcsak a tudományos kommunizmus társadalomépítő gyakorlata érkezett el új korszak, a kommunizmus küszöbére, hanem a marxizmus—leninizmus elméletének fejlődése is új szakaszba lépett. Nyikita Szergejevics Hruscsov a Központi Bizottság beszámolójában méltán beszél arról, hogy „A kommunista társadalom általánosan kibontakozó építése korszakának éppen az a sajátossága, hogy mind több olyan elméleti kérdés adódik, amelyekre nem annyira könyvekben kell keresnünk a választ, hanem mindenekelőtt magában a kommunista építés eleven gyakorlatában. Megváltoztatnánk tanításunk szellemét, ha ezek között az új körülmények között nem tudnánk alkotóan alkalmazni és fejleszteni a marxizmus—leninizmust, ha nem gazdagítanánk új elméleti tételekkel és következtetésekkel, ha nem lenne elég bátorságunk tisztázni azokat a formulákat és tételeket, amelyek már nem felelnek meg az új történelmi tapasztalatnak”²

Egész szellemében új mindenekelőtt a programtervezet hozzáállása az emberi társadalom fő problémáihoz, a kapitalizmus és a kommunizmus tudományos elemzéséhez. Új ez a hozzáállás annyiban, amennyiben mindkét irányban erkölcsi szempontokat is érvényesít, az előbbit erkölcsileg is elmarasztalja, az utóbbit morálisan is a jónak tünteti fel. Mégpedig úgy, hogy ez a morális szempont nem valami külsődleges, idegen, szubjektív megítélés a különböző társadalmi struktúrák szerkezetének tudományos elemzése mellett, hanem úgy, hogy a tudományos elemzésből szervesen következik. Az elmúlt évek gyakorlata ezzel szemben az volt, hogy a társadalom objektív szerkezetének vizsgálatát el szokták választani a morális megítélés kérdésétől. Az utóbbinak nem tudományos, hanem legfeljebb agitatív jelentőséget tulajdonítottak. Ezért a kommunista erkölcs elveinek és normáinak a társadalom gazdasági és politikai struktúrájából való levezetését, megalapozását sem hajtották végre, és a kapitalizmus erkölcsi megrovását sem fejlesztették ki forradalmi hajtóerővé. Ez kihatott a kapitalizmus gazdasági struktúrája elemzésének, az új társadalmi jelenségek elméleti általánosításának elhanyagolására is. Az utóbbi felszámolásában is döntő jelentősége van az erkölcsi szempont fent jellemzett módon való érvényesítésének a társadalmi jelenségek megítélésében.

¹ Programtervezet (Népszabadság, 1961. VIII. 6.).

² A KB beszámolója (Népszabadság, 1961. X. 18.).

Itt kapcsolódik össze a kérdés a revizionizmus és a dogmatikus szemlélet elleni harc ügyével is. Ismeretes, hogy a revizionizmus kedvelt fogása az új társadalmi jelenségek elméleti általánosítását számonkérni az alkotó marxizmustól. De hogy ezt az általánosítást csak akkor lehet végrehajtani, ha a társadalmi kérdések megítélését az objektív szükségszerűség szempontjából, szervesen egyesítjük az erkölcsi megítélés szempontjával — ez olyan felismerés, amely nemcsak a marxizmus alkotó fejlesztése, hanem a revizionizmus moralizáló társadalomfelfogásának érdembeli leküzdése számára is megnyitja az utat. Mert nem tekinthetjük a revizionizmus érdembeli leküzdésének azt, ha tiltakozunk ugyan, mikor a revizionizmus a szocializmust és a kommunizmust az absztrakt emberi morál ítélőszéke elé idézi, de ezen túlmenően meg sem kíséreljük tisztázni az általános emberi értelmét, viszonyát az osztályszemponthoz, a konkrét emberhez. Ha egyszerűen tagadjuk az általános emberi szempontját, mivel a revizionizmus ennek nevében lép fel, ha az erkölcsi szempont érvényesítését a társadalomszemléletben a gonosztól valónak tartjuk, mert a revizionizmus moralizál, ezzel nem oldjuk meg, hanem csak elodázzuk az általános emberi és a morális szempont mibenléte kérdésének tisztázását. A programtervezet birtokában a revizionizmus moralizáló társadalomkritikáján és ugyanakkor a szektátság erkölcsi szempontokat elutasító álláspontján a társadalomelemzésben egyaránt túl lehet és túl kell menni. Ez pedig azzal az elméleti feladattal egyértelmű, hogy tisztázzuk az általános emberi szempontoknak és az osztályszempontoknak viszonyát a társadalmi problémák vizsgálatában.

A dogmatizmus csak és kizárólag az osztályszempontot ismeri el, tagadja a vonatkozást az általános emberire. A revizionizmus az osztályszempontot lúgozza ki, és az általános emberinek polgári, kispolgári elvont idealista tartalmakat tulajdonít.

Valójában a marxizmus—leninizmus épp azért lehet általános emberi tartalmak kifejezője is, mert osztályideológia, s azért osztályideológia, mert általános emberi tartalmakat fejez ki ténylegesen. Ez aforisztikusan hangzik, bővebb kifejtésre szorul.

Osztálytársadalomban az általános emberi nevében fellépni vagy tudatos csalás, mint a revizionistáknál és, nagyrészt, a mai polgári ideológusoknál, vagy történelmileg jogosult illúzió, mint a forradalmi polgárság hajdani képviselőinél. Az ő általános szempontjaiknak racionális magva az volt, hogy akkor átmenetileg a többi elnyomott osztály érdekeit is kifejezték a régi — és csakis a régi — társadalommal szemben. Később azonban lelepleződött ennek a látzólagos általános emberinek polgári osztályjellege.

A marxizmus osztályálláspont képviselőjeként lépett fel, mivel leküzdötte a kapitalizmus olyan kritikáját, mely tudománytalanul az „örök igazságra és erkölcsre” támaszkodott. Olyan utópiákra, melyek az általános emberire közvetlenül apelláltak, s éppen ezért helytelenül képviselték e szempontokat az osztálytársadalomban. Az általános emberi elgondolt talajáról ugyanis nem lehet közvetlenül az osztályok fölé emelkedni a kapitalizmusban. Marx és Engels éppen azért tudtak elméletileg az osztályok fölé emelkedni, mert az osztályellentétek valóságos talaján álltak, a munkásosztály álláspontjára helyezkedtek.

Szemléletesen kifejezi ezt Engels, amikor a burzsoázia és a proletariátus ellentétét a proletárforradalom szükségessége és az osztályok megszüntetése perspektívájában veti fel. „A kommunizmus, elve szerint, a burzsoázia és

a proletariátus ellentétének fölötté áll, csak a jelenre vonatkozóan ismeri el az ellentét történeti jelentőségét, de nem a jövőre; a kommunizmus éppen meg akarja szüntetni ezt az ellentétet. Ezért, amíg fennáll az ellentét, elismeri, hogy a proletariátus elkeseredése elnyomói ellen szükségszerű, s a kezdődő munkásmozgalom legjelentősebb emelője; de a kommunizmus továbbmegy ennél az elkeseredésnél, mert nemcsak a munkások, hanem az emberiség ügye.”³ Ez a tétel később alkalmat adott a revizionizmusnak arra, hogy a marxizmust már a kapitalizmus viszonyai között csak és kizárólag általános emberi szempontokat képviselő ideológiává értelmezze át, elszakítsa a forradalmi munkásmozgalomtól. A szocializmust-kommunizmust az emberiség ügyének, még pedig erkölcsi tökéletesedése ügyének feltüntetni, visszaesés arra a rossz álláspontra, melyet a Kommunista Kiáltvány által megcáfolt „igazi vagy német szocializmus” képviselt a marxizmus keletkezése idején. Engels a fent idézett helyen valóban nyersen és félremagyarázhatóan fogalmaz. Nem mondja meg világosan, hogy a tudományos kommunizmus a tőkés társadalomban csak lehetőségében az emberiség ügye, valójában azonban a kapitalizmus keretei között nem válhat azzá, hanem, amíg e rend fennáll, elsősorban a munkásosztály ügye marad, s mint ilyen van kapcsolatban az általános emberivel, az emberiség ügyével. Engels ezzel kapcsolatos fejtegetéseinek másik fogyatékosága, hogy a munkásosztály ösztönös kapitalizmus elleni elkeseredését bizonyos értelemben szembeállítja a tudományos kommunizmus elméleti szenvtelenségével, s ez azt a látszatot kelti, mintha az ösztönös mozgalom és az elmélet nem egy irányban, nem egy úton mozogna. A fent idézett mondat előtt néhány kitétele ugyanis azt fejtegeti, hogy az ösztönös elkeseredés a forradalom romboló, véres kibontakozását, az elméleti belátás térhódítása pedig békés lefolyását eredményezheti. Ma már tudjuk, hogy a forradalom a konkrét történelmi körülményektől, az osztályerők viszonyától függ, a fegyveres forradalmi osztályösszezapások bekövetkezése nem a kisebb fokú elméleti tisztánlátáson és a nagyméretű ösztönös elkeseredésen múlik, hanem a burzsoázia ellenállásának szívósságán, makaacsságán.

Ha tehát Engels később, önbírálat formájában, kiigazította a fenti elméleti tévedéseit, hogy megakadályozza az emberiség ügyére való hivatkozással elkövetett revizionista visszaéléseket, csak elismeréssel adózhatunk ezért. Semmiképpen sem lenne azonban helyes, e későbbi önkritikára való hivatkozással, azt is elvetni, ami a fent idézett tételben helytálló, azt ti., hogy a tudományos kommunizmus — perspektívájában — a munkásosztály ügyéből valóban az egész emberiség ügyévé válik. De ez csak akkor valósul meg, ha a burzsoázia és proletariátus ellentétét már megszüntettük, pontosabban: magukat az osztályokat is felszámoltuk — a kommunista társadalomban.

Az általános emberi elméleti tételezéséhez tehát a kapitalizmus idején nincs más lehetőség, mint a munkásosztály álláspontjára való helyezkedés. S ebben a helyzetben maga az általános emberi nem jelent, nem jelenthet mást, mint az osztály nélküli társadalom emberének előretételezését. Ebben, és csakis ebben az értelemben van az általános emberi szempontnak reális értelme.

Az osztály nélküli társadalom emberére mint általános emberi tartalmak kifejezőjére való eme vonatkozás azonban nem a korai marxizmus állítólagos elvont humanizmusa, hanem a marxizmus immanens tartalma, amennyiben

³ Engels: A munkásosztály helyzete Angliában (Marx—Engels Művei, II. k., 472—3. o.).

fenntartjuk azt a tételt, hogy a proletariátus „csak úgy szabadíthatja fel magát, hogy egyáltalán minden osztályuralmat, minden szolgaságot és minden kizsákmányolást megszüntet”.⁴

Az általános emberi képviselője tehát semmi mást nem jelent a marxizmus szerint, mint annak hirdetését, hogy a társadalom osztálytársadalomból az ember társadalmává lesz, s a munkásosztály harca teszi azzá. Annak az osztálynak a harca, melyet a kapitalizmus megfoszt az emberi élet feltételeitől, ha ezeket az osztálytársadalom tulajdonviszonyain alapuló fogalmak értelmében vesszük.⁵

Az általános emberinek ez a koncepciója nem ellentétes az osztályállásponttal, hanem szerves része annak, nélküle az osztályálláspont is felemás, torz. A dolog a tartalomon múlik. Nem az általános emberit kell elvontan szembeállítani az osztályszemponttal, hanem a kettő tartalmi vonatkozását kell szembeszegezni mind a dogmatizmussal, mely az osztályszempontot, mind a revizionizmussal, mely az általános emberit teszi öncéllá.

A revizionizmus ugyanis egészen más értelmet tulajdonít az általános emberinek, a dogmatizmus pedig az osztályszempontnak, s ez az, amivel vitatkozni kell.

A revizionizmus nem a kommunista embertípus kialakításának oldaláról közelíti meg az általános emberi fogalmát és mibenlétét, hanem az osztálytársadalom oldaláról. E társadalom, illetve társadalmak emberét általános emberre és osztályemberre bontja, és a két vonatkozást elszakítja egymástól, hogy az általános oldalt az osztálymeghatározottságú oldal fölé emelhesse. Így, látszatra egy történeti felfogás keletkezik, amely szerint az osztálytársadalmak egymásutánja során az emberiség egyre közelebb jut az általános emberéhez. Ezt a közelebb jutást azután mint az erkölcs önfejlődését, tökéletesedését értelmezik. A történelmiség látszata azonban rögtön lelepleződik, ha meggondoljuk, hogy ez az erkölcsi önfejlődés végső soron el van választva a társadalmi-gazdasági fejlődés reális talajától, az erkölcsi eszmék talaján megy végbe, s eleve kitűzött eszmei ideál felé halad, amelyet önkényesen szoktak megkonstruálni. Ezen túlmenően, az erkölcsi fejlődésnek az osztályerkölcsökre és az általános emberi erkölcsi mozzanat fejlődésére való kettéválasztása azzal a képtelen felfogással egyértelmű, hogy bár az emberiség társadalmi fejlődése az osztályharccal, az osztályok erkölcsiségével van a legszorosabb kapcsolatban, s a különböző termelési módok egymást váltása miatt a megszakítottság mozzanata érvényesül benne, az emberi erkölcs fejlődése mégis folyamatosan ível felfelé, s nem az egymást követő osztályerkölcsökben valósul meg, hanem mellettük megy végbe. Ezzel szemben állítjuk, hogy, például, a polgári szabadsverseny és a neki megfelelő individualista erkölcs éppen mint osztályerkölcs sokkal többet jelentett a társadalmi fejlődés, s így az erkölcsi fejlődés számára is, mint az állítólagos önálló erkölcsi mozzanatok, amelyek a burzsoázia színre lépése során mint az úgynevezett általános emberi erkölcsi fejlődés mozzanatai jöttek létre. Persze, van az erkölcs fejlődésében egy mozzanat, amely azt a látszatot kelti, hogy — ellentétben az osztálytársadalmak fejlődésében döntő megszakítottsággal — e területen folyamatosság uralkodik. Ilyen folyamatos javulást ki lehet ugyan mutatni, például, az elítéltekkel, a hadifoglyokkal való

⁴ Engels: Marx Károly (Marx—Engels Vál. Műv., II. k., 160. o.).

⁵ Kommunista Kiáltvány: „A proletariátus életfeltételeiben már megsemmisültek a régi társadalom életfeltételei” (Marx—Engels Vál. Műv., I. k., 21. o.).

bánásmód terén, általában az emberiség területén. De e javulást nem helyes a humanitás fejlődésével azonosítani, mert, mint látni fogjuk majd, a humanizmust mint erkölcsi kategóriát általában nagyon is erős szálak kötötték az osztályokhoz, az osztályerkölcsökhöz. A revizionizmus a régi humanizmusnak ezeket az osztályokhoz kötött erkölcsi tartalmait is azonosítja aztán az általános emberivel. Így lesz ebből örök eszmei ideál, történelem feletti kategória, amelynek a mércéjén a társadalom fejlődése megítéltetik. Ezzel szemben, szerintünk, az általános ember történelmi produktum: a kommunista társadalom embere testesíti meg, akinek kialakulása a kommunizmus anyagi-gazdasági feltételeitől függ.

E feltételek „most először vannak meg, de megvannak”, és éppen ez teszi jogossá és szükségessé az erkölcsi szempont érvényesítését a társadalomvizsgálatban. Éppen ez az, amit a dogmatikus szektás álláspont ignorál, amikor egyedül és kizárólag az osztályszempontot hangsúlyozza és önálló teszi. Ezzel, lényegében, tagadja a kommunizmust mint elérendő és elérhető célt, illetve a szocialista forradalomnak a mai monopolkapitalizmus viszonyai közötti viszonylag békés kibontakozási lehetőségét, megáll az osztályharc és a proletárforradalom elvont tételeinél.

Az osztályharc és a proletárdiktatúra tételeivel szembeállva, ezek ellenére hajtani végre a mai monopolkapitalizmus morális megítélését, persze, tudománytalan lenne, mint ahogyan a Marx előtti szocialisták moralizálása az is volt. Marx a kapitalizmus megdöntésének és a kommunizmus felépítésének programját nem erkölcsi, hanem tudományos tételekre alapozta, a kommunizmus elérését elsősorban nem erkölcsi előnyei, hanem gazdasági szükség-szerűsége oldaláról közelítette meg.

Ez azonban nem jelenti azt, hogy az erkölcsi megítélés mozzanata hiányzik a marxizmusból. Amennyire hiba a társadalom objektív gazdasági törvényeinek elemzése helyett erkölcsi óhajokra hivatkozni, annyira egyoldalú ezt az elemzést az érdektől és indulatoktól mentes „objektivitás” álláspontján állónak elképzelni. A munkásosztály erkölcsi felháborodása a kapitalizmus ellen az objektív vizsgálat szubjektív hajtóereje volt és az is marad. Ami újat ezen a téren a kommunizmus építésének kora hozott, az az, hogy a kapitalizmus vizsgálatában már nemcsak a munkásosztály erkölcsi felháborodását használhatja fel hajtóerőként, hanem a többi dolgozó, sőt a középtulajdonos réteg szempontjait is. Mert a mai kapitalizmus már ezeket sem tudja sem anyagilag, sem erkölcsileg kielégíteni, s ezért megnőtt annak a lehetősége, hogy a szocialista forradalom tartalékává, a munkásosztály szövetségesevé váljanak.

Ez nem erkölcsi szempontja a vizsgálatnak, hanem objektív tény. És mint ilyen, felismerve és tudatosítva, forradalmi hajtóerővé válik, mert azt tükrözi, hogy a mai kapitalizmus már nemcsak a gazdasági struktúrájában rejlő objektív törvényei értelmében van halálra ítéelve, hanem ezt az ítéletet a tömegek, még a középrétegek is, szükségképpen meg is kell fogalmazták, mint a kapitalizmus erkölcsi elítélését. Ennek az elősegítése az elmélet fegyvereivel azonban már nem elvont moralizálás, hanem forradalmi tett. A monopolkapitalizmus önálló vagy félig önálló polgári-kispolgári kritikája ugyanis önmagában nem lehet szilárdan megalapozott, és tartós történelmi progresszió alapjául sem szolgálhat, a proletár-bírálat állandó segítségére és korrekciós tevékenységére szorul. A proletár és a polgári-kispolgári monopoltőke-bírálat eme egysége és harca a munkásosztály szövetségi politikájának, e szövetség kiszélesítésének ideológiai síkon való kifejezése és segítése.

Összefoglalva: Az uralkodó és a feltörekvő osztályok régi ideológiái az általános emberi nevében léptek fel, és osztályideológiáknak bizonyultak. A marxizmus—leninizmus a munkásosztály ideológiájaként lépett fel, s éppen ezért kezdettől fogva vonatkozása lehetett a ténylegesen általános emberire. Napjainkig ez a vonatkozás kibontakozott, elmélyült és konkretizálódott. A marxizmus valóban az egész dolgozó emberiség irányítójává vált, vonzási körét más, nem proletár rétegekre is kiterjesztette. Még nem szűnt meg ugyan osztályideológia lenni, mint ahogy az állam sem szűnt meg állam lenni azáltal, hogy össznépi állammá vált, hanem csak kezdi realizálni a mai történelmi körülmények között a lehetőségében bennerejlő általános emberi tartalmakat, ahogy az össznépi állam is csak kezdi megvalósítani a kommunista társadalom öngazgatási kollektívájává való átalakulást.

A mindezekhez szükséges történelmi körülmények: a mai kapitalizmus és a mai szocializmus-kommunizmus viszonyai; így ezeknek az elemzését kell megkísérelni az osztályszempont és az általános emberi szempontjának dialektikus egyesítésével.

2. A szabadság kérdése a mai kapitalizmusban

A Programtervezet nemcsak a munkásosztálynak, a parasztságnak, a gyarmati népeknek a mai kapitalizmusbeli helyzetével és forradalmi mozgalmával foglalkozik, hanem emellett és ezzel együtt az ember helyzetével és problémáival is. S nemcsak abban az értelemben, hogy megállapítja: „A jelenkori kapitalizmus az egész emberiség létérdekeinek és haladó törekvéseinek ellensége. A mai kapitalizmus az embernek ember által való kizsákmányolásával, sovíniszta és fajgyűlölő ideológiájával, a lényegéhez tartozó erkölcsi hanyatlással, a spekuláció, a korrupció és a bűnözés tobzódásával bomlasztja a társadalmat, a családot, züllesztí az embert.”⁶

Ha az általános emberinek ez az erkölcsi szempontja csak mellette állna a kapitalizmus gazdasági struktúrája vizsgálatának, nem pedig szervesen nőne ki belőle, akkor nem tartalmazna új elméleti és módszertani szempontot, csak agitatív jelentősége lenne. Elsősorban azért, mert a fent idézett jellemzés többé-kevésbé a kapitalizmus egész történelmi időszakára helytáll. A lényeges mozzanat az, hogy a kapitalizmus erkölcsi züllöttsége, amely belső gazdasági mivoltából következik, *ma már* bomlasztó hatású, társadalomellenes jelenséggé vált.

Ha ennek okait és mélyebb értelmét kikutatjuk, egyúttal azt is bizonyítjuk, hogy az erkölcsi szempont érvényesítése a társadalomvizsgálatban valóban eszköze új objektív tények és törvényszerűségek elméleti általánosításának, hogy nem a tudományosságról való lecsúszás, hanem éppen a tudományos vizsgálat része.

A kapitalizmus lényegéből következő erkölcsi tulajdonságok, a féktelen önzés és individualizmus, a spekuláció és a korrupció ugyanis nem volt mindig társadalombomlasztó hatású. A felfelé ívelő kapitalizmusban az erkölcsi rossz végső soron nagyon is pozitív szerepet játszott. Maga is a kapitalizmus gazdasági struktúrájának talaján keletkezve, kifejezte, és, hatása által, megszilárdította e struktúrát. A társadalom különböző rétegei pedig — természetesen

⁶ Programtervezet (Népszabadság, 1961., VIII. 6.).

a munkásosztály és, bizonyos fokig, a többi dolgozó réteg kivételével — elegendő mozgási teret találtak és jól érezték magukat e rendszerben. Megkapták a kapitalizmustól mindazt a lehetőséget személyiségük kibontakoztatására, ami a társadalom akkori fejlettségi fokán elérhető volt.

Ez az, amit polgári szabadságnak, a szabadság polgári értelmezésének nevezünk. S itt kitérőt kell tennünk a szabadságfogalom körülírása céljából. Ez azért szükséges, mert a szabadság nemcsak a mai kapitalizmus megítélése szempontjából fontos fogalom, hanem a szocializmus és kommunizmus magasabbrendűségének megmutatása szempontjából is.

Abszolút értelemben az ember egyetlen társadalmi formában, semmiféle történelmi korban nem volt és nem lesz szabad, ha a szabadságon a tárgyi világ feletti feltétlen uralmat értjük. A tárgyi világ alapja és korlátja is az emberi szabadságnak; minden emberi tett csak a már készen talált anyagi, tárgyi feltételekre hathat, azokat formálhatja. E készen talált tárgyi alap részint a természet, részint az emberi munka objektíválódott eredményei, mint a társadalmi törvények emberi cselekvésen keresztül érvényesülő alapja. A természetnek és a társadalomnak a felismert szükségyszerűségnek megfelelő formálása a tényleges, konkrét szabadság. A szabadság absztrakt felfogása, a szabad akarat, ezzel szemben, a legnagyobb szabadsághiány, csak látszatra a legteljesebb szabadság, mert a „szabadon” akaró nem azt éri el, amit akart, hanem amit az objektív tárgyi világ rákényszerített. Ezt azonban nem kell feltétlenül tudomásul vennie, ezért szabadnak érezheti és érzi is magát bizonyos történelmi helyzetekben. De éppen ez az ő korlátja. Ha mármost az ilyen embert a tárgyi világtól való általános, mindig meglévő függésre emlékeztetik, e függés elidegenedésnek, az emberi lényege korlátozásának tűnik előtte, s ezért vonakodik azt elméletileg is elismerni. Ha azonban az egzisztencializmus ebben az értelemben beszél a szocialista-kommunista társadalomban meglévő elidegenedésről, úgy meg kell mondani, hogy a tárgyi világtól való általános függés meglétét komolytalan lenne tagadni. Készséggel elismerjük, hogy megvan, csak nem nevezhető elidegenedésnek, hisz e függés részint magától az objektív természettől és törvényeitől való függés, mely törvényeket fel lehet ismerni és fel lehet használni, részint magától az emberi munka objektíválódott eredményeitől való függés. Mivel pedig az ember a munkája által és a munkája objektíválása során nemcsak a természetet, hanem önmagát is átalakítja, a saját szabadságát mint felismert vagy fel nem ismert szükségyszerűséget valósítja meg, az objektíválódás során, az mint olyan, nem nevezhető elidegenedésnek. A munka által előállított dologi, tárgyi elemek, mint a munka objektíválódásának termékei, csak akkor válnak az elidegenedés kifejezőivé, mikor magántulajdonként sajátítják el őket, amikor létrejön a kizsákmányolás. Az osztálytársadalmak ideje az elidegenedés kora, az a kor, melyben az embernek a természet feletti uralma még viszonylag gyenge, a társadalom feletti uralma pedig már elveszett, mielőtt tudatos uralom lett volna. A kizsákmányoláson és a munka termékeinek magántulajdonán nyugvó elidegenedés a tőkés társadalomnak a kisárutermelésből való kialakulása során az árufetisizmus formáját ölti, s a kifejlett kapitalizmusban ez lesz az elidegenedés alapformája. Az árufetisizmus azonban a vevő és az eladó „szabad” szerződésének aktusával elleplezi a tőkés kizsákmányolást, s innen a látszat, mintha az elidegenedés nem a kizsákmányolásból, hanem a munkatermék áruformájából következne. Maga ez az áruforma azonban nem akadály a emberi szabadságnak, hiszen törvényeit épp úgy fel lehet

ismerni és fel lehet használni, mint a természet törvényeit. Ennek feltétele azonban a magántulajdon és a magánelsajátítás rendszerének, a kizsákmányolásnak a megszüntetése. Ez a tény is azt mutatja, hogy az elidegenedtség nem az áruban mint olyanban van, hanem a magántulajdonból és a kizsákmányolásból következik.

Az elidegenedés egy bizonyos másik koncepciójával a *revizionizmus lépett fel*. A revizionisták a proletárdiktatúra rendszerében, a szocialista államban látnak elidegenedést, az ember személyiségének szabad kibontakoztatását gátló hatalmat, s erre hivatkozva vetik el a proletárdiktatúrát és az állami centralizációt.

Ezt a nézetet azért nem tudtuk eddig leküzdeni, mert — hallgatólagosan — helyesnek vettük a revizionisták azon értékelését, hogy az elidegenedés egyenlő az erkölcsi rosszal, márpedig a proletárdiktatúra és az állami centralizáció gazdasági-politikai szükségszerűség, s ezért erkölcsileg sem lehet rossz, tehát nem lehet elidegenedés sem. A dogmatizmus oldaláról az árucseré és a pénz szocializmusban való alkalmazását tekintették valami olyannak, ami, a belőle eredő emberi önzés miatt, erkölcsi rossz, s mint ilyen, végső soron, ugyancsak elidegenedtség, amit a közvetlen termékcsereire való áttéréssel állítólag meg lehet és meg kell szüntetni. Ezt a felfogást az elidegenedés elméletének oldaláról eddig nem cáfolták, szemben a revizionista felfogással, amelyet viszont éppen erről az oldaláról közelítettek meg, bizonyítani akarván, hogy a szocialista államnak semmi része sincs az elidegenedtségben, következésképpen az erkölcsi rosszban, hogy maga az elidegenedés hamis revizionista fogalom. Itt azonban nem a fogalom ellen kellett volna harcolni, az elidegenedés fogalmát nem kellett volna azért tagadni, mert a revizionizmus erkölcsi rossznak állítja, hanem az elidegenedés-fogalom tartalmát kellett volna reális alapon kifejteni. Nem az tehát a kérdés, hogy a fogalmat töröljük-e a marxizmus szótárából vagy meghagyjuk, hanem az, hogy elejét vegyük a vele való visszaélésnek.

Az elidegenedés sem a korai, sem a későbbi marxizmusban nem a tárgyi világ fenti értelemben vett uralmát jelenti általában a társadalom, az ember fölött, hanem a magántulajdonos termelési viszonyok és következményeik (állam) uralmát az árutermelők fölött. Ebben az értelemben azonban az elidegenedés és megszűnésének elmélete az érett marxizmustól sem áll távol, hanem kulcstétele annak. Ezt a kifejezést Engels még 1887-ben is használja az osztálytársadalmakból a kommunizmusba való átmenet jellemzésekor: „Saját társadalmi tevékenységük törvényeit, melyek idáig idegen, rajtuk uralkodó természeti törvényként állottak velük szemben, az emberek akkor majd teljes szaktudással alkalmazzák, s ezzel uralmuk alá vetik. Az emberek saját társadalmasítása, amely eddig, a természet és történelem által rájuk kényszerítve, velük szembenállott, most saját szabad tettük lesz. Az objektív, idegen hatalmak, melyek eddig a történelmen uralkodtak, maguknak az emberek ellenőrzése alá kerülnek.”⁷

Az elidegenedés körüli revizionista zavarkeltés eloszlatása céljából nem árt néhány szót mondani a fogalom eredetéről és a marxizmus keletkezésében játszott tényleges szerepéről.

⁷ Engels: A szocializmus fejlődése az utópiától a tudományig (Marx—Engels Vál. Műv., II. k., 148. o.).

Hegelnél az eszme természetét idegenedik el, de a tárgyi, természeti világnak nincsen hatalma az eszme fölött, hanem ez uralkodik azon és egyúttal az ember társadalmi tettein is, az „ész csele” formájában örökkön örökké. Hegel az árutertermelés világát és a — szerinte — belőle adódó azonényt, hogy az ember társadalmi törvény játékszere, az objektív szellem uralma megnyilvánulásának és ezért öröknek tekinti.

Feuerbach leleplezi ezt az objektív szellemet vagy abszolút eszmét, mint az elidegenedett emberi viszonyok szükségszerű ideológiai termékét az ember tudatában, de magát az embert ő is változatlanak, történelem felettinek, elvont embernek tartja. Az elidegenedést mint erkölcsi rosszat kezeli, s ezért erkölcsileg, elméletileg akarja leküzdeni.

A fiatal Marx felfogása mindkét koncepciót túlhaladta. A kérdés ugrópontja az, hogy Marxnál sem az elidegenedés nem örök kategória, sem az ember nem absztrakt, történelem feletti ember, hanem lényegében társadalmi-történelmi produktum. Az elidegenedés pedig nem más, mint egyrészt az ember társadalmiságát reprezentáló szervezet, az állam elválása a társadalom egyéneitől, a közösséget megtestesítő szervezetnek kisajátítása osztályok által, osztályok érdekében. Másrészt azonban az érdekek rugói a gazdasági szférába nyúlnak, tehát itt fedezhető fel az elidegenedés alapja, gyökere, a munka termékének mint magántulajdonnak uralma a termelők felett. Mivel pedig a kapitalizmusban a termelés teljes egészében árutertermelés, s mivel az árutertermelés és csere törvényeivel a politikai gazdaságtan foglalkozik, e tudományt kellett vizsgálat tárgyává tenni. Innen aztán a marxi politikai gazdaságtan kidolgozásához vezet az út. Az elidegenedés marxi elmélete ezzel azonban nincsen elvetve vagy túlhaladva, hanem éppen megalapozását nyeri el. S ha az elidegenedés fogalmát az emberi szabadság problémájával való összefüggése miatt erkölcsi vonatkozásának is felfogjuk, akkor elmondhatjuk, hogy a marxista etika elválaszthatatlan a politikai gazdaságtantól, ezen alapszik. Ez az erkölcsi megítélés és az objektív vizsgálat kapcsolata kérdésének másik fő oldala.

Az elidegenedés elmélete nemcsak általában van kapcsolatban az emberi szabadság kérdésével, hanem a legszorosabban összefügg a burzsoá politikai szabadság-fogalom kritikájának kérdésével is.

A feudális társadalomban, mikor a tőkés termelés feltételei és csirái mint kisárutertermelés, majd mint manufaktúra érlelődtek, az árutertermelés a céh, majd a kereskedelmi és egyedárusági monopóliumok kereteiben folyt. Ez akkor nem fék, hanem hajtóerő volt. Mint kiváltság védelmet jelentett, és segítette a tőkés termelési viszonyok kibontakozását. A középkorban a szabadság a rendi kiváltság formáját öltötte, de ebben kinek-kinek a maga „szabadsága” valósult meg. A céh-, majd a monopolista kiváltságok nemcsak objektíve nem voltak a személyiség kibontakozásának fékjei, hanem szubjektíve sem érezték annak őket. Az állam elidegenedett hatalom volt ugyan, melyben születése szerint foglalt helyet az ember, de a patriarkális viszonyok leplezték az osztályuralmat és az állam elidegenedettségét.

Az árutertermelés immanens törvényei azután, működésük közben, szétfeszítették ezt a rendszert. A kiváltság és a monopólium egy idő után nem lehettek többé az árutertermelés és az árucserre, valamint az ember személyisége kibontakozásának keretei, s ezért túlhaladták őket.

A polgári forradalom az árucserre alapelvét — a vevő és az eladó absztrakt egyenjogúságát és szabadságát a csere létrehozásában — az állam elvévé tette, a polgári szabadságjogokká oldotta fel. A polgári szabadságjogok az ember

politikai emancipációját hajtották végre, a rendekre tagolt emberiség helyett az általános politikai embert tették az állam polgárává. Ez által a rendi tagozódás patriarkális viszonyai mint az osztályállam elidegenedettséget leplező tényezők is megszűntek, az általános politikai ember vált a szabadságjogok hordozójává és megtestesítőjévé. Az államnak a társadalomtól való elidegenedése ezzel még világosabbá vált, beteljesedett. Az ember most már nemcsak kiváltságos rend tagjaként, hanem általános politikai emberként is helyet foglalt az államban, a társadalomtól elidegenedett közösségben. Ez éppen a teljes elidegenedés szentesítése volt, az árutermelés fétiseinek személyes kiváltságok által nem korlátozott uralma az ember felett. Mert a szabadság mint polgári szabadságjog a termelés tárgyi feltételeivel való egyéni rendelkezésre vonatkozott, de épp e tárgyi feltételek korlátlan uralmát valószínűsítette meg az ember felett. S itt nemcsak a munkásról, hanem a tulajdonos osztályokról, a tőkésről is szó van. A tőkés azonban jól érzi magát ebben az elidegenedésben, mert akkor a szabadságnak ez az illúziója nem mondott még ellent a termelési feltételek, a munkaeszközök jellegének. Ezek társadalmi használatra szolgálók ugyan a kapitalizmusban, s ezért a magánelsajátítás kisárutermeléssel összehangzó formájával már nem adekvátak, de még megtűrik az egyéni vállalkozást, a konkurrenca formáját öltő szabadversenyt, s fejlődnek e keretek között. A szabadversenyos kapitalizmus létét még csak elvontan veszélyezteti, hogy egy egész társadalmi osztály, a munkásosztály, mely a társadalom többségét alkotja, nem tud mit kezdeni eme elidegenedett szabadsággal, mert a tőkés társadalom feltételei értelmében nem fejtheti ki önmagát általános politikai emberként, nem tulajdonos, a tőkés társadalom feltételei nem létének feltételei.

A polgári szabadságfogalom bírálatát a munkásosztály álláspontjáról végrehajtva, ez a szabadság annak bizonyult, ami valójában: illúzió. De ebben a formában még megvolt. A tulajdonosok szempontjából a szabadverseny a klasszikus kapitalizmus idején nem bomlasztja, hanem összetartja a társadalmat. A belőle eredő erkölcsi jellemzők, az önzés, a spekuláció, a korrupció ezért kevésbé szúrta szemet, mint napjainkban. Ez persze nem jelenti, hogy a klasszikus kapitalizmust az eredeti tőkefelhalmozás korától kezdve nem bírálták erkölcsi szempontokból. Sőt, éppen a kezdeti bírálatok csak erkölcsi jellege volt a bírálók gyengeségének, a kapitalizmus erejének és korszerűségének jele. A magánkapitalisták mint egyéni vállalkozók, fittyet hányva a bírálatnak, bebizonyították, hogy a termelés — és közvetve a társadalom — micsoda óriási gazdagítására képes a tőkés spekuláció, a jogi értelemben szabad és egyenlő személyek konkurrenciája. Ezért lehetett csak — és kellett is — a klasszikus kapitalizmus erkölcsi megítélését, szabadságfogalma tartalmatlanságának kimutatását a proletariátus álláspontjáról végrehajtani.

Más a helyzet a monopolkapitalizmus idején.

A tulajdonosok formálisan egyenlő esélyekkel folytatott piaci szabadversenyét a tőkés árutermelés törvényeinek további működése maga hajtja túl önmagán. Kialakul a monopóliumok versenye a nyersanyagforrásokért, piacokért, tőkekiviteli területekért. Ez már nem individuumok versenye, hanem szervezeteké. Formálisan sem egyenlő feltételek között folytatott verseny, hanem olyan, melyben a tőkék nagyságának egyenlőtlensége mint a formális jogegyenlőség élő cáfolata — jogi szférában megnyilvánuló hatásában — megmutatkozik a tulajdonosok előtt is. A monopóliumok szabadsága ismét a kiváltság formáját ölti, de ezt már nem az állam adja a monopóliumnak, hanem ez szerzi meg azt magának, úgy hogy az államot saját eszközévé teszi.

Ez azt is jelenti, hogy a tulajdonos, a tőkés individuum elveszti a szabadságot abban az értelemben is, hogy már nemcsak a tőkés szabadverseny spon-tán, személytelen törvényei, hanem az állammonopolista rend személyes formát öltött hatalmai uralkodnak rajta. A tulajdonos függése saját tőkájától, a monopoltőke egész szervezetétől való személyes függés formáját ölti. A kapi-talizmus szerkezete ezzel magasabb fokon újra hierarchikussá vált. Ez a hierarchia, ez a monopólium azonban már nem az egyéni szabadverseny majdani kifejlesztésének, s ezzel a személyiség kifejlesztésének eszköze, hanem annak tagadásaként jött létre. Ez a hierarchia, ez a monopólium a polgári értelemben vett szabadságot, a szabadversenyt és a szabad vállalkozást mint az egyén individuumként való önkifejlesztésének útját rekeszti el. A mai kapitalizmus már nem a cipőtisztító fiúból lett milliomosok világa. Persze a kapitalizmus — éppen az individuumok szabadversenyének anyagilag egyenlőtlen feltételei miatt — sohasem volt az, de a felemelkedés lehetősége legalább mint elvont lehetőség a klasszikus kapitalizmusban ténylegesen megvolt a tulajdonosok számára. Ezért akkor a szabadverseny rendből következő erkölcsi magatartás, a féktelen önzés, a spekuláció és korrupció mint erkölcsi rossz, történelmileg viszonylag haladó szerepet játszott a személyiség fejlesztésében is. Az állammonopolista kapitalizmusban általában megszűnik az individuumok viszonylag egyenlő feltételek közötti szabad versenyének lehetősége és történelmi jogosultsága is. A monopólium féktelen önzése, spekulációja, korrupciója tagadja az individuum önzését, spekulációját, korrupcióját. A monopólium könyörtelenül aláveti saját érdekeinek az egyént mint kis- és középtulajdonost is. Ezek egyéni önzése, mint gazdasági-politikai érdek, a monopoltőke ellen fordul, illetve fordítható. S itt van az óriási jelentősége annak, hogy a proletár kritika segítsége a még az individualizmus talaján álló, következetlen, múlt felé néző közép- és kistulajdonosi kritikát a kollektívizmus elvi alapjára vigye át. Hiszen a kapitalizmus kritikája a kollektívizmus nevében ma már a kis- és középtulajdonosok szempontjából is végrehajtható. E kritikának erkölcsi oldala is van. Ennek a tartalma csak az a belátás lehet, hogy az individualizmus, a féktelen önző egyéni érdekek már nem az ő kistulajdonosi érdekeik, hanem a monopóliumok érdekei, ezért számukra is egyre inkább elembertelenedett érdekek, a háború és a fegyverkezés, a sovinizmus és a fajgyűlölet érdekei. A mai kapitalizmus kis- és középtulajdonosai előtt már nem állnak a klasszikus kapitalizmus lehetőségei a felemelkedés perspektívájával. Ha csatlakoznak a monopoltőke érdekeihez mint annak kiszolgálói, akarata vak végrehajtói, a féktelen individualista önzés hajdan pozitív elve elembertelenedésük, züllésük eszközévé válik, anélkül hogy személyiségük kibontakozását szolgálná. A tulajdon megszerzésének, a felemelkedésnek számukra sincs más útja, mint a társadalmi tulajdon, a termelési eszközök államosítása. Ez a munkásmozgalomhoz és pártjához való politikai csatlakozás segítségével érhető el, de ebben az esetben a szabadság számukra is új tartalommal kell telítődjen. Meg kell szűnjék az individuum látszatszabadságának, a társadalmi törvények elidegenedett uralmának lenni. A szabadság, a személyiség szabad önkifejlesztése a mai viszonyok között, csak a kollektivitás talaján érhető el. A munkásosztály forradalmi mozgalma, illetve annak győzelme tehát nem a polgári szabadság metafizikus tagadása, hanem új tartalommal való megtöltése, a kollektivitás alapjára való helyezése. A szocialista-kommunista építés zászlajára a proletárdiktatúra korszaka után ismét a szabadság, egyenlőség, testvériség útján elérendő boldogság jelszava van írva. Csak a tartalom nem az elszigetelt indivi-

duumra, hanem a kollektívát építő vagy az abban élő emberre vonatkozik. A kollektivitás elve tehát korántsem csak elvont etikai. Megvalósításának szükségessége a termelőerők társadalmi jellegének mai fokából következik.

Ez persze nem jelenti, hogy a kis- és a középtulajdonos rétegek a mai monopolkapitalizmus viszonyai között közvetlen tudatosított és óhajtott célként tudják maguk elé tűzni a kollektív társadalmi tulajdont, a termelési eszközök államosítását. A tulajdonos egyén a gazdasági szférában szükségképpen megmarad a magántulajdonon alapuló individualizmus keretei között. E kereteken túljutni csak a politika szférájában, a politika közvetítésével tud. E közvetítés a demokrácia megvédelmezéséért vagy visszaállításáért való harc, kapcsolatban a békeharccal, az állammonopolizmus elleni politikai harccal. Az e harcban való aktív részvétel során nevelődik a tulajdonos individuum a politikai közérdeket elfogadni tudó új személyiséggé, a monopoltőkés rend politikailag már tudatos ellenségévé, majd a kollektívizmus hívévé.

A monopoltőkések individualizmusának korlátlan érvényesülése ugyanis a politika szférájában is jelentkezik. Itt ez a demokratikus szabadságjogok ellen fordul, mert ahogy a termelőerők mai jellege nem tűri az elszigetelt tulajdonosok individualizmusát, úgy az ennek megfelelő politikai formával, a polgári demokrácia formájával sem adekvát többé. A monopoltőkés gazdasági struktúra a politikai szférát szükségképpen a faszizmus irányába igyekszik módosítani. A demokráciát mint polgári demokráciát nem lehet a monopoltőke eme törekvésével szemben biztosítani azért, mert az egyes tőkések klasszikus szabad versenyéhez sem lehet már visszatérni. Ehhez meg kellene szüntetni a termelőerők óriási méretet öltött koncentráltóságát. Erről azonban, mint elért vívmányról, a társadalom nem mond le, nem mondhat le. Ezért a demokrácia helyreállításáért vagy megvédelmezéséért vívott harc objektíve a szocializmus irányába mutat még akkor is, ha a kis- és a középtulajdonosok előtt kezdetben szubjektíve a régi polgári demokrácia lebeg ideálként. Csak a demokráciáért való gyakorlati harc során bizonyosodik be előttük, hogy a demokrácia csak mint szocialista demokrácia, mint proletárdiktatúra valósítható meg. A közérdekért mint demokráciáért a politikai szférában való harc ilyen közvetítésen keresztül vezet el a közérdek elismeréséhez a gazdasági szférában is. Így fonódik össze egyre inkább a demokráciáért vívott általános harc a munkásosztály szocializmusért vívott harcával.

A demokrácia politikai forma, és gazdasági demokráciáról beszélni, a szó szoros értelmében, nem tudományos. A polgári demokrácia a tulajdonos individuum minden más individuummal szembeni érdekellentétnek politikai formája. A polgári társadalom gazdasági szférájában az önértékek, azaz a mindenkinek a másokétól különböző és ellentétes érdekei nyilvánulnak meg. Egy ilyen társadalom a közérdek kifejezése számára külön szférát kell teremtsen, s éppen ez a polgári demokrácia, a polgári demokratikus állam mint az egész burzsoázia általános érdekeinek megtestesítője. Ez az általános érdek azonban a burzsoá individuumok számára csak egy negatívum: az egyéni érdekeik szabad kifejlésztéséhez szükséges politikai feltételek biztosítása. Annak biztosítása, hogy a magánérdek gazdasági mozgásának szférájába semmiféle külső beavatkozás ne történjék sem kiváltság, sem korlátozás formájában semmiféle közhatalom részéről.

Az egyén előtt a közérdeket — pozitív oldaláról — az állam csak akkor testesítheti meg, ha szocialista állammá válva, birtokába veszi a társadalmi használatra már alkalmassá vált termelési eszközöket, és beavatkozik a magán-

érdek szférájába, a gazdasági élet szervezőjeként lép fel mint a proletárdiktatúra állama. Az egyén azonban ezzel megszűnik a szópolgári értelmében vett tulajdonosnak, individuumnak lenni, az állammal mint a tényleges közösség kifejezőjével és megtestesítőjével kerül viszonyba. Ez a viszony még mindig politikai: a szocialista demokrácia. Ez mint proletárdiktatúra nem mint magántulajdonost — az önérdék mozgási feltételeit biztosítva — szolgálja az egyént, hanem vele szemben szolgálja és megtestesíti a közösség pozitív oldalát és érdekeit. A szocialista demokrácia ebben a keretben az egyéni és a közérdek összehangolásának formája. Hogy e formára mint szocialista államra, még hosszú ideig szükség van, azt az jelzi, hogy az egyén, aki a tőkés társadalom individualitásának burkából bujt ki, még hosszú ideig nem tud közvetlenül azonosulni a közösséggel. Ennek nemcsak és nem elsősorban a tőkés tudat maradványaiban van az oka, hanem a szocialista társadalom elégtelen gazdasági fejlettségében is.

A szocializmusra való forradalmi átmenettel teljesen megszűnik a személyiség magántulajdonos individuumként való önkifejtésének lehetősége. Az ilyen individuummal szemben a proletárdiktatúra állama elidegenedett hatalomként áll, nem engedi őt szabadon érvényesülni, s ez az, ami a revizionizmus által mint elidegenedés és erkölcsi rossz elítéltetik. A személyiség kibontakoztatásának kollektivista útját a társadalmi tulajdon talaján előbb a munkásosztálynak és a dolgozó parasztságnak kell végig járni, fel kell építeni a szocialista ipart és mezőgazdaságot, hogy a társadalom anyagilag elbírja minden embernek a személyisége kibontakoztatására vonatkozó igénye kielégítését a kollektivitás, a termelőeszközök köztulajdona alapján. Ezért a proletárdiktatúra kezdeti szabadságkorlátozásai erkölcsileg jók, nem az elidegenedés fenntartását, hanem megszüntetését szolgálják. De éppen ezért nem öncélúak, hanem túl kell menni rajtuk, kitűzve újra a szabadság, egyenlőség, testvériség jelszavát, a kommunizmus elérésének célját.

Miután igyekeztünk kimutatni, hogy az individualizmus konstruktív elvből hogyan válik romboló hatásúvá, s hogyan hat ez a polgári szabadság teljes megsemmisülésére a mai monopolkapitalizmusban, át kell térnünk a szocialista társadalom emberének erkölcsi problémáira, az egyéni és a társadalmi érdek dialektikájára.

3. *Egyén és közösség viszonya a szocializmusban*

A szocializmus már nem polgári értelemben vett individuumok társadalma, akiket csak a piaci áruforgalom kapcsol össze, akik felett ennek az áruforgalomnak a törvényei uralkodnak, és akik ezért saját magántulajdonuk, a dologi világ rabszolgái. A szocializmusban a társadalom — mint szocialista állam — már megszerezte az uralmat a tárgyi világ, a társadalmi gazdasági törvények felett, de csak mint állam szerezte meg, s nem mint önmagát politikai közhatalom nélkül igazgatni képes kommunista kollektíva. A termelőerők elégtelen fejlettségi foka, két alapvető osztály léte, a szellemi és a fizikai munka különbsége miatt a termelés szervezése és igazgatása, a termelt javak elosztása, a fogyasztásra és a felhalmozásra szánt rész meghatározása csak politikai szerv, a szocialista állam feladata lehet. A szocialista állam megtartja a javak elszámolásának értékformáját, a termelés és elosztás pénzgazdálkodás formájában való nyilvántartását. Az állam ezek felhasználásával szer-

vezi és irányítja a gazdasági életet. E ténybe semmiféle elidegenedettséget, semmiféle szabadsághiányt nem lehet és nem kell belemagyarázni, hiszen az áru- és a pénzgazdálkodás itt már nem a magántulajdonon és a kizsákmányoláson alapszik, ezért éppen az árucserre törvényei azok, amelyeket — felismerve — a szabadság megvalósítására itt felhasználunk. A termelt javak egyéni fogyasztásra szánt részének elosztása a végzett munka arányában történik, az összemérést itt is értékformában kell eszközölni. Ebben az elosztásban azonban az egyén teljesítményének a társadalom általi erkölcsi elismerése is kifejezésre jut. Ez olyan elismerés, amely még közvetett, az értékforma által, a munkabérben jön létre. Az egyén szükségletei az egyéni érdek közvetett formájában tudatosodnak. Ez az egyéni érdek azonban már nem a profitszerzés, hanem a szükségletkielégítés érdeke, s így állami érdek, közérdek is. Az állam éppen ezért közvetlenül is elismeri az egyén érdekét a munkához, a pihenéshez, a tanuláshoz, az öregkori ellátáshoz, a betegség biztosításához való jog, a szocialista demokrácia által adott előnyök formájában. A kommunista építés kibontakozásával párhuzamosan pedig a szükségletek közvetlen juttatások segítségével való kielégítése is nagyobb súlyt kap. Mindez azt jelenti, hogy a munka anyagi ösztönzésének erkölcsi jellege is van, e formában a társadalom mint közösség elismerése nyilvánul meg az egyén irányába. A társadalmi juttatásokat leszámítva azonban ezt az elismerést a munka díjazásának értékformája és a szociális jogok közvetítik. Az ember a legfőbb érték a közösség, az állam szempontjából, és a munka becsület, dicsőség és hősiesség dolga az öntudatos egyén szempontjából. Lehetőségében tehát már a szocializmusban megvalósul az egyéni és a társadalmi érdek harmóniája, s ez olyan lehetőség, amelynek a szocialista rend struktúrájából következően meg is kell valósulnia. De éppen azért, mert itt még nem esik közvetlenül egybe egyén és közösség, mivel a társadalmi öngazgatás politikai formát ölt, egyén- és társadalom érdeke között összeütközések lehetségesek. Ezeket nem helyes a „vannak még hibák” formulájával elintézni, mert éppen konkrét feltárásuk és kiküszöbölésük a fejlődés egyik hajtóereje. E feltárás konkrét szociológiai vizsgálatot igényel, mert egyén és társadalom viszonyát a szocializmusban a gazdasági törvények nem spontán szabályozzák. Miközben a gazdasági törvényeket a társadalom tudatosan felhasználja az egyén és a társadalom szocialista viszonyának kialakítására, nem nélkülözheti az egyének tudatossági fokának felmérését, az erkölcsi tényező figyelembevételét. A helyes politika kialakulása most már azon is múlik, hogy az egyén tudata milyen mértékben ismeri fel az ösztársadalmi érdeket. Az egyén ésszerű szükségleteinek önmaga által való megállapítása pl. nagyrészt tudatossági fokától függ. Az állam mint a társadalmi érdek megtestesítője, a fogyasztásra szánt javak végzett munka szerinti elosztásánál nem indulhat ki az egyes munkás, alkalmazott és értelmiségi kategóriák önmagukról és szükségleteik mértékéről alkotott ítéleteiből, hanem reális szükségleteiket kell elsősorban mérlegelnie, ha el akarja kerülni a különböző foglalkozási ágak alul- vagy túldíjazása formájában előálló kollíziókat. De emellett figyelembe kell vennie a szubjektív megítéléseket is.

Ennél is döntőbb a társadalom egésze ésszerű szükségleteinek az adott anyagi, kulturális és erkölcsi tudatossági fok mérlegelésével való figyelembevétele a fogyasztási és a felhalmozási alapok arányának meghatározásánál. A túlfeszített felhalmozás a termelés egészének a rovására megy. A munka díjazása csak akkor tölti be anyagi ösztönző szerepét, ha fokozatai összemérhetők az illető kategóriákba tartozó emberek történelmileg meghatározott

szükségleteivel. S itt érteni kell ahhoz, hogy a túlzott követeléseket helyesen tudjuk elválasztani a reálisaktól.

A kollíziók másik csoportja az osztársadalmi és a vállalati érdekek szembekerülése. A vállalati érdek mögött egyének önző érdekei szoktak meghúzódni. A sok forma közül az egyik legveszélyesebb az, amikor ez az önző érdek az új termelési eljárások bevezetése vagy a gyártmányok minőségének, választékának megjavítása, ízléses kivitelezése ellen irányul. Az új bevezetése átmenetileg veszélyezteti a prémiumokat, gonddal, fáradozással jár. A kapitalizmusban a termelés fejlesztését, korszerűsítését a konkurrencia kényszeríti ki. Ebből adódik a termelési technika állandó forradalmi megújulása. Erről a megújulásról azonban mi sem mondhatunk le, de ezt nem a konkurrenciával kell elérnünk. Ebben a vonatkozásban egymagában a premizálás átszervezése sem lehet eléggé hatékony. Általában az anyagi ösztönzés bármilyen formája csak akkor válik be, ha azoknak az egyéneknek az erkölcsi-politikai arcúlatához szabjuk, akiket ösztönözni hivatott. Meg kell találnunk a premizálás megfelelően serkentő formáit, ha pedig ezek nem válnak be, akkor el kell távolítanunk azokat, akik maradiságból, szűkkeblű önzésből gátolják a termelés, a technika állandó forradalmi megújítását. A kapitalizmusban épp az egyén, az individuális önzés volt e forradalmi megújulás közvetlen mozgatója, s erre az egyént a konkurrencia ösztönözte. A szocializmusban a kollektívának kell erre az egyént mozgatnia és ösztönöznie. Ez is mutatja, hogyan válik az individualizmus konstruktívából maradi elvvé a mai szocialista társadalomban.

Azon esetek között, amikor az egyéni önzés az osztársadalmi érdekek ellen fordul egy termelési kollektívában, vannak olyanok, mikor az osztársadalmi érdeket vezetők, az egyéni önzést pedig beosztottak, munkások képviselik, de ennek fordítottja is gyakran előfordul. Az utóbbi a veszélyesebb eset, mert a termelés fejlesztésében, a minőség és a választék javításának megszervezésében a vezetőké a közvetlen mozgató szerep. Annak, hogy akár munkások és alkalmazottak, akár vezetők egyéni önzése az új technika alkalmazása, a termékek minőségének és választékának állandó javítása ellen forduljon, végső soron egyenlő a lehetősége. Egyenlők az ilyen magatartás elleni harc eszközei is: serkentő prémiumok, majd olyan esetekben, mikor már ezek sem vezetnek eredményre, a munkakörből való áthelyezés, illetve leváltás. Hogy itt mégis elsősorban egyes vezetők maradiságát ítéljük el, az a termelés szervezéséből, irányításából eredő nagyobb szerepükből, az újért való harcból rájuk háruló nagyobb kötelezettségeikből következik. A társadalom a közérdek képviselőjét, a termelés racionális megszervezését, a technika és a technológia állandó forradalmi megújulásának előmozdítását elsősorban tőlük várja, s ennek megvalósításához megfelelő hatáskört biztosít számukra. Az új és a régi között a munkások és a vezetők soraiban egyaránt folyik a harc. El kell ismerni, hogy a harcban az új mellett kiálló vezető nagyobb kockázatot vállal, mint az újat kívánó és megvalósító munkás. Az új bevezetése közben felmerülő nehézségek vagy átmeneti kudarcok esetén a maradi, pillanatnyi eredményeket szűklátókörűen hajhászó vezetők, és sokszor munkások is, az új szervezője ellen fordulnak. Ezért sok vezető a régi, kitaposott úton szeret járni, ragaszkodik a bevált, megszokott termelési és vezetési módszerekhez. Az ilyenek azonban előbb vagy utóbb elmaradnak az idők követelményeitől, elvesztik az élettel való kapcsolatukat, s erkölcsi alapjukat a vezető pozíció betöltésére. Ilyen esetekben a serkentő premizálásnak már nincs hatása, mert nem az újban való egyéni érdekelttség hiányával, hanem az új meglátásának képtelenségével,

általános tehetetlenséggel állunk szemben. Az ilyen vezető, hogy erkölcsi alapjait nélkülöző tekintélyét fenntartsa, a klikkszervezés, a bürokrácia, a basászkodás és a talpnyalás eszközeihez szokott folyamodni. Az ilyen magatartással szembeni fellépés erkölcsi követelményére még visszatérünk.

A kollíziók harmadik formája az egyén vélt és valódi érdekei közti ellentmondás. Amikor a munka erkölcsi ösztönzőiről beszélünk, lényegében a valódi érdekek tudatosítása, a vélt érdekek tudati leküzdése és túlhaladása van kérdésbe téve. Kimutattuk, hogy az anyagi ösztönzés, a munka díjazása és premizálása az erkölcsi elismerés és serkentés jelentőségével is bír, nemcsak egyszerű, hideg pénzviszony, nem idegen, a kapitalizmusból reánk maradt valami. Az ellentét másik oldalát, az erkölcsi ösztönzést sokszor úgy értelmezik, mintha független lenne az anyagi érdekektől és mintha az öntudatosság szocialista-kommunista elvét egyedül testesítené meg. De rossz elképzelés az anyagi érdeket a tudatossággal mereven szembehelyezni, hiszen az emberek tudatára csak az anyagi létük által meghatározott módon és mértékben lehet hatni.

A munka erkölcsi ösztönzése ezért csak akkor élő, ha tartalma és módszerei az anyagival összhangban vannak. Az erkölcsi ösztönzés lehetőségét a kizsákmányolás megszűnése adja kezünkbe. Ez lehetőség arra, hogy az egyén a munkáját ne csak a létfenntartás sivár eszközének, hanem alkotásnak is tudja és ismerje fel. A munka a szocializmusban csak lehetőségében alkotó, de nem szükségszerűen az minden egyén számára. Az egyén számára a munka alkotó jellegének tudatosodása azon múlik, hogy felismeri-e munkája összefüggését az egésszel, áttekinti-e helyét, szerepét a társadalmi termelés gépezetében, felismeri-e valódi érdekeit, s meg tudja-e ezeket különböztetni egyéni, vélt érdekeitől. A szocializmusban az egyén még a munkamegosztás adott szektorában dolgozik, s ez az egyoldalúság csak a termelési folyamat feletti áttekintés megszerzésével csökkenthető bizonyos mértékben. Ugyanez a valódi érdek felismerésének útja is, s így ez az alapja a munka erkölcsi ösztönzésének. Ez csak akkor lehet hatékony, ha az anyagi ösztönző jól működik, de ezt nem helyettesítheti, nem pótolhatja. Mert a munka önmagában még nem olyan tényező, amelyből öröm fakad, amely az emberi sokoldalúság kifejlődése irányában hat. Az anyagi ösztönzést tehát nem lehet erkölcsivel helyettesíteni. Súlyos kollíziók adódnak abból, ha ezt megkíséreljük. Az erkölcsi ösztönzőnek anyagi formát kell öltenie, ahogy az anyagi ösztönzés erkölcsi vonatkozást kapott. Míg azonban az anyagi ösztönzés mindenképpen az egyénre mint egyénre vonatkozott, addig az erkölcsi ösztönzésnek az egyénre mint a közösség tagjára kell vonatkoznia. Ez a vonatkozás a munkateljesítménytől független társadalmi juttatások formájában jön létre. Az erkölcsi ösztönzésnek ezen a bázison kell állnia, csak így segítheti az osztálytársadalmi méretekben való gondolkodás, a termelési folyamatok fölötti áttekintés megszerzését. Így keletkezik a dolgozóknak az az érzés, hogy a társadalomért végzett munkából öröm fakad, s ez az öröm magának a munkafolyamatnak is örömforrásává válik. Ebből megértjük, hogy a kommunizmus felé való haladással nem egyszerűen az anyagi ösztönzés háttérbe szorulása és az erkölcsi előtérbe kerülése megy végbe, hanem a közvetlen társadalmi juttatások részarányának növekedése az egyéni juttatásokkal szemben, s ez az erkölcsi ösztönző növekvő szerepének anyagi alapja. Az erkölcsi ösztönzést egyesek azon az alapon függetlenítik az anyagitól, hogy a néptömegek forradalmi lelkesedésére, áldozatkészségére hivatkoznak. Ez valóban óriási hajtóerő a munka erkölcsi ösztönzésében és a tömegek forradalmi öntudatának fejlődésében. De ez a tény nem cáfolja,

hanem inkább megerősíti fenti tételünket. A forradalmi lelkesedésnek ugyanis mindig van anyagi alapja, hisz a forradalmak közvetlenül elégitik ki a néptömegek egy részének anyagi szükségleteit és még ragyogóbb perspektívákat adnak. Nem szabad visszaélni a tömegek ilyen kezdeti forradalmi lelkesedésével, mert az ellentétébe csaphat át, ha napról napra nem igazolódik anyagi eredményekben. Forradalmi áldozatkészség olyankor is van a tömegekben, ha a megszerzett vívmányaikat valamilyen ellenforradalmi erő veszélyezteti, mint például amikor a szovjet nép eredményeit veszélyeztették a fasiszta területekről. De az ilyen áldozatkészséggel nem szabad visszaélni, azt csak a tényleges veszély idején szabad elfogadni, nem feledkezve meg arról, hogy az áldozathozó emberek, és az áldozat nem öncél, hanem szükséges rossz.

A szükséglet, a társadalmi juttatások részarányának növelésével, fokozatosan megszűnik egyéni érdekként tükröződni az emberek tudatában, és ez a kategória lassanként elveszti eddigi értelmét. A kommunizmusban a szükségletek nem öltik egyéni érdekek formáját, ahogy a társadalmi elszámolás sem értékformában történik majd. Egyén és közösség teljes egybeesése lesz ez, az ember közvetlenül az emberrel kerül viszonyba, anélkül, hogy e viszonyt a közösséget megtestesítő állam képviselné és közvetítené. Egyéni és közérdeket ott nem fognak megkülönböztetni a gazdasági kategóriák vonatkozásában, mert mindkettőt ugyanazok, a saját társadalmi öngazgatásukat birtokukba vett emberek fogják képviselni és megvalósítani.

Érdekek kollíziója persze ott is lesz, de a harc nem a szükségletkielégítés egyéni mértéke körül folyik majd, hanem emberek haladó és maradibb szükségletei és ezek kielégítési módjai között.

Mindenekelőtt: a szükséglet szerinti részesedést nem szabad a szükségletek korlátlan kielégítési lehetőségeként értelmezni. A szükségletek objektíve előtte járnak a kielégítés lehetőségének. A korlátlan kielégítés elérése minden társadalmi fejlődés végét jelentené, hiszen a fejlődés mozgatója éppen a növekvő szükségletű ember és a természet ellentéte. A szükséglet szerinti részesedés nem szünteti meg ezt az ellentétet, hanem szabad mozgást biztosít ennek keretein belül azzal, hogy az emberek nem a végzett munkájuk vagy a termelési eszközökhöz való különböző viszonyaik szerint részesednek a termelt javakból, hanem éppen egyre növekvő szükségleteik arányában. A haladás érdeke ahhoz kapcsolódik majd, hogy ezt az arányt mennyiségileg állandóan kitérjessék és minőségileg magasabbrendű szükségletekre is folyamatosan kiterjessék. A maradiság érdeke ezzel szemben a termelés és a szükségletkielégítés elért fokának konzerválásához kapcsolódik, az új életformáktól való idegenkedésben ölt testet. De a haladás és maradiság harca nem a politikai szféra közvetítésével játszódik le majd, mint a szocializmusban.

Érdeemes a haladó és a maradi erők harca szempontjából a szocializmus viszonyait is megvizsgálni. Itt általában a haladó érdeket az állam képviseli mint közösségi szerv, az egyének maradiságával, kapitalizmusból örökölt tudatbeli csökevényeivel és az egyéni érdek fennállása miatt még meglévő önzésével szemben. Az állam azonban nem közvetlen társadalmi öngazgatás. Funkcionáriusai számára ezért égető erkölcsi szükséglet is, hogy eleven kapcsolatokat építsenek ki a tömegekkel, hogy bevonják őket az állami ügyek intézésébe. Ez a bevonás azonban főleg csak a tanácskozás formájában történhet. A végrehajtó hatalom itt szükségképpen függetlenített, fizetett tisztviselők kezében van, mert még nem mindenki jártas a közügyek operatív intézésében. Ez pedig a bürokratizálódás, a basáskodás veszélyét rejti magában. S ha az

e veszély által jelzett lehetőség valósággá válik, ebben a vezetettek éppúgy bűnösök, mint azok a vezetők, akik, bürokratizálódva, elszakadtak e társadalom tagjaitól, a tömegektől. Az olyan emberek, akik a megtorlástól való félelem miatt vonakodnak bírálni a „felsőbbiséget”, megérdemlik, hogy rossz vezetőik legyenek. Az önző egyéni érdek társadalmi érdek elé helyezése rájuk vonatkozóan is romboló hatású erkölcsi értelemben. E kérdés tisztázottságának óriási jelentősége van a szocialista ember erkölcsi nevelésében, mert előmenetelre és karrierre tekintő emberek képtelenek lesznek majd átvenni a társadalom kollektív öngazgatását, ami felé feltartóztatlanul haladunk.

Ezért a pártszerű bírálatot és önbírálatot a szocialista társadalom embere számára erkölcsi kötelességgé kell tenni, meg kell értetni vele, hogy nem teljesítése önmaga feletti erkölcsi ítéletet jelent.

Általában a kötelesség mint etikai kategória, a szocializmusban már nem valami külső, elidegenedett erkölcsi hatalom az egyénnel, törekvéseivel és boldogságával szemben, mint a régi társadalmakban, ahol megkülönböztettek egyéni boldogságot és erénykötelességet, s a kettőt szembeállították egymással. Ilyen szembenállás a szocializmusban már nincs, mert az egyéni és a közérdek már itt harmonikus. De éppen azért, mert egyén és közösség között itt még közvetítések vannak, az egyén és a közösség boldogulásának erkölcsi követelménye mint kötelesség állítandó az ember elé is, a közösség elé is. A kötelesség teljesítése vagy nem teljesítése pedig erkölcsi ítélet önmagunk felett. A kötelesség nem teljesítése nemcsak a közösségi érdek, hanem önmagunk boldogulásának megtagadása is. Ennek a tételnek, úgy hisszük, elégséges bizonyítékául szolgált annak kimutatása, hogy az egyén, az individualizmus elvét követve, már a mai tőkés társadalomban összeroskad erkölcsileg, de még inkább a szocialista rendben, ahol a pusztán önzés még a politikai szférában sem ad erkölcsi tartást, hanem éppen elzülleszt az egyént, és egyrészt a gyávaság és a megalkuvás, másrészt a talpnyalás és a basáskodás forrásává válik. Kimutattuk azt is, hogy az individualizmus mint emberi erkölcsi magatartás azért vált negatívvá, mert megváltozott a társadalom termelő erőinek, illetve a szocializmusban a termelési viszonyainak a jellege is.

Ez nem jelenti, hogy az önzés az egyes embernek ne lehetne magatartási formája, s ne okozna pillanatnyi kielégülést a szocializmusban. Meg kell különböztetni az itt történelmileg még jogos önzést az individualizmustól. Előbbi azt jelenti, hogy az ember a szükségleteit mint egyéni érdekeket tudatosítja és harcol kielégítésükért. Az önzésnek ezt a formáját mint a szocializmus viszonyaival adekvátot, elismerjük. Utóbbi viszont nem az egyén szükségleteinek az egyéni érdek közvetítésével való kielégítésére irányul, hanem az ezen túlmenő halmozásra és harácsolásra, illetve, a politika szférájában, a közérdekkel szembeni aktív vagy passzív magatartásra. Ilyen közérdek elleni magatartás az aktív basáskodás vagy a talpnyalás, de a szükséges bírálattól való passzív tartózkodás is. Ez tehát nem jogos önzés, hanem erkölcsileg romboló individualizmus.

Térjünk rá immár a Programtervezet által megadott erkölcsi kódex elemzésére.

4. *A kommunista erkölcs kódexe*

Az eddigiekből is kitűnik, hogy, felfogásunk szerint, a gazdasági és a politikai viszonyoknak van erkölcsi oldala, amely megmutatja hogyan hatnak

ezen viszonyok az ember személyiségére, és hogyan hatnak ezek a személyiségek az objektív viszonyok között egymásra, s ezen keresztül magukra az objektív viszonyokra is. Egy-egy korszak erkölcsét gazdasági alapjából lehet és kell megérteni és levezetni. Ilyen levezetettként szeretnénk értelmezni a kommunista erkölcs kódexét is, amely nem a kommunista párt pusztán óhajából vagy prófétai kinyilatkoztatásából, hanem a párt által felismert történelmi szükségszerűségből adódik. A kommunista erkölshöz való egyéni viszony ezért nem esetleges, szubjektív elhatározásunkon múlik. Ahogy a múlt gazdasági viszonyai között az individualizmus erkölse volt a személyiség boldogulásának és kifejlődésének eszköze, úgy ma, a szocializmus viszonyai között, sőt már a mai kapitalizmus viszonyai között is a kommunista erkölcs gyakorlása a személyiség kifejlesztésének és boldogságának egyedüli útja. Továbbá, ahogy a szocialista és a kommunista rend közt csak fokozati különbség van, úgy, véleményünk szerint, a szocializmus és a kommunizmus erkölcsének különbsége is csak fokozati, de elve azonos. Így az erkölscódex nekünk is szól, rólunk is beszél. Előrefelé azonban ebből az is következik, hogy az erkölscódex mostani megfogalmazása nem örök időkre érvényes, hanem a kommunizmus kifejlődésével párhuzamosan módosul, tökéletesedik. Hiszen mai formája nem a felépült kommunizmus, hanem a befejezett, teljes szocializmus emberére van szabva, az általa teljesíthető és teljesítendő erkölcsi követelményeket foglalja össze. Az erkölscódex elvek formájában tárja elénk e követelményeket. Ezeket az embernek szem előtt kell tartania, ha emberségét, személyisége erkölcsi tartását meg akarja óvni és ki akarja fejleszteni. Az elvként való megfogalmazás a kommunista erkölcsnek más erkölcsi felfogásoktól való éles elhatárolását szolgálja. Az elhatárolás teljessége, mindenoldalúsága miatt alkot az elvek rendszere erkölscódexet. Az elvek között, persze, vannak olyanok, melyek más elvekből hosszabb vagy rövidebb következtetésláncan elméletileg levezethetők. Vannak kiemelkedő elvek, amelyek a kommunista erkölcs leglényegesebb mozzanatait fogalmazzák meg, s magukban foglalnak más levezethető elveket. Végül van egy alapelv, amely a kommunista erkölcs döntő különbségét emeli ki más erkölcsi rendszerekkel szemben. Ez a kollektívizmus elve. Hogy valóban ezt kell az alapelvnek tartani, azt azzal igyekeztünk eleve megalapozni, hogy eddigi fejtegetésünk egész menetét az individualizmus-kollektívizmus ellentétére, eme ellentét történelmi mozgására építettük fel. A kollektívizmus mint alapelv nagyon általános megfogalmazású. Az erkölscódexben a kommunizmus ügye iránti odaadás, a társadalom javára végzett lelkiismeretes munka, a társadalmi tulajdon védelméről és gyarapításáról való gondoskodás a magasfokú társadalmi kötelességtudat, a kollektív szellem és az elvtársi kölcsönös segítség elveiben konkretizálódik. Ezek közül a kollektívizmus alapelvének lényegét a kommunizmus ügye iránti odaadás elve fejezi ki leginkább a mi korunkra nézve, mikor a társadalmi öngazgatás kommunista kollektívája még nem valósult meg, hanem a kommunizmusért való harc útján elérendő célként áll előttünk. Ezt a céljellegét fejezi ki a kommunizmus ügye iránti odaadás elve, amely így a kollektívizmus alapelvének korunkra való konkretizálása, s ezért mintegy alapelv is. A kollektívizmus elvontabb alapelvéből kibonthatók még, mint fenn láttuk, a szocialista, majd a kommunista munka elve, a társadalmi tulajdon védelmének és gyarapításának elve, a társadalmi kötelességtudat elve, az elvtársi kölcsönös segítség és a társadalmi érdekek megsértőivel szembeni kérlelhetetlenség elve. Ezek közül a társadalom javára végzett munka elvét kell még külön kiemelni, mert ez nemcsak a kollek-

tivizmus alapelvével, hanem a humanizmusnak a kollektívizmusból közvetlenül le nem vezethető lényeges elvével is összefügg. A munka az ember leglényesebb önkifejtése és önformáló eszköze. Ezért a humanitás maximájaként is szerepel a „béke, munka, szabadság, egyenlőség, boldogság” jelszavában, mely a polgári humanitás „szabadság, egyenlőség, testvériség” jelszavát felváltja és konkretizálja. A humanitás elvét az erkölcsködex az emberek közti kölcsönös megbecsülés elvén túl „az ember az embernek barátja, elvtársa, testvére” maximája, valamint a becsületesség, igazságosság, erkölsi tisztaság, egyszerűség és szerénység elve formájában is megfogalmazza. A kölcsönös megbecsülés a családban és a gyermekek neveléséről való gondoskodás ugyancsak humanitásvé, s külön elv gyűjti egybe az antihumanus erkölsi tulajdonságok elleni harc követelményeit: az igazságtalansággal, a henyességgel, a becstelenséggel, a karrierizmussal szembeni kérlelhetetlenség elve.

Végül a szocialista hazafiság és a proletár nemzetköziség lényeges elvét „a szocialista haza, a szocialista országok szeretete”, a „Szovjetunió minden népének barátsága és testvérisége”, a „testvéri szolidaritás minden ország dolgozóival, minden néppel” elvei a pozitív, a „kérlelhetetlenség a nemzeti és a faji ellenségeskedéssel szemben”, a „kérlelhetetlenség a kommunizmus ellenségeivel, a népek békéjének és szabadságának ellenségeivel szemben” a negatív oldaláról fogalmazza meg.

Az erkölcsködexet nemcsak az elvek, hanem az etikai maximák szempontjából is vizsgálhatjuk. Az erkölsi maxima fogalmát azért kell bevezetnünk a kommunista erkölcsstan elméletébe is, mert ez az az etikai kategória, melyben kifejeződik a kötelesség és a boldogság kölcsönös vonatkozása egymásra. Ez a vonatkozás minden osztály erkölcsrendszerének szerves része volt. Az erkölcs alatt nemcsak a kötelességek foglatatát, hanem a boldogság tanát is értették. A kommunista erkölcsstan is egyoldalú lenne, ha csak kötelességtanként fejtenék ki, nem mutatva meg a kötelességek vonatkozását az emberi boldogságra, ha csak azt fejtenék ki belőle, mit követel a társadalom az egyéntől, s kihagynák azt, amit az ember, boldogságigénye miatt, joggal követel a társadalomtól, ha nem látnák, hogy az ember nem isten vagy az esze rigorisztikus parancsára teljesíti kötelességeit boldogságigénye ellenére, hanem éppen ezen igény sarkallja kötelességei teljesítésére. A régi kizsákmányoló osztályok erkölcsstanai ténylegesen nem voltak abban a helyzetben, hogy a kötelességtant az egész társadalom számára a boldogság forrásaként állítsák oda. Kötelesség és boldogság csak az uralkodó osztály számára volt harmonikus. A tőke gyarapítása csak a burzsoázia számára olyan kötelesség, amely boldogságként is értelmezhető. Amit az elnyomott osztályok elé erénykötelességként állítottak, az nem adott tényleges boldogságot, ami viszont ilyent nyújtott volna, az nem volt erénykötelesség. A kommunista erkölcs azonban nem egy elnyomó osztály erkölce, hanem általános emberi, s ezért kötelesség és boldogság minden ember számára összhangban van benne.

Említettük már a humanitás maximáit a béke, munka, szabadság, egyenlőség, testvériség jelszava formájában kifejezve, a kollektivitás maximáit „az ember nevében, az ember javára” és a „mindenki egyért, egy mindenkiért” jelszavakban kifejezve, a szocialista munka maximáját „a munka becsület és dicsőség, hősiesség dolga” jelszóban kifejezve. Mindezek az emberi boldogság kommunista elképzelését fejezik ki, s megalapozzák az embereknek azt a meggyőződését, hogy a boldogságért való gyakorlati harcuk — kötelesség. A továbbiakban igyekszünk majd az erkölcsködex elveinek boldogságra való

vonatkozását az egyes tételekben is jelezni, s erre a célra szintén a maxima kategóriájával fogjuk kapcsolatba hozni őket. A maximák teljesítése tehát erkölcsi kötelesség, de ugyanakkor a boldogság forrása is. Az erkölcsi parancsok a kötelesség és a boldogság dialektikája szempontjából nézve maximák, az elérendő legmagasabbat mint ideált tűzik ki. Ugyanezek az erkölcsi jó és az erkölcsi rossz oldaláról nézve pozitív vagy tiltó normák, illetve ilyenekre felbonthatók és normaalakúvá átfogalmazhatók. Ezek teljesítése az erkölcsi jó, nem teljesítése a rossz. Jó és rossz — etikai alapkategóriák, igaz és téves viszont a megismerés kategóriái. Az igazság megismerésén alapszik az erkölcsileg jó cselekvés, mondták a régiek. Ez azonban csak elvontan érvényes, mert konkrétan a társadalmi megismerést osztályérdekek mozgatták. Más volt a kizsákmányolók és más a kizsákmányoltak igazsága, s ezért más volt a jó és a rossz értékelése, az erkölcsi normarendszerük is. A kizsákmányolók jobban megismerték az adott kor történelmi igazságát, ezért normáik jobban kifejezték a pillanatnyi erkölcsi jót. Az elnyomott, kizsákmányolt osztályok mélyebben megértették a történelem egészének perspektíváját mint igazságot, ezért normáik jobban kifejezték a távlatában diadalmaskodó, általános emberi erkölcsi jót, amely felé az emberiség halad. Itt, persze, az általános embert az osztálynélküli társadalom embere értelmében, az általános jót ezen ember erkölcsisége értelmében kell venni. Az erkölcs fejlődésének ez a felfogása nem akarja az eddigi legmagasabbat, a kommunista erkölcsöt az emberiség erkölcsi fejlődése mércéjévé tenni. A maga korában történelmileg jogosnak és szükségesnek ismer el minden osztályerkölcsöt. Abból indul ki, hogy az erkölcsnek nincs önálló történelmi fejlődése, hanem az egyes osztályerkölcsök között döntő a megszakítotttság mozzanata, mert ez a tartalom különbözőségeibe esik. Az erkölcsi fejlődésben levő folyamatosságot, tartalmi oldaláról, az elnyomott osztályok tiltakozásából kinövő elvekben, maximákban és elemi normákban kell keresni. Az uralkodó osztályok erkölestani közt viszont elsősorban a forma teremti meg a folyamatosságot. A szabadság, egyenlőség, testvériség maximáival kapcsolatban már rámutattunk, hogy e formai folyamatosságban a kommunista erkölcs is részt vesz. Most visszatérünk az elnyomottak erkölcséből származó tartalmi folyamatosság kérdésére. Hogy az eljövendő osztály nélküli kommunista társadalom reménye élt az elnyomott osztályokban, azt kellően bizonyítja az a számos utópia, melyet különböző korokban e bő forradalmi népi képzetanyagból merítve megfogalmaztak. A kommunista erkölcs normáiból pedig — ha mint normákat szemléljük őket — kiderül, hogy „a kommunista erkölcs magában foglalja a főbb általános emberi erkölcsi szabályokat, amelyeket a néptömegek évezredek alatt a társadalmi elnyomással és erkölcsi fogyatékossgal vívott harcban kialakítottak”.⁸ A kommunista erkölcs-kódexből visszafelé tekintve, megkíséreljük rekonstruálni ezeket:

— odaadás az elnyomottak ügye iránt (ugyanakkor homályos tudat arról, mi is ez az ügy),

— aki nem dolgozik, ne is egyék (a munka társadalmi összefüggése szükségképp nem volt tudatos),

— a föld kincsei mindenkié, a föld senkié (a társadalmi tulajdon csak vágyálom, és zavaros fogalmak vannak róla),

— kötelességérzés a sorstársakkal szemben, kérlelhetetlenség az elnyomottak ügyének árulóival szemben (össztársadalmi érdek nincs és nem is lehet),

⁸ Programtervezet (Népszabadság 1961, VIII. 6.)

— mindenki egyért, egy mindenkéért (nem a társadalom építésének, hanem az uralkodó osztályok megtorlásai elhárításának elve),

— kölcsönös megbecsülés az emberek között, a testvériség érzése (az osztálytársadalom farkastörvényei lerombolják, mert a dolgozót a másik dolgozóval is szembeállítják),

— becsületesség, igazságosság, erkölcsi tisztaság, egyszerűség, szerénység (csak a magánéletre vonatkozott; az nyomottaknak társadalmi életük alig volt),

— kölcsönös megbecsülés a családban, gondoskodás a gyermekekről (az anyagi szükség nehezítette vagy lehetetlenné is tette),

— az uralkodó osztályok erkölcsének — karrizmus, henyesség, becsületenség — megvetése (nem tudtak ténylegesen fellépni ellene),

— homályos tudat arról, hogy a nemzeti és a faji megkülönböztetés — előítéletek (ezt elnyomta az uralkodó osztályok propagandája).

Ebből az elemzésből látható, mennyire egyoldalú lenne a kommunista erkölcs kódexét csak a népi hagyománnyal azonosítani. E kódex normáinak megfogalmazási módja is arra utal, hogy az erkölskódex többet tartalmaz, a népi hagyományt magasabb szintre emeli. A munkásosztály forradalmi erkölcsét kell itt figyelembe vennünk. Ebből adódnak a kódex forradalmi, harcos jellegű tartalmai.

Így elsősorban „a kommunizmus ügye iránti odaadás”. Ez a munkásosztály forradalmi erkölsére való vonatkozásban nemcsak norma, nem is csak maxima és elv, hanem kritérium is. Kritérium abban az értelemben, hogy a különböző erkölsi normák összeütközése esetén ez dönti el, melyiket kell az adott konkrét esetben cselekvésünk alapjává tennünk.

Itt hangsúlyozzuk, hogy egy erkölsi rendszer elvei közt ellentmondás és összeütközés nem állhat fenn. A kommunista erkölskódex elvrendszere is ellentmondásmentes. Egy elvrendszer ilyen értelemben vett zártságából és összhangjából következik a cselekvés számára a célok és az eszközök egysége is. Igaz és magaslatos ügyet nem kell és nem lehet igazságtalan és alantas módon szolgálni. Ilyen esetekben nem normák kollíziójáról van szó, hanem arról, hogy magába az elvek rendszerébe csempésznek be idegen, a kommunista erkölestől távol álló elveket, és ez okozza a cél és az eszközök ellentmondását.

Az idegen, a kommunizmus ügyével nem adekvát elveket azonban az egész erkölskódex veti ki magából, annak ellenére, hogy ezeket sokszor éppen a kommunizmus ügye iránti odaadás megnyilvánulásaiaként tüntetik fel.

A normák kollíziója, ezzel szemben, azonos elvrendszer normái közt is előállhat. Oka az élet szituációinak bonyolultsága és dialektikus értelemben vett ellentmondásossága. A kommunista erköls normáinak kollíziója esetén konkrétan az átmeneti korszak ellentmondásaira kell gondolni, melyek az egyént gyakran választás elé állítják, pl. családi és társadalmi élet, mozgalmi munka és szakmai munka között stb. Ilyen kollíziók esetén mindkét magatartás önmagában pozitív, a döntés attól függ, hogy az adott szituációban melyik szolgálja jobban a kommunizmus ügyét.

A munkásosztály forradalmi erkölséből ered, továbbá, a „magasfokú társadalmi kötelességtudat, a kérlelhetetlenség a társadalmi érdekek megsértőivel szemben” elve. Ez több normára bontható, melyek a kötelességet teszik tartalmukká. Nem maxima jellegű tétel, mert nincs közvetlen vonatkozása a boldogságra. A kérlelhetetlenség kötelesség, de közvetlenül nem boldogít.

A „kollektív szellem és az elvtársi kölcsönös segítség” elve ugyancsak a munkásosztály forradalmi erkölcséből ered ebben a megfogalmazásban. Maximaként is kifejezhető, mert vonatkozása van a boldogságra. Alapját képezi több normának, egyebek közt az elvtársi bírálat és az önbírálat normáinak is.

A „kérlelhetetlenség a nemzeti és a faji ellenségeskedéssel”, „a kommunizmus ellenségeivel, a népek békéjének és szabadságának ellenségeivel” ugyancsak a forradalmi munkáserkölcsekből ered. Több norma alapja, de nem maxima jellegű, mert a kérlelhetetlenség, mint mondtuk, közvetlenül nem boldogít. A „testvéri szolidaritás minden ország dolgozóival, minden néppel” a proletár internacionalizmus forradalmi elve a mi korunkban kialakult konkrét helyzetnek megfelelően. Több norma alapja, és maxima is, mert nemcsak szabad, hanem boldog sem lehet az a nép, amely más népek ellensége és elnyomásukra törekszik. A proletár internacionalizmus elve a szocialista hazafisággal együtt a kommunista erkölcs lényeges külön elve. A kollektivitás elvéből nem vezethető le egészen addig, míg az emberiség egyetlen nagy kollektívává nem olvad össze.

Ezekután még a maximák szempontjából kell az erkölskódex ez oldalról nem tárgyalt elveit érinteni.

A *társadalom* javára végzett lelkiismeretes munka elve a maxima — tehát a köteleesség és a boldogulás — szemszögéből nézve felbomlik: a szocializmus embere számára a munka köteleesség jellegén van a hangsúly, s ezért a tudata előtt mint a boldogság forrását kell bemutatni azt, hogy a munka becsület, dicsőség, hősiesség dolga. A kommunizmust építő ember számára a munka már inkább boldogság forrása, az ő tudata előtt tehát a munka köteleesség jellegét kell feltárni, mert ha a munka csak boldogságként, nem pedig köteleességként is értelmeződik, elvesz erkölcsi jellege. A kódex, annak megfelelően, hogy a kommunizmust építeni kezdő embernek szól, már a munka közvetlen társadalomra való vonatkozását emeli ki. A szovjet ember számára a munka több, mint becsület, dicsőség, hősiesség dolga. Az egyén elismerésére való eme vonatkozás nélkül közvetlenül lehet hivatkozni a társadalom javára, mely a saját lelkiismerete.

A „társadalmi tulajdon védelméről és gyarapításáról való gondoskodás” norma és maxima, elv, és a kollektivitás átfogóbb elvének egyik alapmozzanata is. Norma és maxima azért, mert a köteleességre és a boldogságra, valamint a jóra és a rosszra egyaránt vonatkozik. Teljesítése jó, megszegése erkölcsi rossz.

Normaként tovább lehet bontani, például: Takarékoskodj; akadályozd meg a társadalmi tulajdon herdálását; ne lopj stb. Maximaként azért kell értelmezni, mert a társadalmi tulajdon védelme és gyarapítása közvetlen boldogság forrása, részint maga a gyarapítás ténye, részint a belőle eredő anyagi előnyök miatt.

A „kollektív szellem és az elvtársi kölcsönös segítség”, valamint az „egy mindenkiért, mindenki egyért” a kollektivitás elvének tudati oldala. Alapja a termelési eszközök közös tulajdonán alapuló köteleesség és boldogságtudat mint egység. Mint ilyen maxima is, mert a boldogságot általa érjük el és éljük át.

A „humánus kapcsolatok és a kölcsönös megbecsülés az emberek között, az ember az embernek barátja, elvtársa, testvére” lényeges elv, norma és maxima egyaránt. Vitatott ugyan, hogy a kommunista humanizmus lényegi elve-e, hiszen a kollektívizmusból levezethető. Ez igaz, de elfelejtik, hogy nem-

csak a kollektivizmus hatja át a humanizmust, hanem fordítva, a kommunista humanizmus is áthatja a kollektivizmust. E nélkül ez nem lenne több az ősközösségi társadalom kollektivizmusánál. A dialektika épp abban van, hogy ezt az ősi, személyiségekre nem bomló kollektivizmust a személyre apelláló humanizmus tagadja. Ez a folyamat a szűkös naturálgazdálkodást folytató, köztulajdonon felépülő ősközösségi társadalom magántulajdonos és árutermeletét folytató individuumok társadalmi általi tagadásának eszmei megfelelője. A régi humanizmus ezért az individualizmus talaján állt, a személyiség kibontakozását mint az individuum kibontakozását képzelte el és alapozta meg a magántulajdon bázisán. Egyrészt a szocialista-kommunista humanizmus a személyiséget a kollektíva talaján bontakoztatja ki, másrészt ez a kollektíva épp öntudatos, sokoldalú személyiségeknek — a társadalmi tulajdon bázisán létrejött — kollektívája. E kérdést a szabadság, egyenlőség, testvériség, boldogság eszméinek kommunista kollektivista tartalommal való telítődése oldaláról már érintettük. A kommunista humanizmus nem más, mint ez az új tartalom, melynek a régihez csak annyi köze van, hogy abból bontakozott ki, úgy hogy tagadta annak alapját, az individualizmust. Ezután nem kétséges, mit kell tartunk arról, aki a humanizmus polgári-kispolgári tartalmait akarja a kommunista erkölcsbe átmenteni, és arról is, aki tagadja a polgári és a kommunista humanizmus minden kapcsolatát. A humanitás maximáival kapcsolatosan már beszéltünk eme elv vonatkozásáról az emberi boldogságra. Ez a kommunista társadalomban megvalósuló tényleges szabadságban, egyenlőségben, testvériségben van tételezve. Számunkra a boldogság átélése az e célokért való harc során következhet be. Ez a mi boldogságunk, amely már nem előretételezett, hanem napról napra megvalósul.

A „becsületesség és igazságosság, erkölcsi tisztaság, egyszerűség és szerénység a társadalmi és magánéletben” több elemi norma összevonása, de maxima is, mert ezek az erkölcsi tulajdonságok a boldogság részei, feltételei is, s mint ilyenek, kötelességek.

A „kölsönös megbecsülés a családban, gondoskodás a gyermekek neveléséről” elemi normája maxima, mert a gyermeknevelés, boldogság forrása. Ez teszi a családot tisztán erkölcsi kategóriává, miután a családi kötelék jogi szankciója is felesleges lesz. A szerelem lesz a család egyetlen köteléke, de épp ezért érvényesülhet majd tisztán, s válhat majd a kölsönös megbecsülés hajtóerejévé. A családi kötelék ezzel nem gyengül majd, hanem éppen ellenkezőleg, erősödni fog.

A „kérelhetetlenség az igazságtalansággal, a henyességgel, a becsületlenséggel, a karrierizmussal szemben” több tiltó norma összevonása, célja a régi társadalom tudatbeli maradványai elleni harc. Ennek sikere arányában válik időszerűtlenné. Nem maxima, mert bár kötelesség, nincs közvetlen vonatkozása a boldogságra.

Ezek után az etika kategóriái szempontjából kell indokolnunk és rendszerezni az erkölskódexet. Ezt az indokolást implicit formában az egész Programtervezet tartalmazza, az explicit forma kifejtéséhez e tanulmány eddigi menete is igyekezett adalékokat szolgáltatni. Egy etikai rendszer explicit formájának tartalmaznia kell a jó és a rossz elvét, a kötelességre és a boldogságra vonatkozó elképzelések valamiféle egységét.

Csak a kommunista erkölcs képes arra, hogy az erkölsi jót ne egyén feletti eszmei hatalomból vagy pusztán egyéni értékelésből, hanem a társadalmi gazdasági szerkezetből vezesse le, de ugyanakkor személyes kívánság-

ként is értelmezze. Az abszolút, történelem feletti jó és a relativista, egyéni értékelésből adódó jó kollíziója így eltűnik. A kommunista erkölcs nem a történelem feletti, abszolút jót kergeti, de nem is a szubjektív értékelés számára való jót, hanem ezek felett áll. Hibás álláspont az etikában a relativizmus ellen az abszolút erkölcs tételezésével harcolni, de ugyanúgy hibás az abszolút erkölcs „történelemfelettségét” bírálандó, a szubjektív értékelések különbözőségére, az osztályerkölcsök különbözőségére való hivatkozásnál megállni. A kommunista erkölcs már nem osztályerkölcs, hanem általános emberi, de nem történelem feletti, s ugyanakkor nem független a jóról és a rosszról való egyéni értékeléstől sem, hanem épp a szabad egyéni értékelés, mely az objektív történelmi követelményekkel egybeesik. Az osztályerkölcsöket el lehetett fogadni vagy, egy másik osztály álláspontjáról, el lehetett vetni. Mindkét esetben csak illúzió lehetett, hogy szabadon értékelünk, illetve hogy az általános emberit követjük. A kommunista erkölcsöt el kell fogadni, mert vele szemben sem a szubjektum értékelésének önkénye, sem a történelemfelettség illúziója nem állhat helyt.

Az első olyan erkölcs ez, amely a szubjektum értékelése, az osztályok érdeke fölött áll, de ugyanakkor mégsem az elvont ember ideáljának a talaján, hanem a történelmiségén. Az olyan ember erkölcsé ez, aki most először tud az osztályérdek közvetítése nélkül belátást nyerni erkölcsi jóról és rosszról. Ez a magyarázata annak is, hogy míg a régi etikák az erkölcsi jóról és rosszról való elképzeléseket vagy közvetlenül az egyén fiziológiai boldogságösztönéből vezették le, mondván, hogy jó az, ami kellemes, ami gyönyört okoz, vagy teljesen elszakították az egyén boldogságtörekvésétől, mondván, hogy jó a kötelesség teljesítése, szemben a fiziológiai gyönyörrel, addig a kommunista erkölcs tan a jót sem közvetlenül a fizikai kielégüléssel, sem az elvont kötelességteljesítéssel nem azonosítja. Hanem éles különbséget tesz jó és rossz, valamint kötelesség és boldogság dialektikája között, és konkrétan adja meg a két dialektikus ellentétpár egymásra való kölcsönös vonatkozását. Nem minden, ami erkölcsi jó, boldogítja a fiziológiai emberként felfogott embert, ez mint történelmi ember mégis követheti a jót, nemcsak azért, mert elvont kötelessége, hanem azért, mert ez társadalmi kielégülést okoz számára, s ezért lényével nem ellenkezik, ettől nem idegen, mint a régi etikák elvont kötelességből teljesítendő jó-ja.

Így az erkölcsi kódex majd minden pontja vonatkozás a boldogságra is, kivéve a kérlelhetetlenség normáit. Utóbbiak erkölcsi jót fogalmaznak meg ugyan, de teljesítésük nem boldogság, hanem azért teljesítendő, hogy eljőjön a boldogság, az a kor, melyben nemcsak osztálynak osztály elleni erőszakára nem lesz szükség, hanem az osztályerkölcs maradványaival szembeni kérlelhetetlenségre sem. Azaz ebből a vonatkozásból is látható, hogy korunkban csak a kommunizmus útján lehet eljutni a személyi boldogsághoz. A kötelesség nem teljesítése mint önmagunk feletti erkölcsi ítélet pedig nem közelebb visz a boldogsághoz, hanem távolít tőle.

Az osztálytársadalom idején ez nem így volt. A boldogság mint önboldogítás rendszerint ellentmondásban volt az uralkodó osztály erkölcs tanáéval által megfogalmazott kötelességtannal, melyben, ha felemás és közvetett módon is, az emberi tevékenység társadalmi vonatkozásai jutottak kifejezésre. A társadalmi érdek azonban az uralkodó osztály érdeke volt, mely éppen az individualizmus elvéhez kapcsolódott. Az individualizmust azonban nem minden etikai rendszer ismerte el nyíltan, hanem, az uralkodó osztály igazi arcát el-

leplezendő, időnként az altruizmus elvével toldották meg, és ennek nevében követelték az elnyomottaktól kötelességeik teljesítését.

Az altruizmus azonban csak visszajára fordított individualizmus. A keresztény etika „szerezd felebarátodat” altruista elvének ez az individualista vonatkozása a „mint önmagadat” kiegészítésben bukkan elő. A kollektívizmus elvének semmi köze a felebaráti szeretet keresztény tanításához. Az „ember az embernek barátja, elvtársa, testvére” nem az önszeretet vonatkoztatása a „felebarátokra”; akikhez az individuumokra forgácsolt osztálytársadalom világában az „emberszerető” keresztény mint másik individuum kapcsolódik. Hogy az ilyen kapcsolat nem mehet túl az adott társadalom gazdasági viszonyainak elidegenedett jellegéből következő osztályerkölcsökön, azt Engels Feuerbach etikájának bírálatában kimutatta. Az ember az embernek barátja, elvtársa, testvére csak a minden közvetítést levetközött kommunista társadalomban lehet, ahol egyén és egyén, egyén és közösség viszonyából eltűnik minden közvetített mozzanat, a pénz és az állam is.

Ezzel az emberek között minden viszony egyszerű humánus kapcsolattá oldódik, amit az „ember nevében, az ember javára” formula fejez ki. Említettük, hogy a kollektivitás mint alapelv, áthatja a kommunista humanizmust, de azért ez amabból nem vezethető le, mert a kommunista társadalom öntudatos, sokoldalú személyiségek kollektívája.

A humanizmus elvének erkölcsi maximái, amelyekbe a személy a maga oldaláról helyezi a boldogságát: a szabadság, egyenlőség és testvériség maximái. A személyiség történelmi kibontakozása az individualizmus jegyében ment végbe, így ezek a maximák a kommunista erkölcstanban új tartalmat nyernek. A személyiség szabadsága kifejtésének eszköze többé nem a szabad idő és az egyoldalú szellemi alkotás, hanem a szellemi és a fizikai erő kifejtést egyaránt igénylő kommunista alkotó munka. Így kapja meg a munka kategóriája a teljes erkölcsi értékelését a kommunista etikában, szemben az eddigi felemás helyzettel, melyben szellemi oldalát rendszerint emberinek, fizikai oldalát embertelennek tekintették — az akkori munkára vonatkozóan nem is alaptalanul.

A szabadság mint a munka elidegenedésének teljes megszűnése, mint a tárgyi világ feletti kollektív uralom kerül elénk a kommunista humanizmus elvében. Az alkotó munka életszükségletté, az öröm forrásává válik. Megszűnik a személyiség beskatulyázása a munkamegosztás egyik vagy másik ágába, maguk ezek az ágak azonban megmaradnak, sőt tovább szaporodnak. De a munkamegosztás nem igazza le, nem torzítja egyoldalúvá a személyiséget, hanem ez mint a kollektív tagja, uralkodik afölött. Ugyanakkor a munkatermék elidegenedése utolsó maradványának is véget vet a kizsákmányolás megszüntetése, majd a szükségletek szerinti részesedés megvalósítása. Utóbbival már nemcsak az elidegenedés, hanem a közvetítés is megszűnik, a munkatermék nem kerül többé áruként szembe a termelővel és a fogyasztóval. A kommunista társadalom személyének szabadsága ezért nemcsak elidegenedés, hanem közvetítés nélküli szabadság is, s nem spontán mozgás az elidegenedés, mint a polgári szabadság.

Az egyenlőség kategóriája a termelési eszközökhöz való egyenlő viszonyban, a munka és az elosztás egyenlő feltételeiben, a társadalom igazgatásában való részvétel egyenlő lehetőségeiben realizálódik. A középkori kisárutermelés viszonylag egyenlő gazdasági helyzetű termelők és kereskedők egyenlőtlen jogainak és kiváltságainak ellentmondásában mozgott, a klasszikus kapitalizmus egyenlőtlen gazdasági helyzetű emberek formális jogi egyenlőségének

ellentmondásában. A monopolkapitalizmus a gazdasági egyenlőtleniséget még jobban kiélezte, és a jogi egyenlőség illúzióját a kis- és a középtulajdonosok előtt is leleplezte. A szocializmus eltüntette a legkirívóbb egyenlőtlenégi viszonyt, a kizsákmányolást, de itt még sem a termelési eszközökhöz való egyenlő viszony, sem a munkában és az elosztásban való részvétel egyenlő feltételei, sem a társadalom ügyeinek igazgatásába való bekapcsolódás egyenlő lehetősége, nem jön még létre. Itt vannak még osztályok, van még élesen különvált szellemi és fizikai munka, van még egész életre szóló munkamegosztás, s a társadalom ügyeibe való bekapcsolódás terén is különbözők az emberek lehetőségei. A szocializmus azonban a szociális jogok biztosításával már tovább megy a formális jogegyenlőségénél, bár ezzel egyenlő jogokat alkalmaz egyenlőtlen természetű és helyzetű emberekre. A kommunizmusban megszűnik az osztályok közötti különbség, a szellemi és a fizikai munka egyesül, az emberek kiszabadulnak a munkamegosztás egyoldalúságának hatásai alól, s mint ilyen emberek kapcsolódnak be a társadalom önigazgatásába. A személyiségek így a legsokoldalúbban kibontakozhatnak, és a legszélesebb skálán különbözhetnek egymástól, mégis mindenki számára egyenlőek lesznek a feltételek az önmaga specifikumainak kifejlesztésére.

A régi társadalmak bizonyos tehetségeknek, hajlamoknak és képességeknek kedveztek, másoknak nem, ezért egyes személyiségek kifejlődtek, mások elsorvadtak. Innen adódik az a látszat, hogy az emberek „tehetségesekre” és „tehetségtelenekre” oszlanak. Ebből következik a régi humanizmus és emberség korlátja, hogy vagy csak a „tehetségesek” mint individuumok kibontakozását és érvényesülését alapozza meg és követeli — a szabadság eszméje alapján; vagy csak a „tehetségtelenek” mint „nyájemberek gyáva tiltakozását” fejezi ki a „tehetséges”, hatalmas, szuverén erkölcsű személyiségek érvényesülése ellen — az egyenlőség eszméje alapján. Ezt az ellentmondást osztálytársadalomban nem lehetett feloldani. A kommunizmus azonban azzal, hogy mindenkinek egyenlő feltételeket teremt személyisége kibontakozásához, bebizonyítja, hogy az emberek nem oszlanak születésüktől tehetségesekre és tehetségtelenekre, hanem ilyen vagy amolyan tehetségűekre. A régi társadalom „papok, katonák, polgárok” társadalma volt, a kommunizmus az ember társadalma lesz.

A testvériség gondolatába sok régi humanisztikus ideológia kiváltképp a boldogság magasabb érdekeit helyezte. A magántulajdon farkaskerölcsű társadalmában az emberi testvériség útján elért boldogság vágyalom lehetett csupán. A boldogulás magánérdekei épp a testvériség eszméje ellen működtek. Az emberek kizsákmányolt részének a boldogság anyagi, a kizsákmányoló részének a boldogság ezen eszmei, erkölcsi feltételei nem álltak rendelkezésére. Az általános emberi testvériség még a mi korunk emberei számára is csak cél, amelynek eléréséhez a kommunizmus ügye iránti odaadás kötelessége kapcsolódik. Éppen ezért számunkra ez a legfőbb elv és kritérium az etikában, mert az egyetemes emberi testvériséget csak a kommunizmus útján, a népek barátságának és közeledésének útján, a háború, a nemzeti és a faji gyűlölködés szításával szembeni kéréletlenség útján lehet elérni. Az általános boldogság társadalma számunkra célként van tétélezve, s csak az érte való harcban érhető el konkrét emberi boldogságunk. Ez a kéréletlenség közvetett vonatkozása a mi korunk emberének boldogságára, mely még történelmileg korlátozott, számunkra való boldogság.

ОТ ИМЕНИ ЧЕЛОВЕКА В ПОЛЬЗУ ЧЕЛОВЕКА

Золтан Шомоди

В статье комментируются эτικο-моральные стороны проекта Программы, принятого на XXII съезде КПСС.

В целях объяснения, теоретического обоснования кодекса коммунистической морали автор старается выяснить прежде всего соотношение точки зрения обще-человеческого и классового. Он старается показать, как обще-человеческая сторона марксизма-ленинизма конкретизируется в наши дни. Исходя из анализа современного монополистического капитализма, данного в проекте Программы автор ставит себе задачу показать, как принцип индивидуализма, считавшийся в прошлом исторически прогрессивным, превращается из орудия развертывания личности в причину морального упадка человека.

Потом в статье рассматриваются отношения социалистического строя с точки зрения противоположности индивидуализма и коллективизма, и делаются выводы о диалектическом соотношении материального и морального стимулов труда, а также о правомерном соотношении руководителей и руководимых.

Наконец, автор анализирует моральный кодекс коммунизма с точки зрения некоторых этических категорий, морально благородного и морально плохого, обязанности и счастья, и толкует отдельные установления этого кодекса как принципы, нормы и максимы. В заключение, в связи с изложением содержания коммунистического гуманизма автор конкретизирует, как это содержание связывается со старыми лозунгами свободы, равенства и братства, т. е. как эти максимы заполняются новым содержанием.

„IN THE NAME OF MAN, FOR THE GOOD OF MAN”

Zoltán Somogyi

The article comments upon the ethical-moral aspects of the draft Programme passed on the XXII Congress of the CPSU.

With a view to give an interpretation and a theoretical foundation of the codex of communist morals, the article endeavours to clear up the relations between the general human element and the class view-points. It wants to show how the relation of Marxism—Leninism to the generally humane is realized in our days. Starting from the analysis of today's monopol-capitalism, given by the draft Programme of the CPSU, the article tries to show how the principle of individualism, once historically progressive, has become, out of the means of the development of personality, the reason of man's moral deprivation.

Further on, analysing the conditions of socialism from the point of view of the antagonism between individualism and collectivism, the author draws some conclusions about the dialectical relations of the material and moral stimuli of work and about the proper connections between leaders and those lead by them.

Finally, the article tries to analyse the codex of communist morals with regard to some ethical categories as moral good and evil, duty and happiness, interpreting the points of this codex as principles, norms and maxims. In the concluding part of the article, in connection with the exposition of the contents of communist humanism, the author tries to explain concretely: in what sense this humanism is connected with the old slogans of liberty, equality, fraternity, and how it fills these maxims with new contents.

Sztálin filozófiai műveiről

SZABÓ ANDRÁS GYÖRGY

Az a következetes marxista—leninista platform, amely az SZKP XX., majd XXII. kongresszusán megsemmisítő bírálatban részesítette Sztálin személyi kultuszát és ennek következményeit, megköveteli Sztálin elméleti munkásságának kritikai felülvizsgálását is. Ez több okból is feltétlenül szükséges. Egyrészt egyes elvtársak a legutóbbi időkig élesen elhatárolták egymástól Sztálin gyakorlati és elméleti tevékenységét, azt gondolván, hogy alapvető hibákról Sztálinnál csak a politikai gyakorlat területén lehet beszélni, de nem elméleti munkásságában. Valójában nyilvánvaló, hogy elmélet és gyakorlat ez esetben is szoros egységet alkotott. Hogy mást ne mondjunk, a Pravda 1961. XI. 21-i szerkesztőségi cikke („Az SZKP XXII. kongresszusa a személyi kultusz következményeinek megszüntetéséről”; lásd Népszabadság, 1961. XI. 22.) rámutat arra: a becületes szovjet emberek elleni tömeges retorziók akkor indultak meg, amikor Sztálin és Molotov 1937-ben, a Központi Bizottság február—márciusi ülésén kifejtették azon antileninista tételüket, hogy a szocializmus sikereinek gyarapodásával párhuzamosan mind élesebbé válik az osztályharc. Ez a tétel volt az alapja a tömeges büntető rendszabályoknak — írja a Pravda. A cikk általánosságban is rámutat arra, hogy a személyi kultusz légkörében „megnyírbálták Marx, Engels és Lenin munkáinak jelentőségét, és ugyanakkor teljesen érdemtelenül dicsőítették Sztálin gyakorta olyan hibás tételeket tartalmazó kijelentéseit, amelyek egyaránt kárára voltak az elméletnek és a gyakorlatnak”.

Nyilvánvaló, hogy a személyi kultusz elméleti téren is nagy károkat okozott mind a tudományokban, mind pedig a marxizmus propagandájában. A társadalomtudományokban a marxizmus klasszikus műveit háttérbe szorították, és Sztálin műveit helyezték előtérbe, amelyekről sokkal nagyobb „kommentár-irodalom” keletkezett, mint Marx—Engels—Lenin korszakalkotó műveiről. Még a természettudományi vitákban is nem egyszer perdöntővé vált Sztálin állásfoglalása. *Mindez akkor is helytelen lett volna, ha Sztálin valóban csalhatatlanul meg tudta volna különböztetni az igazat a hamistól.* Marxista előtt nem lehet kétséges, hogy tudományos vitákban a tények elemzése a perdöntő. Ellentmondást nem tűró kinyilatkoztatásokkal csak megfélemlíteni lehet, de meggyőzni nem, márpedig elméleti vitáknak csak az igazság meggyőző feltárása lehet a célja.

Sztálin azonban — mint bizonyítani fogjuk — egyáltalán nem volt csalhatatlan. Azon elvtársaknak, akik — jórészt önhibájukon kívül, a személyi kultusz következtében — túlnyomórészt csak Sztálin műveiből ismerik a

marxizmust, meg kell mondanunk, hogy Sztálin zseniálisnak kikiáltott műveiben alapvető koncepcióbeli és ténybeli hibák vannak, nem beszélve a lényegében helyes álláspontok vulgáris kifejtéséről. E tanulmány egyik fő célja éppen az, hogy e hibák feltárásával eloszlassa azt a hamis illúziót, hogy Sztálin, „ha követett is el hibákat”, mégis kimagasló teoretikusa volt a marxizmusnak. Az igazság az, hogy Sztálinnak — mint ifjú forradalmárnak és mint a leninizmus védelmezőjének — voltak jelentős érdemei, de ezek inkább a politikai gyakorlatban jelentkeztek, s nem annyira elméleti munkáiban. Ismeretes, hogy élete utolsó évtizedeiben a politikai pozitívumokat is teljesen háttérbe szorították a személyi kultuszról származó törvénytelenések és a pártélet lenini normáinak más megsértései. Míg azonban élete első korszakában — mint *politikai személyiség* és mint a leninizmus védelmezője — jelentős pozitív szerepet játszott („A leninizmus alapjairól” c. műve kétségtelenül helyesebb és színvonalasabb minden későbbi munkájánál), a *filozófia* terén ebben a korszakban sem alkotott jelentőset.

Szükséges Sztálin műveinek kritikai megvizsgálása azért is, mert ellenségeink Sztálin hibáit a marxizmus hibáinak szeretnék feltüntetni és *Sztálin nézeteinek sommás elvetése ürügyén a marxizmus alap tételeit is el akarják vetni, másrészt Sztálin hibáival a marxizmust szeretnék kompromittálni*. Mindez akkor és csakis akkor válik lehetetlenné, ha világosan elhatároljuk magunkat Sztálin hibás elméleti tételeitől, ha megkülönböztetjük műveiben azokat a részeket, amelyekben helyesen ismerteti a marxizmust—leninizmust, azoktól a részeketől, amelyekben eltorzítja.

Sztálin elméleti tételeit — különösen a tudományos szocializmus és a politikai gazdaságtan területén — sok vonatkozásban bírálták már. Így pl. Hruscsov elvtárs a XXII. kongresszuson mondott beszámolójában rámutatott annak a sztálini tételnek a helytelenségére, hogy a tömegek vásárlóképesége növekedésének mindig meg kell előznie a termelés növekedését. Mikojan elvtárs a XX. és a XXII. kongresszuson is foglalkozott „A szocializmus közgazdasági problémái a Szovjetunióban” című mű hibáival. A szovjet közgazdászok az elmúlt években szintén sok hibáját feltárták e műnek. Jóval kevesebb szó esett azonban Sztálinnak a filozófia terén elkövetett torzításairól. Jelen cikkünket kizárólag ennek a kérdésnek szenteljük. Természetesen nem törekedhetünk még viszonylagos teljességre sem. Csak azokat a műveket fogjuk elemezni, amelyek vagy közvetlenül is filozófiai tárgyúak, vagy legalábbis részletesebben foglalkoznak ilyen problémákkal. E tanulmány csak néhány fontos adalékot kíván nyújtani azok számára, akik megírják majd Sztálin elméleti munkásságának átfogó értékelését.

*

Elöljáróban még egy általános kérdést kell tisztáznunk. Sztálin minden filozófiai munkája népszerűsítő jellegű, tehát értékelésüknél más mércét kell alkalmaznunk, mint a tudományos értekezéseknél. A mérce különbözősége természetesen nem a színvonalbeli, hanem a célkitűzésbeli differenciát jelenti. Teljesen helytelenül értékeli a népszerűsítő munka feladatait, aki azt gondolja, hogy a tízezrek (Sztálin esetében nyugodtan mondhatjuk: milliók) számára írt munkáknál megengedhető az alacsony színvonal, a kérdések sekélyes tárgyalása. Ismeretes, hogy Marx—Engels—Lenin milyen nagy gondot fordítottak a tömegek számára tartott beszédeikre, műveik népszerű kiadásaira. Engels

például a következőképpen jellemezte Marx hozzáállását a népszerűsítő munkához: „... Marx még legjobb dolgait sem tartotta eléggé jónak a munkások számára, ... büntettnek tekintette, ha a munkásoknak csak valamivel is rosszabbat nyújtanak a legeslegjobb nál! ...”¹ A helyesen értelmezett népszerűsítő munka tehát csak célkitűzésében különbözik a tudományos értekezéstől: nem az adott terület megoldatlan problémáit kell feltárnia és kidolgoznia, hanem a már tisztázott kérdéseket kell rendszeres, a nem-szakember számára is érthető formában ismertetnie, kiemelve az anyag megértésének kulcskérdéseit, aktuális vonatkozásait és esetleg, a további kutatások fő irányait.

Ismeretes, hogy a marxizmus klasszikusai nem fejtették ki *egy* munkában a dialektikus materializmus átfogó rendszerét, de érezték ennek szükségességét, és Engels hozzá is fogott egy ilyen jellegű munkához. Idő hiányában azonban ez csak terv maradt. Sztálin helyesen ismerte fel, hogy a munkásmozgalom fejlődése a századfordulón feltétlenül szükségessé tette a dialektikus materializmus alapjainak rendszeres, népszerű kifejtését, hiszen enélkül nem lehet megértetni a munkásokkal sem a különböző opportunistá vagy álbaldali irányzatok lényegét, károosságát, sem a szocialista forradalom történelmi szükségszerűségét. A kérdés ily módon az: *hogyan* oldotta meg Sztálin ezt a feladatot? Ennek megítéléséhez volt szükséges utalni a tudományos értekezés és a népszerűsítő munka feladatának különbségére. *Sztálintól ugyanis nem a dialektikus materializmus továbbfejlesztését kérjük számon* (bár a „kommentár-irodalom” e tekintetben is Lenin mellé helyezte őt), hanem azt, hogy

1. megfelelő gondossággal, hűséggel továbbította-e a tanulmánygyó tömegek felé a marxista filozófiát,

2. a dialektikus és a történelmi materializmus alapjainak általa adott kifejtése megfelel-e a klasszikusok intencióinak, a marxista filozófia szellemének.

Ami a népszerűsítő munka olyan ismérveit illeti, mint a kérdések közzérthető tárgyalása és aktuális vonatkozásainak kiemelése; *formai* szempontból e téren Sztálin művei példamutatóak. Azért húztuk alá, hogy csak formai szempontból, mert a közérthetőség nála sok esetben nem a probléma világos felvetéséből, hanem leegyszerűsítéséből fakad. Ennek kimutatása lesz bírálattunk *harmadik* szempontja, erre azonban nem külön kérdésként, hanem az első két problémakör tárgyalása során térünk majd ki.

*

Vizsgáljuk meg most már az elsőként említett szempontot: tehát azt, hogy megfelelő gondossággal, hűséggel ismertette-e Sztálin a marxista filozófiát. Ha itt most csak negatív példákat fogunk felsorolni, az természetesen nem azt jelenti, mintha Sztálin műveire az elemi ténybeli hibák lennének a jellemzőek. Mégis szükségesnek tartjuk ezek egy részének kimutatását, olyanokat, amelyekből egyetlenegynek sem lett volna szabad előfordulnia marxista munkában, hiszen a marxista filozófia közismert tényeivel, igazságaival állnak szemben. Legnagyobb számban az „Anarchizmus vagy szocializmus?” című munkában találkozhatunk ezekkel. *Ilyen természetű* hibákra semmi esetre sem jelenthet mentő körülményt az, hogy a szerző a mű megírásakor csak 27

¹ Marx—Engels: Válogatott levelek. Szikra, 1950., 491. o.

éves volt. (Az alapvető koncepcióbeli problémákat szándékosan tárgyaljuk későbbi műveiben, mert ezeket valóban igazságtalan lenne e fiatalkori munkától számonkérni.) Egyébként Sztálin műveinek első kötete — amely e munkát is tartalmazza — 1946-ban jelent meg a Szovjetunióban, és Sztálin az ehhez írt előszóban utalt is néhány olyan elméleti kérdésre, amelyet fiatalkori munkáiban nem fejtett ki egész helyesen, vagy amelyeket később a Párt korrigált. Sztálinnak tehát módjában lett volna új kiadása előtt átdolgozni e munkát, vagy legalábbis utalni nyilvánvaló tárgyi hibáira. Ő azonban egyiket sem tette. Az említett előszó is csak egyetlen kérdésben korrigálja az „Anarchizmus vagy szocializmus?”-t; nevezetesen abban, hogy megírásakor még azt az elvet vallotta: a szocialista forradalom győzelmének egyik fő feltétele, hogy a proletariátus a lakosság többségévé váljék.

E munka tehát 1946-ban előkerült az ismeretlenségből, és megindult „diadalútján”, hogy a személyi kultusz légkörének torzító tükrén keresztül egy sorba kerüljön a marxizmus klasszikus műveivel.

•• Térjünk most már a tárgyra. A II. fejezetben felveti azt a kérdést, hogy hogyan megy végbe a természet és a társadalom fejlődése. Eltekintve most attól, hogy a *fejlődés bizonyítása* helyett csupán felsorolja a jelenségek egymásra következésének néhány láncszemét; a társadalom fejlődését a következőképpen magyarázza: „Volt idő, amikor az emberek őskommunista alapon éltek; akkor ősi vadászattal tartották fenn létüket, az erdőkben barangoltak és így szerezték meg maguknak az élelmet. Elérkezett az az idő, amikor az őskommunizmust felváltotta a matriarchátus — az emberek ebben az időben főleg kezdetleges földművelés útján elégítették ki szükségleteiket. A matriarchátust azután felváltotta a patriarchátus, amikor az emberek főleg állattenyésztéssel tartották fenn létüket. A patriarchátust a rabszolgatartó rendszer váltotta fel . . .”²

Sztálin e sorokat „A család, a magántulajdon és az állam eredete” megjelenése után több mint 20 évvel írta le. Engels munkáját ismernie kellett, mert más kérdés kapcsán idéz is belőle.³ Ennek ellenére teljesen összekeveri a társadalmi viszonyok, a termelőerők és a család fejlődését, és emellett a kronológiát is megsérti.

Hogyan értsük azt, hogy „az őskommunizmust felváltotta a matriarchátus”? Elemi ténye az őstörténetnek, hogy a matriarchátus éppen az őskommunista viszonyokra jellemző. „A kommunisztikus háztartás . . . a nők uralmát jelenti a házban . . .”⁴ — írta Engels. A vadság korának jellegzetes családi formája a csoportházasság, a barbárságé a páros család, a civilizációé a monogámia — mutat rá Engels ugyanitt.⁵ Az első két fejlődési fok azonban az őskommunista társadalmon belül van, s mindkettőre a matriarchátus jellemző. A patriarchális családot Engels mint „a páros házasságból a monogámiába való átmenetet”⁶ tárgyalja. (Meg kell jegyeznünk, hogy az őstörténet ma már több szempontból túlhaladta Engels — Morgan munkájára alapozott — felfogását is. Nem lenne azonban helyénvaló Sztálinnal szem-

² Sztálin: Anarchizmus vagy szocializmus? Művei I., Szikra, 1949., 327—328. o.

³ Uo. 352. o.

⁴ Engels: A család, a magántulajdon és az állam eredete. Marx—Engels Válogatott Művek II., Szikra, 1949., 204—205. o.

⁵ Uo. 209. o.

⁶ Uo. 213. o.

ben olyan újabb kutatási eredményekre hivatkozni, melyeket még nem ismerhetett.)

Helytelenül ismerteti Sztálin a termelőerők fejlődését is. Miután az öskommunizmust nem váltotta fel a matriarchátus, semmi értelme sincs annak a megállapításnak, hogy „az emberek ebben az időben főleg kezdetleges földművelés útján elégitették ki szükségleteiket”. A primitív földművelés a barbárság középső fokán terjedt el a nyugati féltekén, míg keleten ugyanekkor kezdődött a háziállatok megszelídítése és tenyésztése. A kezdetleges földművelés és állattenyésztés tehát nem jelent két különböző fejlődési szakaszt. Ezért már önmagában véve is helytelen, hogy Sztálin a matriarchátusból a patriarchátusba való átmenetet a kezdetleges földművelésről az állattenyésztésre való átmenettel jellemzi. Ha lehet itt fejlődésről beszélni, akkor ez éppen az *ellenkező* irányú volt, amennyiben a barbárság felső fokán, a vas felhasználásával, a *keleti* félgömbön létrejön az állattenyésztés mellett a földművelés fejlettebb formája; a megszelídített állatokat a vasból készített eke elé fogják.⁷ A patriarchátusra tehát egyáltalán nem az állattenyésztés volt a jellemző. Engels a „patriarchális házközösség”-et úgy jellemzi, mint amely a „földközösségen és közös földművelésen alapult”.⁸ Sztálin a matriarchátus és a patriarchátus helytelen megkülönböztetését később is megismétli. Ráadásul teljesen vulgáris analógiát állít fel a nőnek, illetve a férfinek az öskommunizmus termelésében játszott „főszerepe”, és ebből következő „uralkodó helyzete”, valamint a modern proletariátusnak a termelésben játszott „főszerepe”, és az ebből, szerinte, ugyanúgy következő uralkodó helyzete között.⁹ A férfinek vagy a nőnek a nemeknek az öskommunizmus családi formáin belüli munkamegosztásából fakadó nagyobb szerepét semmiképpen sem lehet összehasonlítani az osztályoknak a termelésben játszott szerepével, amely a tulajdonviszonyok különbségét tükrözi. A proletariátus vezető szerepe különben sem csak a termelésben játszott döntő szerepéből következik. A feudális társadalom jobbjágyosztálya vagy a rabszolgotartó társadalomban a rabszolgák szintén döntő szerepet játszottak a termelésben, mégsem váltak a következő társadalom vezető osztályává.

A fejlődés elvével kapcsolatos az a torzítás is, melyet Sztálin a darwinizmus értékelésében elkövetett. Erről azért is érdemes beszélni, mert a fajról és a fajkeletkezésről szóló „új” tan hívei Sztálin álláspontjára hivatkozva igyekeztek szembeállítani a maguk „forradalmi” koncepcióját Darwin állítólagos „vulgáris evolúcionizmusával”.

Sztálin ezzel kapcsolatban a következőket írta: „... a darwinizmus nemcsak Cuvier kataklizmáit veti el, hanem a dialektikusan értelmezett fejlődést is, amely magában foglalja a revolúciót¹⁰ — holott a dialektikus módszer szempontjából az evolúció és a revolúció, a mennyiségi és minőségi változás: ugyanannak a mozgásnak két szükséges formája.”¹¹ Ily módon „cáfolta” Sztálin az anarchistáknak azt a vádját, hogy a marxizmus „kritika nélkül fogadja el a darwinizmust”. D. M. Trosin „A fejlődés dialektikája a mi-

⁷ Uo. 185. o.

⁸ Uo. 215. o.

⁹ Sztálin: id. mű 357. o.

¹⁰ A magyar fordításban itt a „forradalmat” szó szerepel, ami pontatlan, mert ennek szűkebb az értelme, mint a revolúció filozófiai fogalmának, márpedig Sztálin itt erről beszél.

¹¹ Uo. 325. o.

csurini biológiában” című könyvében többször is idézi Sztálin fenti formuláját, és hangsúlyozza: „Darwin tanának egyik legsúlyosabb fogyatékosága az volt, hogy a fejlődést egyoldalúan, mint pusztán evolúciós folyamatot értelmezte . . . Nem tudott eljutni odáig, hogy az élő szervezetek s fajok fejlődési folyamatát helyesen, vagyis két forma — az evolúciós és a revolúciós forma — egységeként mutassa be és magyarázza. *Ösztönösen felfedezte ugyan az élő szervezetek és fajok fejlődésében a jelentéktelen mennyiségi változások felhalmozódását és átcsapásukat olyan minőségi változásokba, amelyek új fajok képződéséhez vezetnek*, tudatos következtetéseiben azonban nemegyszer hangoztatta, hogy 'a természetben nincsenek ugrások', s pusztán a mozgás evolúciós mozzanatát hangsúlyozta ki.”¹² (Kiemelés tőlem. Sz. A.) Egyelőre csak annyit jegyezzünk meg, hogy Trosin beismeri: Darwin „ösztonösen” (vagyis mint a dialektikus materializmust nem ismerő *természettudós*) elismeri a mennyiség minőségbe való átcsapását a fajfejlődésben, s csak „tudatos következtetéseiben” hangsúlyozza ki az egyoldalú evolúciót. Még ha ez valóban így is lenne, akkor sem lehetne ebből Darwin egyoldalú evolúcionizmusára következtetni, hiszen eszerint Darwint, a természettudóst, nem tényleges tudományos felfedezésének objektív értéke szerint, hanem az erről alkotott *kijelentései* alapján kellene megítélnünk. Sok tapasztalatra hivatkozhatnánk — és nem is csak tudományos területen — annak alátámasztására, milyen veszélyes dolog az, ha az emberek nézeteit nem objektív tevékenységük, munkásságuk, hanem kijelentéseik alapján ítéljük meg.

Még élesebb Lisenko fogalmazása: „Darwin fejlődésmélete csupán a mennyiségi változások, csupán a növekedéshez vagy csökkenéshez vezető változások elismeréséből indul ki és szem elől téveszti, jobban mondva nem ismeri az átváltozások, az egyik minőségi állapotból a másikba való átmenetek kötelező voltát és törvényszerűségét”.¹³

E felfogásokkal szemben már 1955-ben élesen fellépett B. M. Kedrov „A marxizmus és a darwinizmus viszonya a fajkeletkezés kérdéseivel kapcsolatban” című cikkében,¹⁴ amelyben visszautasította a darwinizmus „vulgárevolúcionista” jellegéről terjesztett tudománytalan mítoszt, rámutatott a darwinizmus tartalmának mélyen dialektikus jellegére és arra, hogy a fajról szóló „új” tan hívei Micsurin álláspontjával is szemben állnak, alaptalanul tüntetik fel koncepciójukat micsurini nézetnek. Aki olvasta Darwinnak „A fajok keletkezése” című művét, nem lehet kétsége a fentiek igazságát illetően. Darwin a tények tömegének általánosítása útján jut el azon következtetéshez, mely szerint „általános szabályul kétségtelenül megállapítható, hogy csekély változások folytatólagos kiválasztása, akár a levelek, akár a virágok, akár a gyümölcs apró változásairól van is szó, oly tenyészfajokat fog létrehozni, amelyek *főként e jellegző vonásokban különböznek egymástól*.”¹⁵ (Kiemelés tőlem. Sz. A.) Ez a *lényege* Darwin egész fejlődés-konceptiójának, ennek alapján vetette el a fajok állandóságának metafizikus felfogását: „Ennélfogva az egyéni különbségeket, bárha a szisztematikusokat nem is igen érdeklik, magunkra nézve rendkívül fontosaknak tartom, mert bennök látom az első lép-

¹² Szikra, 1951., 171—172. o.

¹³ Sztálin és a micsurini agrobiológia. Sztálin és a szovjet tudomány. Szikra, 1950., 384. o.

¹⁴ Voproszi Filozofii. 1955., 6. sz.

¹⁵ Darwin: Fajok keletkezése . . . I. köt., Athenaeum, 1911., 35. o.

csőt azok felé a jelentéktelen fajták felé, amelyeket természetrajzi munkákban alig találnak érdemeseknek a megemlítésre. És azokat a fajtákat, amelyek valamelyest már világosabbak és állandóbbak, lépcsőknek tekintem erősebben jellegzett és állandóbb fajták felé, s ez utóbbiakat lépcsőknek az alfajok s ezeket a fajok felé.”¹⁶ Itt csak az nem látja a mennyiségi változások minőségi változásba való átcsapását, aki az ugrás fogalmát verbálisan értelmezi, és feltétlenül valamely „hirtelen”, „gyors” változáshoz köti. Darwin egyébként *nem tagadta a hirtelen változásokat sem*, csupán „a sorozatban való nagy megszakításokat” magában foglaló, mennyiségi változások nélküli, ugrásokat nem ismerte el. Így, például, kételkedett abban — úgy hisszük, joggal —, hogy a különbségek „a kihalt háromujjú Hipparion és a ló között hirtelen támadtak”.¹⁷ Ezután viszont leszögezi: „Mindenki, aki hisz a lassú és fokozatos fejlődésben, természetyszerűen elismeri, hogy *faji változások épp oly hirtelen és épp oly nagy mértékben felléphettek, mint bármely egyes változás*, aminőt a természetes állapotban, vagy akár a háziasítás állapotában is találunk. Mint-hogy azonban a fajok változóbbak, ha háziasítjuk vagy műveljük őket, mint a természetes körülményeik között, *nem valószínű, hogy efféle nagy és hirtelen változások a természetes állapotban gyakran előfordultak, úgy, mint ahogy tapasztalás szerint a háziasítás állapotában alkalomadtán felléptek*.”¹⁸ (Kiemelések tőlem. Sz. A.) Lényegében ez volt *Micsurin* álláspontja is, melyre — mint Kedrov rámutatott — a fajkeletkezésről szóló „új” tan hívei jogtalanul hivatkoznak. *Micsurin* is megkülönböztette egyfelől a természet spontán folyamataiban lejátszódó, másfelől az ember beavatkozásával tudatosan létrehozott körülmények között történő változások gyorsaságát, és ő is csak az utóbbi esetre tartotta jellemzőnek a hirtelen ugrásokat: „A szokásos körülmények között a természet ilyen éles ugrásokat nem csinál (*Natura non facit saltus*), különben az elmúlt évezredek folyamán a gyümölcsfák valamennyi tiszta fajának sokkal nagyobb sokfélesége jött volna létre, mint amennyit a jelen pillanatban látunk”¹⁹ — írta *Micsurin*. Látjuk, hogy — *horribile dictu* — még ama ominózus darwini mondást is idézi, hogy „*natura non facit saltus*”, holott az „új” tan hívei szerint ennek kellene bizonyítania Darwin lapos evolúcionizmusát. Hogyan is állunk hát a „*natura non facit saltus*” elvével?

Már az eddigiekből is kiderült, hogy Darwin csak az *evolúció nélküli* revolúciót tagadta, de tartalmilag elismerte az ugrásokat mint a mennyiségi változások minőségi változásokba való átcsapását. Miután azonban nem ismerte a dialektikusan értelmezett ugrás filozófiai fogalmát, egyes helyeken — szavakban — elveti az ugrások létezését, mert az ugrást — tévesen — azonosította a Cuvier-féle, evolúció nélküli revolúcióval. Világos, hogy az effajta nézetek ellen joggal lépett fel Darwin, és jó érzékkel tapintott rá: azok, akik fejlődés *helyett* mindenütt „hirtelen átalakulásokat” keresnek, végső soron éppúgy eljutnak a teremtéshez és a csodákhoz, mint a fajok teremtését és állandóságát hirdető korábbi felfogások. A „*natura non facit saltus*” elve tehát Darwinnál a helytelen megfogalmazás mögött nagyon is progresszív tartalmat takar. Az olyan feltételezésekkel szemben, mint például „a madarak vagy a denevérek szárnya hirtelen fejlődött ki”, szögezi le: „Mindennek a feltevézése azonban, az én

¹⁶ Uo. 59. o.

¹⁷ Uo. 274. o.

¹⁸ Uo. 275. o.

¹⁹ *Micsurin Művei* I. köt. Moszkva, 1948., 584. o.

véleményem szerint, egyértelmű azzal, hogy belépünk a csodák birodalmába, és faképnél hagyjuk a tudomány birodalmát.”²⁰

Úgy gondoljuk, az elmondottak világosan bizonyítják, hogy Sztálin idézett formulája az egész „tudományos” téveszme ideológiai alátámasztásává vált, eklatáns példáját adva a tudományokba behatoló személyi kultusz károságának. Azt is le kell szögeznünk, hogy Sztálin teljesen helytelenül hivatkozott a marxizmusra, amikor a darwinizmus marxista kritikáját Darwin *fejlődéelméletére* vonatkoztatta. Marx és Engels ugyanis soha sehol sem állították azt, hogy a darwinizmus elveti „a dialektikusan értelmezett fejlődést”. Éppen ellenkezőleg, a darwinizmust a dialektikus materializmus egyik természettudományos előfeltételének tekintették, s éppen azért, mert *megalapozta a fejlődéelméletet*.²¹ Darwin fejlődéelméletét úgy említik meg, mint amely „a metafizikai természetfelfogásra a leghatalmasabb csapást mérte . . .”²² Vajon mérhette-e Darwin a „leghatalmasabb csapást” a metafizikai természetfelfogásra, ha elvetette volna „a dialektikusan értelmezett fejlődést”? Nyilvánvalóan nem. Sztálin tehát rossz helyen kereste a darwinizmus marxista kritikáját. Arról viszont, amiért *valóban bírálták* Darwint — nevezetesen, hogy „a létért való harc” frázisában Hobbes „bellum omnium contra omnes” tanítását, a polgári közgazdaságtan konkurrencia-elvét és különösen Malthus reakciós népesedési elméletét vitte át a társadalom területéről a természet világába²³ —, egyetlen szót sem szólt!

Furcsán értelmezte Sztálin az emberréválás folyamatát is: „. . . ha a majom nem állt volna a hátsó lábára, akkor utódja — az ember — *kénytelen lett volna mindig négy lábon járni*, lefelé nézni és onnan meríteni benyomásait; nem lett volna lehetősége arra, hogy felfelé és maga köré nézzen, tehát nem lett volna lehetősége arra sem, hogy több benyomást szerezzen agyának, mint egy négylábú állat.

Mindez gyökeresen *hátráltatta volna* az emberi tudat fejlődését.”²⁴ (Kiemelések tőlem. Sz. A.)

Maga a kérdésselvetés is képtelen, hiszen ha az ősmajom „nem állt volna a hátsó lábára”, akkor *az ember egyáltalán nem fejlődhetett volna ki*. Persze, ha valóban az lett volna a döntő különbség a négy lábon és a két lábon járás között, hogy az utóbbi lehetővé teszi, hogy az ember „felfelé és maga köré nézzen” — akkor a négy lábon járás tényleg csak „hátráltatta” volna a tudat fejlődését, és ez esetben megengedhető lenne a négy lábon járó ember lehetőségének elképzelése. A valóság azonban az, hogy a két lábba állás *a kéz felszabadulása* és ezzel a *munkavégzés* lehetőségének létrejötté szempontjából jelentette „az emberhez való átmenet döntő lépését”.²⁵ Ha viszont igaz az, hogy a munka tette állati ősről emberré, és e munka elképzelhetetlen a kéz differenciálódása nélkül — akkor fantazmagória a négy lábon járó ember akárcsak elvont lehetőségének feltételezése is.

Végezetül még néhány olyan elemi tárgyi hibára kell rámutatnunk, melyek — szerencsére — visszhang nélkül maradtak filozófiai irodalmunkban. Ilyen például az, hogy Sztálin szerint „Az anarchisták . . . Proudhon és Spencer

²⁰ Darwin: id. mű 279. o.

²¹ Engels: A természet dialektikája. Szikra, 1952., 208. o.

²² Engels: Anti-Dühring. Szikra, 1948., 23. o.

²³ Lásd Engels: A természet dialektikája. Id. kiad. 317. o.

²⁴ Sztálin: Id. mű 330. o.

²⁵ Vö. Engels: A munka szerepe a majom emberréválásában c. cikkével.

tanítványai”.²⁶ Spencerről közismert, hogy ő aztán valóban a vulgáris evolúcionizmus tipikus képviselője volt, és minden biztonnal holtra rémült volna, ha valaki az anarchizmus gyanújába keveri. „Alapvető elvek” (First Principles) című könyvében, például (melynek egész első részét a vallás és a tudomány — agnoszticizmus égisze alatti — összebékítésének szenteli), a forradalmakat a betegségekkel, a holttest feloszlásával egy típusú jelenségként tárgyalja, és azt írja, hogy „az efféle változások nemcsak nem jelentenek újabb fejlődést, hanem egyenesen a felbomlás felé vezetnek”.²⁷

Még súlyosabb tévedésbe esik Sztálin, amikor elhiszi az anarchistáknak, hogy *Feuerbach panteista* volt, és azt írja, hogy „Feuerbach panteizmusában, emberistenítésében és más efféle hibáiban senki sem kételkedik”.²⁸ A marxizmus klasszikusai sok mindenért bírálták Feuerbachot, a többi között azért is, mert társadalmi nézetében az „elvont emberből” indul ki, nem pedig a történelmileg változó, meghatározott társadalmi viszonyok között élő emberből — ez azonban korántsem jelent panteizmust. Feuerbach nemcsak hogy nem volt panteista, hanem éppen ő bírálta a *Marx előtti materialisták közül a legélesebben és a legkövetkezetesebben a panteizmust*. „Az újkori filozófia története Bacontól Spinózáig” című művében szellemesen és a lényegre tapintva bírálja Spinóza panteizmusát. Fejtegetéseit a következő szavakkal zárja: „Miért akarsz mint naturalista egyszersmind teista és mint teista egyszersmind naturalista lenni? El ezzel az ellentmondással! Nem „Isten vagy a természet”, hanem „vagy Isten, vagy a természet” az igazság jelszava. Ahol Istent a természettel, vagy megfordítva, a természetet Istennel azonosítják vagy összezavarják, ott *sem* Isten, *sem* természet nincs, hanem egy misztikus, kétértelmű kores van. Ez Spinoza alapfogyatékosága.”²⁹

— Helytelenül értelmezi Sztálin a dualizmus lényegét is, amikor azt írja, hogy a dualisták szerint az eszmei és az anyagi jelenségek „tagadják egymást és harcolnak egymás ellen, úgy hogy a természet és a társadalom fejlődése — állandó harc az eszmei és anyagi jelenségek között”.³⁰ A dualistáknál szó sincs az eszmei és az anyagi szubsztancia közti „harcról”, még kevésbé arról, hogy ebből vezetnék le a természet vagy a társadalom fejlődését, hiszen éppen az jellemző rájuk, hogy élesen elhatárolják egymástól az anyagot és a szellemet, tagadják, hogy kapcsolat lehet közöttük, egyidejűleg és párhuzamosan létezőknek, de egymástól függetleneknek tekintik őket. Descartes — a legjelentősebb dualista — ezt egyértelműen leszögezi, amikor azt írja, hogy „az elmét, azaz a gondolkodó szubsztanciát világosan test nélkül, azaz kiterjedt szubsztancia nélkül, fogjuk fel . . . és viszont a testet elme nélkül . . . az elme és a test szubsztanciák . . . amelyek egymás nélkül létezhetnek . . .”³¹

*

Térjünk rá ezek után Sztálin koncepcióbeli hibáira, tehát bírálatunk másodikként említett szempontjára. A dialektikus materializmus felosztását

²⁶ Sztálin: Id. mű 320. o.

²⁷ H. Spencer: Alapvető elvek. Bp., 1909., 435. o.

²⁸ Sztálin: Id. mű 338. o.

²⁹ Feuerbach Válogatott filozófiai művei. Akadémiai Kiadó, 1951., 53—54. o.

³⁰ Sztálin: Id. mű 328. o.

³¹ Descartes: Elmélkedések a metafizikáról. Függelék. Franklin, 1906., 131—132. o.

materialista elméletre és dialektikus módszerre és ezen belül, az ismert „alpvonások” megkülönböztetését Sztálin először az „Anarchizmus vagy szocializmus?”-ban vetette fel. Rendszeres formában azonban csak „A dialektikus és a történelmi materializmusról” című munkájában fejtette ki e koncepciót, úgy hogy a továbbiakban főként ez utóbbi, kétségtelenül érettebb, igényesebb mű alapján vizsgáljuk meg a kérdést. Sztálin a dialektikus materializmus elnevezését a következőkkel indokolta: „A dialektikus materializmus a marxista—leninista párt világszemlélete. Dialektikus materializmusnak ezt a világszemléletet azért nevezzük, mert nézőpontja, melyből a természet jelenségeit vizsgálja, módszere, amelynek segítségével a természeti jelenségeket tanulmányozza és megismeri, *dialektikus*, elmélete pedig, melynek segítségével a természeti jelenségeket magyarázza és megérti, *materialista*.”³²

A dialektikus materializmus felosztása materialista *elméletre* és dialektikus *módszerre* általában véve sem helyes, különösen akkor nem, ha ez — mint Sztálinnál történt — a dialektikus materializmus rendszeres kifejtésének alapvető elvéként szerepel. Az idézett passzus, mellyel Sztálin e felosztást megpróbálja indokolni, távolról sem meggyőző. Mire gondoljunk azon különbség hallatán, hogy világnézetünk azért tagolódik dialektikus módszerre és materialista elméletre, mert az előbbi segítségével a természeti jelenségeket *tanulmányozzuk és megismerjük*, míg az utóbbi segítségével *magyarázzuk és megértjük*? Miféle különbség van egyfelől a jelenségek tanulmányozása és megismerése, másfelől magyarázata és megértése között? Nyilvánvaló, hogy valamely jelenség tanulmányozása éppen azt jelenti, hogy magyarázatot keressünk rá, és ugyanígy: megismerése azt, hogy megértettük mibenlétét. E megkülönböztetés legfeljebb tudásunk elmélyülési folyamatát érzékelteti, de hogyan jellemezhetné a dialektikus *módszer* és a materialista *elmélet* különbségét? Nem hisszük, hogy Sztálin azt gondolta volna: az a különbség a dialektikus módszer és a materialista elmélet között, hogy az utóbbi mélyebben ragadja meg a valóságot, mint az előbbi, hiszen ez ellentétben áll a módszer és az elmélet általános fogalmával és viszonyával. Hogy mennyire tisztázatlan Sztálinnál ez az elhatárolás, azt jól mutatja az „Anarchizmus vagy szocializmus?” azon tétele, mely a dialektika általános jellemzéseként megállapítja: „A dialektikus módszer azt mondja, hogy az életet éppen olyanak kell tekinteni, amilyen a valóságban.”³³ Ismeretes, hogy Engels ugyanebben jelölte meg a *materializmus* legáltalánosabb sajátosságát.³⁴

Az a „természetesség”, amellyel Sztálin ezt az egyáltalán nem magától értetődő felosztást deklarálja, alapfelfogásának hibáját tükrözi: *Az a sztálini koncepció, mely a materializmus és a dialektika viszonyát az elmélet és a módszer kapcsolatára redukálja, a marxista filozófia lényegének szubjektivistá értelmzéséből fakad.* Sztálinnál ugyanis teljesen háttérbe szorul a dialektikus materializmus *tudományjellege*, és a világnézeteti jelleg, ennél fogva, szubjektivistikus értelmet nyer. „A dialektikus és a történelmi materializmusról” című munkát olvasva megtudjuk, hogy „a dialektika, ellentétben a metafizikával” milyennek „tekinti” a természetet, valamint, hogy a materializmus, „ellentétben az idealizmussal”, miből „indul ki” a jelenségek magyarázatában, de a világ-

³² Sztálin: A dialektikus és a történelmi materializmusról. A leninizmus kérdései. Szikra, 1950., 632. o.

³³ Sztálin: Művei I. köt. 313—314. o.

³⁴ Lásd Engels: Feuerbach... Marx—Engels Vál. Művek II., id. kiad. 382. o.

nézeti jelleg hangsúlyozása nála háttérbe szorítja azt, amit például Engels a dialektika kifejtése *kiindulópontjának* tekintett, nevezetesen, hogy „a dialektika törvényei a természet valóságos fejlődéstörvényei”.³⁵

Engels, amikor hozzáfogott a dialektika általános természetének jellemzéséhez, éppen nem abból indult ki, hogy a dialektika gondolkodási módszer, hanem a következőkben jelölte meg a fő feladatot: „Kifejtendő a dialektikának mint — a metafizikával ellentétben — az összefüggésekkel foglalkozó *tudomány*nak általános természete.”³⁶ (Kiemelés tőlem. Sz. A.) És ezután rögtön a dialektika *törvényeinek* tárgyalására tér át, melyeket a természet, a társadalom és a gondolkodás legáltalánosabb törvényeinek tekintett.³⁷ Nem véletlen, hogy Sztálin nem idézte Engelsnek e közismert meghatározását, mert ennek alapján nehezen lehetett volna a dialektikát a módszerre redukálni. Lenin „Marx Károly” című cikkében a marxi dialektikát, Engelsszel összhangban, „mint a legsokoldalúbb és legmélyebb fejlődéstant” jellemezte. „A marxizmus történelmi fejlődésének néhány sajátosságáról” című cikkében pedig egyenesen úgy értékeli a dialektikát, mint a marxizmus „legmélyebb elméleti alapját”.³⁸ Természetesen igaz az, hogy a dialektika egyben módszer is, amennyiben „a dialektika a külső világ és az emberi gondolkodás mozgásának általános törvényeiről szóló tudományra” s mint ilyen „a törvényeknek két sorára” korlátozódik, melyek annyiban különböznek egymástól, hogy „az emberi fej tudatosan alkalmazhatja őket” — írta Engels.³⁹ A „fogalmi dialektika” mint „a való világ dialektikus mozgásának tudatos reflexe”⁴⁰ *valóban felfogható módszerként*, amelynek gyakorlatban, s amelynek, éppen ezért, valóban felbecsülhetetlen világnézeti jelentősége van. Ha azonban a dialektikát sommásan módszernek tekintjük, éppen a *materialista* dialektikának az *idealista* dialektikától megkülönböztető alapvető sajátosságát homályosítjuk el, vagyis azt, hogy a — Lenin kifejezésével élve — „tulajdonképpeni dialektika” az objektív valóságban létezik, a gondolkodásunkban csak visszatükröződik.

A dialektika szubjektivisztikus értelmezését kellene alátámasztania Sztálin azon filozófiatörténeti torzításának is, mely a dialektikát a *fogalmi dialektikából származtatja*: „Az ókorban dialektikán azt a képességet értették, mellyel valaki az igazságot az ellenfél érvelésében előforduló ellentmondások felderítése és feloldása útján megállapította. Egyes ókori filozófusok azt tartották, hogy az igazság napfényre hozására a legjobb eszköz a gondolkodásban előforduló ellentmondások felderítése és az ellentétes vélemények összeütközése. *A gondolkodásnak ez a dialektikus módja, melyet később a természet jelenségeire is kiterjesztettek, a természet megismerésének dialektikus módszerévé alakult* . . .”⁴¹ (Kiemelés tőlem. Sz. A.)

Eszerint tehát a dialektika már eredendően is fogalmi dialektika volt, és ez alakult át — a természet jelenségeire való kiterjesztése útján — „a természet megismerésének dialektikus módszerévé”. Távol áll tőlünk, hogy Sztálint hegelianizmussal vádoljuk, tény azonban az, hogy Hegel — a történeti

³⁵ Engels: A természet dialektikája. Id. kiad. 73. o.

³⁶ Uo. 72. o.

³⁷ Lásd uo., valamint Anti-Dühring. Id. kiad. 135. o.

³⁸ Lenin Művei 17. köt. Szikra, 1955., 23. o.

³⁹ Engels: Feuerbach. Id. kiad. 382—383. o.

⁴⁰ Uo. 383. o.

⁴¹ Sztálin: A dialektikus és a történelmi materializmusról. Id. kiad. 633. o.

és a logikai folyamat egységének *idealista* értelmezése alapján — szintén a fogalmi dialektikából eredeztette a dialektikát, és, ennek megfelelően, *Zenont* tekintette a dialektika „megindítójának”.⁴² A valóság ezzel szemben az, hogy a dialektika nem fogalmi, hanem *objektív természetdialektikaként* született meg. Közismert, hogy az első görög filozófusok — a miletosziak — a közvetlen természeteszemléleten alapuló naiv materializmus és ösztönös dialektika alapján álltak. Hegel ezt, természetesen, nem ismerhette el, hiszen akkor felborult volna idealista fejlődéskoncepciója, ezért ingerülten tiltakozott a miletosziak nézeteiben rejlő dialektika elismerése ellen, valósággal behunyta szemét e gondolkodók dialektikus meglátásai előtt.⁴³ Előttünk azonban világos, hogy a történeti és a logikai folyamat egységét éppen az bizonyítja, hogy a dialektika objektív természetdialektikaként keletkezett, s csak később alakult ki a fogalmi dialektika — tehát éppen megfordítva, mint ahogy Sztálin állította.

A dialektika értelmezésével, a materializmus és a dialektika viszonyával kapcsolatban rendkívül jelentősek Leninnek a „Filozófiai füzetek”-ben kifejtett gondolatai. E gondolatok teljesen egybevágóan Engels idézett álláspontjával, mely elsődlegesen az anyag „valóságos fejlődéstörvényeinek”, a természet, a társadalom és a gondolkodás legáltalánosabb törvényei tudományának tekintette a dialektikát. Lenin már Plehanovnak is azt vetette a szemére, hogy bár, „mintegy 1000 oldalt írt össze a filozófiáról (dialektikáról)”, „arról, ami a *tulajdonképpeni* dialektika mint filozófiai tudomány” — semmit sem mondott.⁴⁴ Lenin hangsúlyozta a logika, a dialektika és az ismeretelmélet — azaz a gondolkodás dialektikája, az objektív dialektika és az ismeretelmélet — tartalmi egységét, de ugyanakkor rámutatott az egységen belüli különbségekre és az objektív dialektika meghatározó szerepére is.

Azt írta, hogy „a dialektika általában” a fogalmi dialektika, vagyis „a fogalmak *mozgásának*, összefüggésének, kölcsönös átmeneteinek” a tanulmányozása; Engels szavaival élve: a fogalmakkal való „operálás művészete”.

„A dialektika különösen” — a lényeg és a jelenség ellentétének, valamint egymásba való átmenetének, az emberi gondolkodás végtelen elmélyülésének tanulmányozása — azaz az ismeretelmélet.

S végül a „tulajdonképpeni dialektika” „*magában a tárgyak lényegében*” rejlő ellentmondásnak a tanulmányozása — vagyis az objektív dialektika.⁴⁵

Sztálin tehát, amikor a dialektikát sommásan módszernek tekinti, végeredményben — implicite — a *tulajdonképpeni dialektikát* mint filozófiai tudományt tagadja. Koncepciójából ugyanis az következik, hogy a dialektika művelőinek csak az a feladatuk, hogy megtalálják a módszer alkalmazásának legjobb módozatait a gyakorlati életben és a különböző tudományokban,

⁴² Lásd Hegel: Előadások a filozófia történetéről I. Akadémiai Kiadó, 1958., 221. és 226. o.

⁴³ Arról a dialektikus gondolatról pl., mely a valóság fejlődését az őanyag sűrűsödéséből és ritkulásából vezette le, a következőket írja: „Sűrűsödés és ritkulás az abszolút különbség külső kifejezései; nem érdemes időzni nála. Ez tovább nem érdekes, egészen határozatlan, nincs mögötte semmi; ez a különbség jelentéktelen.” (Hegel: id. mű 155. o.)

⁴⁴ Lenin: Filozófiai füzetek. Szikra, 1954., 265. o.

⁴⁵ Uo. 241. o.

hiszen a klasszikusok magáról e módszerről „már mindent megmondtak”, s már csupán alkalmazni kell. Magának a dialektikának mint tudománynak *saját* objektív törvényeivel, a dialektikával mint *elmélettel* tehát eszerint nem kell foglalkozni.

Az objektív dialektika negligálása és általában a dialektikus materializmus tudományjellegének háttérbeszorítása Sztálinnál, a gyakorlatban valóban a fenti következményekhez vezetett. A személyi kultusz időszakában a marxista filozófiát sokszor rákényszerítették a helytelen gyakorlat ideológiai alátámasztására, tehát tudományjellegével, igazi értelemben vett forradalmi pártosságával szemben álló feladatokra. Szorosan összefüggött az ilyen természetű hibákkal az a szemlélet, amely a filozófia feladatait a szüklátóköri praktícizmus szempontjából ítélte meg, és a marxista filozófia világnézeti feladataival szembeállította a filozófia tudományos művelésének igényét. Jellemző példája volt ennek A. A. Zsdanov emlékezetes felszólalása G. F. Alexandrov a „Nyugat-európai filozófia története” című könyvének vitáján 1947-ben. Zsdanov itt még azt is kétségbevonta, hogy a Szovjetunióban szükség van filozófiai folyóíratra, és annak a felszólalónak, aki arról beszélt, hogy „a 'Bolsevik' olvasóinak nyilvánossága nem egészen megfelelő a speciális jellegű elméleti művek számára” — azzal felelt, hogy a hozzászóló lebecsüli az olvasók színvonalát, és kioktatta arról, hogy „a mi filozófiánk egyáltalán nem hivatásos filozófusok maróknói csoportjának magántulajdona”.⁴⁶ Zsdanovnak feltétlenül igaza volt — bár aligha abban az értelemben, ahogy ő gondolta — amikor a következőket mondta: „A filozófiai fronton való elmaradottság okait szubjektív téren kell keresni.”⁴⁷

Visszatérve a dialektikus materializmus sztálini rendszerezésére, megállapítható, hogy a dialektikus módszerre és a materialista elméletre való felosztás nemcsak az objektív dialektika negligálása miatt helytelen. Ugyanúgy, ahogy a dialektikát nem lehet a módszerre, a materializmust sem lehet az elméletre redukálni. *A dialektikus materializmus szerves egységet alkot, amely a maga egészében, mint az objektív valóság legáltalánosabb törvényeinek tudománya — elmélet, és mint e törvények tudatos felhasználása a társadalmi és a tudományos gyakorlatban — módszer.* A materializmus és a dialektika elválaszthatatlanságát rendszeres kifejtésüknek is tükröznie kell. A dialektikus materializmuson belül nincs *külön* materializmus és *külön* dialektika. Lenin, amikor a logika, a dialektika és az ismeretelmélet egységéről beszélt, rámutatott arra, hogy Marx a Tőkében „a *materializmusnak* logikáját, dialektikáját és ismeretelméletét”⁴⁸ (kiemelés tőlem. Sz. A.) alkalmazta egy tudományra. Lenin szavai világos utalást tartalmaznak a dialektikus materializmus tudományos rendszerezésére. Anélkül, hogy ennek részletezésébe belemennénk, a fentiek alapján megállapítható, hogy az alábbi rendszerezés tűnik a leghelyesebbnek:

1. A dialektikus materializmus mint az *objektív valóság* legáltalánosabb törvényeinek tudománya, vagyis *a materializmusnak mint objektív dialektikának* kifejtése.

2. *A dialektikus materializmus mint logika*, vagyis mint az objektív dialektika „tudatos reflexe”, a fogalmakkal való „operálás művészete”, a filozófia kategóriáinak és dialektikus viszonyuknak kifejtése.

⁴⁶ A. A. Zsdanov: A művészet és filozófia kérdéseiről. Szikra, 1949., 34. o.

⁴⁷ Uo. 37. o.

⁴⁸ Lenin: Filozófiai füzetek. Id. kiad., 219. o.

3. *A dialektikus materializmus mint ismeretelmélet* — vagyis az emberi gondolkodás végtelen elmélyülésének, a jelenség és a lényeg ellentmondásos egységének, a megismerés dialektikájának — tanulmányozása.⁴⁹

A dialektikus materializmus ilyen rendszerezésének is nyilvánvalóan vannak nehézségei, hiszen minden szisztematizálás bizonyos megmerevítéssel jár. *A lényeg* azonban — a materializmus és a dialektika szerves egysége — ennél a felosztásnál nem szenved csorbát. A sztálini rendszerezés már csak azért is helytelen volt, mert a dialektikának a módszerre való redukálása alkalmat adott az olyan további vulgarizálásokra, hogy a dialektika a marxizmusban valamiféle „másodrendű” dolog a materializmushoz képest. Valójában világos, hogy a dialektika megsértése minden esetben a materializmus megsértéséhez vezet; a filozófia története bőséges példákat ad arra, hogy a metafizikus koncepciók szükségszerűen vezettek el az idealista torzulásokhoz, még az alapjában materialista filozófusoknál is. Így jutottak el egyes XVII. századbeli mechanikus materialisták az „első lökéshez”, vagy Feuerbach a maga idealista erkölcsi nézeteihez. Ezt hangsúlyozza Lenin a fizikai idealizmussal kapcsolatban is: „Az új fizika idealista kificamodása főleg azért történhetett meg, mert a fizikusok nem ismerték a dialektikát”.⁵⁰ A dialektika tehát szerves velejárója, „eleven lelke” a valóban következetes materializmusnak.

Ami mármost e helytelen rendszerezésen belül a dialektikus materializmus egyes alapvonásainak sztálini jellemzését illeti, ez is legalább két jelentős korrekcióra szorul.

Az első hiányosság az, hogy nem tartalmazza a „tagadás tagadásának” törvényét, amelyet a marxizmus klasszikusai mindig a dialektika egyik alapvető törvényének tekintettek. Jellemző, hogy miután Sztálin ezt nem tárgyalta, rögtön megszülettek azok az ideológiák, melyek kétségbe vonták e törvény általános érvényét. Annak az értelmezésnek az alapján, amelyet sokan e törvénynek adnak, hogy ui. lényege a „hármasságban” van, valóban úgy tűnik, mintha legalábbis kevésbé általános jellegű volna, mint a dialektika többi törvénye. Abban az értelmezésben azonban, ahogyan a marxizmus klasszikusai hivatkoztak e törvényre, nagyon is általános érvényű igazságról van szó. Vajon nem általános törvény-e „a már megtett fokokat mintegy megismétlő, de másként, magasabb bázison ismétlő fejlődés”, amely „nem egyenes vonalban, hanem — hogy úgy mondjuk — csigavonalban” halad?⁵¹ Vajon nem írja-e le minden új minőségű jelenség a maga konkrét formájában a keletkezés, a fejlődés és az elmúlás szakaszát, amelyek — amennyiben fejlődési folyamatról van szó — ismét egy új, magasabbrendű jelenség kialakulásához vezetnek, amelyekben a fent vázolt folyamat a magasabbrendű minőség konkrét feltételei között tovább folytatódik? Vajon nem természetes-e, hogy a régi minőségből kifejlődő új minőség „megszüntette — megőrizve” — vagyis az új minőség rendszerébe beépítve — magában hordja a régi bizonyos vonásait? Márpedig éppen ez a „tagadás tagadása” törvényének lényege a marxizmus értelmezésében. Mindennek kifejtését egyáltalán nem pótolta Sztálinnak a fejlődésről szóló (b. pont) fejtegetései, hiszen ezekből éppen a

⁴⁹ Az anyag ilyen rendszerezése látszik a leghelyesebbnek az egyetemi filozófia-oktatásban is. Nyilvánvaló, hogy a korábbi rendszerezés helytelenségén nem sokat változtatott a dialektika és a materializmus sorrendjének a felcserélése.

⁵⁰ Lenin: *Materializmus és empiriokritizmus*. Szikra, 1949., 265. o.

⁵¹ Lenin: *Marx Károly. Művei* 21. Szikra, 1951., 43. o.

régi és az új, a pusztuló és a keletkező közötti *immanens viszony* megvilágítása hiányzik.

Másik megjegyzésünk az ellentmondás sztálini felfogására vonatkozik. Az „Anarchizmus vagy szocializmus?”-ban Sztálin úgy jellemzi a dialektika „tartalmát”, hogy egy szót sem szól ennek lényegéről: az ellentmondásról!! *Közvetve* azonban mégis foglalkozik vele, vitába szállva az anarchistákkal, akik szerint a dialektika — mivel azt állítja, hogy „egyazon dolog egyidejűleg jó is, meg rossz is” — a „szofizmák módszere”, „amelynek segítségével egyformán könnyen bizonyítható az igazság is, a hazugság is”.⁵²

Az a mód azonban, ahogyan itt Sztálin visszautasította az anarchisták ósdi vádjait (amióta dialektikus gondolkodás létezik, a metafizikusok mindig azzal vádolták, hogy a csűrés-csavarás, a szofizmák módszere), arról tanúskodik, hogy végeredményben nem értette meg az ellentmondás dialektikus tartalmát. Érvelése mindössze két példából áll. Az egyik a demokratikus köztársaság, amely „csak egyrészt jó, amikor lerombolja a hűbéri rendet, másrészt viszont rossz, amikor megszilárdítja a polgári rendet. Ezért mondjuk: amennyiben a demokratikus köztársaság lerombolja a hűbéri rendet, annyiban jó — és mi harcolunk érte, de amennyiben megszilárdítja a polgári rendet, annyiban rossz — és mi harcolunk ellene.” A másik példa a nyolcórás munkanap, „amely egyidejűleg 'jó' is, amennyiben erősíti a proletariátust, meg 'rossz' is, amennyiben megszilárdítja a bérmunka rendszerét”.⁵³ S a konklúzió: „... minden életjelenségnek két iránya van: pozitív és negatív, amelyek közül az elsőt meg kell védelmeznünk, a másodikat pedig vissza kell utasítanunk”.⁵⁴

Itt valóban minden világos és módfelett egyszerű. A baj csak az, hogy az anarchisták „klasszikusa”, *Proudhon* ugyanígy értelmezte a dialektikát. Sztálin nemcsak hogy úgy vitatkozott az anarchizmus grúz epigonjaival, hogy közben megfélemezett szellemi atyjukról, hanem egyenesen úgy, hogy — az anarchista ideológia vulgáris ellentmondás-interpretációja elleni harc közben — beleesett az anarchizmus atyamesterének *kifinomultabb* ellentmondás-interpretációjába.

Marx „A filozófia nyomorúsága” című művében így jellemezte a proudhoni „dialektikát”:

„Proudhon úr szerint minden közgazdasági kategóriának két oldala van: egy jó és egy rossz oldala. A kategóriákat úgy ítéli meg, mint a kispolgár a történelem nagy embereit: *Napoleon* nagy ember; sok jót tett, de sok rosszat is.

A *jó oldal* és a *rossz oldal*, az *előny* és a *hátrány* együttvéve alkotják Proudhon úr számára minden közgazdasági kategóriában az *ellentmondást*.

A megoldandó probléma: megőrizni a jó oldalt és kiküszöbölni a rosszat.

A *rabszolgaság* éppen olyan közgazdasági kategória, mint bármely másik. Tehát ennek is megvan a két oldala...

Miként lát hozzá Proudhon úr a rabszolgaság megmentéséhez? Fel fogja vetni a *problémát*: tartsuk meg e közgazdasági kategória jó oldalát és küszöböljük ki a rosszat.

Hegelnak nincs felvetni való problémája. Neki csak dialektikája van. Proudhon úrnak viszont a hegeli dialektikából csupán annak nyelvezete van

⁵² Sztálin: Művei I. 321. o.

⁵³ Uo. 322–323. o.

⁵⁴ Uo. 323. o.

meg. Nála a dialektikus mozgás csak a jónak és a rossznak dogmatikus megkülönböztetése. . . .

Két egymásnak ellentmondó oldal együttes létezése, harca, és egy új kategóriában való feloldódása — éppen ez a dialektikus mozgás. Mihelyt a problémát csupán úgy vetjük fel, hogy ki kell küszöbölni a rossz oldalt, már ezzel elvágjuk a dialektikus mozgást.”⁵⁵

S később bővebben is megmagyarázza ezt: „A feudális termelésnek is volt két antagonisztikus eleme, melyeket szintén a hűbériség *szép oldalának* és *rossz oldalának* neveznek, figyelmen kívül hagyva, hogy mindig a rossz oldal az, amely végül is diadalt arat a szép felett. Éppen a rossz oldal hozza létre a történelmet csináló mozgást azzal, hogy megteremti a harcot. Ha a közigazdászok a hűbériség uralmának idején, fellelkesülve . . . mindazon, ami a hűbériség szép oldala; azt a feladatot tűzték volna ki maguknak, hogy kiirtják mindazt, ami árnyékot vet erre a képre . . . mit értek volna el ezzel? Megsemmisítették volna a harc összes alkotó elemeit, csirájában elfojtották volna a burzsoázia kifejlődését. Arra az abszurd feladatra vállalkoztak volna, hogy kiküszöbölik a történelmet.”⁵⁶

Majd rátérve a burzsoá termelési viszonyokra, Marx világos példáját adja az ellentmondás *valóban dialektikus* felfogásának: „Napról napra nyilvánvalóbbá válik . . . hogy azoknak a termelési viszonyoknak, amelyekben a burzsoázia mozog, nem egységes, egyszerű, hanem kettős jellege van: hogy *ugyanazon viszonyok között* (kiemelés tölem. Sz. A.), amelyek között a gazdagságot termelik, termelik a nyomorúságot is; hogy ugyanazon viszonyok között, amelyek között a termelőerők fejlődnek, van egy olyan erő is, amely az elnyomást termeli; hogy ezek a viszonyok a *polgári gazdagságot*, azaz a burzsoá osztály gazdagságát csak úgy termelik, hogy közben állandóan . . . kitermelnek egy folytonosan növekvő proletariátust.”⁵⁷

Az elmondottak önmagukért beszélnek. Az a sztálini értelmezés, mely az ellentmondást szétszakítja „jó” és „rossz” oldalra, melyekből „az elsőt meg kell védelmeznünk, a másodikat pedig vissza kell utasítanunk”, semmi-
ben sem különbözik Proudhon ellentmondás-felfogásától, hacsak abban nem, hogy Sztálinnál a hegeli dialektikának még a „nyelvezete” sincs meg. A forradalmi gyakorlat marxista értelmezése csak az lehet, hogy a burzsoá társadalom *ellentmondásainak* (és nem csupán azok „rossz” oldalának) megszüntetéséért harcolunk, hiszen az adott viszonyok között a „jó” és a „rossz” „oldalak” *elválaszthatatlanok* egymástól. Éppen ez különbözteti meg a marxista felfogást a reformizmustól, mely csupán a kapitalizmus „hibáit” szeretné kiküszöbölni anélkül, hogy magát a kapitalizmus alapvető ellentmondását akarná megszüntetni.

Hogyan veti fel mármost Sztálin az ellentmondás kérdését „A dialektikus és a történelmi materializmusról” című művében? Azt lehet mondani, hogy a kiindulópont itt is ugyanaz, hiszen az ellentmondást e művében is úgy értelmezi, hogy a jelenségeknek „megvan a maguk pozitív és negatív oldala, múltja és jövője, valamennyiükben vannak sorvadó és fejlődő elemek; hogy ezeknek az ellentéteknek a harca, az új és a régi, az elhaló és a születő, a sorvadó és a fejlődő között: ez a belső tartalma a fejlődési folyamatnak . . .”⁵⁸

⁵⁵ Marx—Engels Művei 4. Budapest, 1959., 126—127. o.

⁵⁶ Uo. 134. o.

⁵⁷ Uo. 135. o.

⁵⁸ Sztálin: A dialektikus és a történelmi materializmusról. Id. kiad. 637. o.

A különbség, korábbi felfogásához képest, csupán az: itt már nem mondja ki azt a következtetést, hogy a megoldás a pozitív oldal megvédelmezése és a negatív visszautasítása, hanem általánosságban utal arra, hogy „a magasabb felé fejlődés folyamata nem a jelenségek harmónikus kibontakozásának formájában megy végbe, hanem mint a tárgyokban és jelenségekben rejlő ellentmondások felfakadása, mint az ellentmondások alapján működő ellentétes tendenciák 'harca' ”.⁵⁹

Sztálin tehát itt is csak az egymást kizáró tendenciák harcáról beszél, és nem látja az ellentétek *egységének és harcának* dialektikáját, vagyis azt, hogy *egymást feltételező, egy tőről fakadó ellentétek harca jelenti a fejlődést*, hogy — Engels szavaival élve — „minden poláris ellentétet a két ellentétes pólus egymásra gyakorolt kölcsönhatása idéz elő, hogy e pólusok elválása és szembenállása csak összetartozásukon és egyesülésükön belül áll fenn, és megfordítva, egyesülésük csak elválásukban, összetartozásuk csak szembenállásukban ...”⁶⁰ — vagyis nem egymást metafizikusan kizáró, különválasztható „pozitív és negatív oldalak” alkotják az ellentmondást.

Sztálin: „Marxizmus és nyelvtudomány” című cikkében helyesen bírálta a marristák „osztálynyelv” koncepcióját, helyesen mutatott rá annak képtelenségére, hogy „ezek az elvtársak a burzsoázia és a proletariátus érdekeinek ellentétét, éles osztályharcukat, a társadalom szétesésének, az ellenséges osztályok közötti mindenféle kapcsolat megszakadásának tekintik”.⁶¹ Joggal volt azonban megütköznie és megbotránkozni ezeknek az elvtársaknak a metafizikusságán, hiszen az ellentétek harcának abszolútizált, merev értelmezését éppen ő alapozta meg. E koncepció kidolgozása „A dialektikus és a történelmi materializmusról” c. műben egyébként nem véletlenül esett egybe időbelileg az osztályharcnak a szocializmus felépítése utáni éleződését hirdető antileninista teóriával. Annak a gyakorlatnak, mely az osztályharc marxista értelmezését felcserélte a becsületes kommunisták elleni harccal és az ellentétek mesterséges kiélezésével, adekvát filozófiai vetülete volt az ellentmondás marxista értelmezésének eltorzítása, az ellentétek harcának merev, az egységet kizáró értelmezése. Erre már annak idején Fogarasi Béla is rámutatott.

Ismeretes, hogy Sztálin, miután „felvázolta” a dialektika, illetve a materializmus „alapvonásait”, mindkét esetben áttért tételeinek a társadalom életére, valamint a párt gyakorlati tevékenységére való „kiterjesztésére”. Az „Anarchizmus vagy szocializmus?”-ban általánosságban is leszögezi: „Világos, hogy a proletár szocializmus közvetlen következtetés a dialektikus materializmusból.”⁶² Az is közismert, hogy Sztálin szerint maga a történelmi materializmus sem más, mint „a dialektikus materializmus tételeinek kiterjesztése a társadalmi élet tanulmányozására, a dialektikus materializmus tételeinek alkalmazása a társadalmi élet jelenségeire, a társadalom tanulmányozására, a társadalom történetének tanulmányozására”.⁶³

A történelmi materializmus ilyen meghatározása, a társadalmi kérdések ilyen megközelítése, szerves következménye Sztálin szubjektivistikus rendszerezésének. Lenin merőben másként értelmezte a történelmi materializmust. A „Kik azok a 'népbarátok' ... ?”-ban genezisében vizsgálja meg a

⁵⁹ Uo.

⁶⁰ Engels: A természet dialektikája. Id. kiad. 82. o.

⁶¹ Sztálin: Marxizmus és nyelvtudomány. Szikra, 1950., 17. o.

⁶² Sztálin Művei I. 348. o.

⁶³ Sztálin: A dialektikus és a történelmi materializmusról. Id. kiad. 632. o.

történelmi materializmus létrejöttét, és rámutat arra, hogy Marx — az 1840-es években — először csak mint zseniális *hipotézist* mondta ki a materialista történelemfelfogás lényegét. A következő lépés az volt, hogy „Marx, miután ezt a hipotézist a negyvenes években kimondta, hozzáfog az anyag tényeken alapuló (ezt *nota bene*) tanulmányozásához”.⁶⁴ E munka gyümölcse volt „A tőke”. „Jelenleg — a 'Tőke' megjelenése óta — a materialista történelemfelfogás már nem feltevé, hanem tudományosan bebizonyított tétel, s amíg nincs más kísérlet, amely tudományosan magyarázná meg valamely társadalmi alakulat funkcionálását és fejlődését . . . addig a materialista történelemfelfogás egyet jelent a társadalomtudománnyal.”⁶⁵ — írta Lenin.

A történelmi materializmus mint tudományosan bizonyított elmélet, tehát — *nota bene* — a társadalmi valóság tényeken alapuló tanulmányozása útján jött létre, és éppen *nem úgy*, hogy a dialektikus materializmus *tételeit* „alkalmazták” a társadalmi élet jelenségeire. Ha ezt tették volna, akkor igaza lett volna Dühringnek és az orosz narodnyikoknak, akik éppen azzal vádolták Marxt, hogy a dialektikus materializmus *tételeinek* kellett „bábáskodniok” a materialista társadalomfelfogás megszületésében, és, ennek megfelelően, az nem egyéb, mint hit „egy elvont történelmi séma elkerülhetetlenségében”.⁶⁶

Ismeretes, hogy Engels és Lenin egyaránt a legélesebben visszautasította a történelmi materializmus ilyen szubjektivista, idealisztikus értelmezését. Engels rámutatott arra, hogy Marx a tőkés termelési folyamatot a történelmi-társadalmi valóság tanulmányozása alapján elemezte, s csak a történelmi-ökonómiai bizonyítás *befejezte után* utalt arra, hogy e folyamat „egy bizonyos dialektikai törvény szerint megy végbe . . . Tehát ismét pusztá hamisítás Dühring úr részéről, amikor azt állítja, hogy a tagadás tagadásának kell itt bábáskodnia, hogy segítségével hozzák világra a múlt méhéből a jövendőt, vagy hogy Marx azt követeli, hogy bárki is a tagadás tagadásának hitelére hagyja magát meggyőzetni a föld- és tőkeközösség szükségyszerűségéről . . .”⁶⁷

Hasonlóképpen foglalt állást Lenin: „Egyetlen marxista sem tekintette soha Marx elméletét holmi mindenkire kötelező történelefilozófiai sémának, többnek, mint egy bizonyos meghatározott társadalmi-gazdasági alakulat magyarázatának . . . Egyetlenegy marxista sem alapította soha szociáldemokrata nézeteit másra, mint arra, hogy megfelelnek-e a valóságnak és az adott, t. i. az orosz társadalmi és gazdasági viszonyok történetének, s nem is alapíthatta másra, mert ezt az elmélettel szemben támasztott követelményt maga Marx, a 'marxizmus' megalapítója mondta ki világosan és határozottan s tette meg az egész tan tengelyévé.”⁶⁸

Sztálin azonban, a klasszikusok teljesen világos és határozott állásfoglalása ellenére is, úgy tekintett a történelmi materializmusra, mint a dialektikus materializmus *tételeinek* deduktív „alkalmazása”, „kiterjesztése” útján nyert történelmi sémára. Mint mondottuk, Sztálin hibás koncepciója a dialektikus materializmus szubjektivistikus értelmezéséből következett. Miután nála a világnézeti jelleg háttérbe szorította a dialektikus materializmus *tételeinek objektív* alapját, magát a filozófia tudományát mint a valóság legáltalánosabb

⁶⁴ Lenin: Kik azok a 'népbarátok'? Művei I. 137—138. o.

⁶⁵ Uo. 139. o.

⁶⁶ Uo. 193. o.

⁶⁷ Engels: Anti-Dühring. Id. kiad. 128—129. o.

⁶⁸ Lenin Művei I. 194. o.

törvényeit; kézenfekvő volt számára, hogy a történelmi materializmus nem lehet más, mint a dialektikus materializmus „világszemléletének” kiterjesztése a társadalmi jelenségekre. Lenin: „Marx Károly” című cikkének „A materialista történelemfelfogás”-ról szóló fejezetében szintén beszél „az emberiség társadalmi életére alkalmazott materializmus”-ról, szintén használja „a materializmus következetes folytatása, a társadalmi jelenségek területére való kiterjesztése” kifejezést. Lenin azonban itt is — és különösen a korábban idézett helyeken — világosan utal arra, hogy ez *nem maga a történelmi materializmus*, hanem ennek csak *kiindulópontja*, az a „zseniális gondolat”, az a „hipotézis” — vagy ahogy itt mondja — az a „felfedezés”, amelyből kiindulva *hozzá lehetett fogni* a társadalom jelenségeinek tudományos vizsgálatához, a történelmi materializmus kiépítéséhez, vagyis a hipotézis bizonyításához. Ami tehát a marxizmus klasszikusai számára kiindulópont, igazolandó hipotézis volt, melyet fáradtságos munkával kellett az objektív valóság tényeiben bizonyítani, hogy létrejöhessen a történelmi materializmus mint *társadalomtudomány* — az Sztálin számára maga a végpont, maga az „épitmény”. Még formailag is jól érzékelteti ezt a sok „tehát”, amellyel deduktív úton „levonja” a dialektika, illetve a materializmus társadalmi következményeit. Azt a következtetést pl., hogy „a kapitalista rendszert fel lehet váltani szocialista rendszerrel ugyanúgy, ahogy a kapitalista rendszer annakidején felváltotta a feudális rendszert” — abból vonja le, hogy „a világ szakadatlan mozgásban és fejlődésben van... a régi elhalása és az új gyarapodása a fejlődés törvénye...”⁶⁹ Lenin rámutatott arra, hogy Marxnak ugyanezen „következtetés” bizonyítása *25 év munkájába került*, és ebben a munkában kizárólag a termelési viszonyok elemzésére szorítkozik, „anélkül, hogy a dolog tisztázása céljából egyetlenegyszer is olyan mozzanatokhoz folyamodnék, amelyek ezeken a termelési viszonyokon kívül állnak...”⁷⁰ Az előbbivel analóg módon „vezeti le” Sztálin, például, a forradalmak szükségszerűségét a mennyiségi változások minőségi változásokba való átcsapásának törvényéből, amely „következtetés” bizonyítása viszont — a szocialista forradalom megvalósítása vonatkozásában — Leninnek jelentette egész életművét, és amely szintén kizárólag az adott társadalmi valóság tényeinek elemzésére épült, hiszen csak ez adhatta meg a konkrét tudományos programot a szocialista forradalom megvalósítása számára. Mindebben természetesen Leninnek, éppúgy mint Marxnak, a dialektikus materializmus jelentette azt az elméleti bázist és módszert, amellyel hozzáfogtak a tények elemzéséhez. Az eredményt azonban amelyhez eljutottak, *nem ebből* vonták le, hanem kizárólag az objektív valóság *konkrét tényeiből*. (Mindezzel korántsem a deduktív módszer létjogosultságát tagadjuk, hanem csak azt a módot, ahogyan Sztálin a dedukciót alkalmazta, amikor ezzel *helyettesítette* a megvizsgálandó objektum konkrét elemzését.)

Ha „A dialektikus és a történelmi materializmusról” című mű történelmi materializmusról szóló részéből levonjuk a dedukció útján nyert tételeket, és a 3. pont („A történelmi materializmus”) tartalmára szorítkozunk, tulajdonképpen csupán „a társadalom anyagi életének feltételei” és „a termelés” sajátosságai maradnak meg. Eltekintve attól, hogy ez a történelmi materializmus körének megengedhetetlen leszűkítését jelenti, az a mód,

⁶⁹ Sztálin: A dialektikus és a történelmi materializmusról. 638. o.

⁷⁰ Lenin Művei I. 138. o.

ahogyan Sztálin „a” termelés sajátosságait elemzi, jórészt épp olyan üres általánosságokhoz vezet, mint azoknak a Marx által kigúnyolt teoretikusoknak az elmefuttatásai, akik *általában* „vizsgálták” „a” társadalmat. E részből megtudjuk, hogy a termelés „mindig változó és fejlődő állapotban van”,⁷¹ hogy „a fejlődés különböző fokain az emberek különböző termelési módokat alkalmaznak”,⁷² és, ennek megfelelően, az ősközösségben másféle termelési mód uralkodik, mint a rabszolgaság korában vagy mint a feudalizmusban. Megtudjuk továbbá, hogy a termelési viszonyok nem maradhatnak el „nagyon sokáig” a termelőerők növekedése mögött, mert ez esetben a termelőerők nem fejlődhetnek „teljes mértékben”.⁷³ Sztálin vázolja a társadalmi formák fejlődését is, és *általánosságban* hangsúlyozza ebben a termelőerők fejlődésének szerepét, de — a kapitalista viszonyokat kivéve — nem mutatja ki *konkrétan*, hogy a termelőerők *adott* színvonala hogyan vezetett szükségszerűen a termelési viszonyok *adott* típusához, azaz, hogy pl. az ősközösséget miért követte éppen a rabszolgatartó társadalom és miért nem — mondjuk — a feudalizmus? Mindez már csak azért is helytelen, mert a történelem nem azt bizonyítja, hogy az ismert társadalmi formákon minden országnak keresztül kellett mennie. *Általános sémákkal* nem lehet megmagyarázni, hogy miért alakult ki a rabszolgatársadalom a görögöknél, de ugyanakkor miért nem jött létre pl. a magyar társadalom fejlődésében. Itt csak a termelőerők és a termelési viszonyok közti kapcsolat *konkrét*, tartalmi elemzése, és a külső körülményekkel való bonyolult kölcsönhatásának figyelembevétele adhat útbaigazítást.⁷⁴

A történelmi fejlődés sematikus vizsgálata azután a termelés „harmadik sajátosságánál” bosszulja meg magát. Sztálin itt arról beszél, hogy az új termelési viszonyok „a régi rendszer keretei között” keletkeznek, még hozzá „spontánul, öntudatlanul, az emberek akarától függetlenül”.⁷⁵ Nem beszélve most arról, hogy a „spontán” és az „ember akarától függetlenül” korántsem szinonimák — Sztálin itt figyelmen kívül hagyta, hogy a termelésnek ez a „sajátossága” legfeljebb csak az osztálytársadalmakra jellemző, de semmiképpen sem a *szocialista* termelési viszonyok kialakulására, így már csak ezért sem jellemezheti *általánosságban* a termelést. Ezt egyébként Sztálin — Lenin nyomán — „A leninizmus kérdéseire” című műve IV. fejezetében 1926-ban maga is hangsúlyozta, amikor a polgári és a proletárforradalom közötti első különbségről beszélt.

*

Végezetül beszélünk kell Sztálin két utolsó elméleti munkája — a „Marxizmus és a nyelvtudomány”, valamint „A szocializmus közgazdasági

⁷¹ Sztálin: A dialektikus és a történelmi materializmusról. 652. o.

⁷² Uo.

⁷³ Uo. 653. o.

⁷⁴ Az „Anarchizmus vagy szocializmus?”-ban Sztálin egy helyen megkísérli a kapcsolatot *konkrét* elemzését, ez azonban balul üt ki. Először is a termelőerők és termelési viszonyok kapcsolata helyett „a tulajdon formája” és a „termelés formája” (?) közti összefüggésről beszél, s ráadásul még a feje tetejére is állítja a helyes viszonyt, amikor pl. felteszi azt a kérdést, hogy miért alakult ki „a tulajdon egyéni (magán)” jellege, s azt válaszolja: „Azért, mert a termelés egyénivé lett, mindenki saját magára kezdett dolgozni, a maga zugába vonulva.” (Sztálin Művei I. 355–356. o.) Valójában, világos, hogy nem *azért* alakult ki a magántulajdon, mert a termelés egyénivé lett, hanem éppen fordítva, *azért* lett a termelés egyénivé, mert létrejött a magántulajdon.

⁷⁵ Sztálin: A dialektikus és a történelmi materializmusról. Id. kiad. 660. o.

problémái a Szovjetunióban” — filozófiai tartalmáról. E művek filozófiai torzításai már nagyjából tisztázottak, úgy hogy mi itt csak a még tisztázatlan problémákra szorítkozunk.

Mind a két munkára az jellemző, hogy az alkotó marxizmus *igényével* lép fel bizonyos vulgáris koncepciók ellen, melyek bírálata feltétlenül helyes és szükséges volt, de az a platform, amelyről a kritika elhangzik, lényegében maga is vulgáris és inkább a kinyilatkoztatásra, mint marxista érvelésre emlékeztet. Sztálin kétségtelenül joggal gúnyolta ki a marristák „osztálynyelv” koncepcióját (bár — mint utaltunk rá — ő fektette le az ellentétek harcának metafizikus értelmezését), és általában is joggal bírálta azt a sematikus felfogást, amely *minden* tudati jelenséget osztályjellegűnek tart, és ezért a felépítményhez sorol. Helyesen foglalt állást Sztálin akkor is, amikor bírálta az ugrásnak a robbanásszerű változással való azonosítását, ezzel azonban egyáltalán nem „fejlesztette tovább” a marxista filozófiát — mint az állították —, hanem csak *visszatért* a marxizmus klasszikusainak álláspontjához.

Amikor viszont kifejti az alap és a felépítmény viszonyának általa helyesnek tartott felfogását, rendkívül zavaros, ellentmondásos koncepcióval áll elő, és ezzel olyan skolasztikus vitáknak vetette el a magvát, melyek nem sokban különböztek az általa bírált marristák vitáitól.

Sztálin az alap és a felépítmény fogalmának meghatározásából indul ki. E szerint: „Az alap: a társadalom gazdasági rendje, a társadalom fejlődésének adott szakaszában.”⁷⁶ A „gazdasági rend” fogalmán egyértelműen csak az *uralkodó* termelési viszonyok értendők, és Sztálin itt valóban ilyen értelemben beszélt a „hűbéri rend” alapjáról, a kapitalista és a szocialista alapról, melyeknek mindnek megvan „a saját, neki megfelelő felépítménye”. A „gazdasági rend” fogalma az adott társadalmi-gazdasági formáció *alapvető* termelési viszonyait kifejező *rendszerre* utal, és ezért legtöbbször úgy értelmezték e sztálini formulát, hogy a feudalizmus „alapja” e szerint csak a földesúrjobbágy viszony, a kapitalizmusé a tőkés-bérmunkás viszony stb., hiszen e viszonyok határozzák meg az adott társadalmak „gazdasági rendjét”.

Sztálin további fejtegetései azonban már más értelmet adnak az alapnak. Amikor a felépítmény sajátosságairól beszél, kiemeli, hogy „miután létrejött, hatalmas cselekvő erővé válik, tevékenyen hozzájárul alapjának kialakulásához, megerősödéséhez, mindent megtesz, hogy segítsen az új rendnek a régi alap és a régi osztályok felszámolásában és megszüntetésében... Mihelyt a felépítmény lemond erről a kisegítő szerepéről, mihelyt a felépítmény a maga alapja aktív védelmének álláspontjáról a közömbösség álláspontjára helyezkedik saját alapja irányában... legott elveszti felépítmény minőségét és megszűnik felépítmény lenni.”⁷⁷

Szemmel látható, hogy Sztálin itt más értelemben beszél az alapról, hiszen az uralkodó termelési viszonyok mellett kialakuló új termelési viszonyokat is „alap”-nak nevezi, mikor ezek felépítményének fő funkcióját abban jelöli meg, hogy „segítsen az új rendnek a régi alap és a régi osztályok felszámolásában és megszüntetésében... tevékenyen küzdjön a régi, önmagát túlélő alapnak és régi felépítményének felszámolásáért”.⁷⁸ S a nyelv vonat-

⁷⁶ Sztálin: Marxizmus és nyelvtudomány. Id. kiad. 6. o.

⁷⁷ Uo. 7. o.

⁷⁸ Uo.

kozásában külön is kiemeli, hogy azt „nem a régi vagy az új alap hozza létre egy adott társadalmon belül...”⁷⁹ Eszerint tehát pl. a tőkés viszonyokkal terhes feudális társadalomban két alap van (és ennek megfelelően két felépítmény): „a régi, önmagát túlélő” hűbéri alap és az „új rend”, a tőkés alap. Ha azonban ez igaz, akkor az alap mégsem egyértelmű a társadalom fejlődése adott szakaszának *gazdasági rendjével*, vagyis a sztálini kiinduló meghatározás helytelen. Gazdasági *rend* ugyanis adott társadalomban, adott időben csak *egy* lehet. Ha azonban elvetjük az alap fogalmának azonosítását a gazdasági renddel, és adott társadalmi formáción belül annyi „alapról” — és ennek megfelelően annyi felépítményről — beszélünk, ahány típusú termelési viszony található az adott társadalomban — akkor mi marad az „alap” fogalmából? Ha az alap egyszerűen csak adott termelési viszony típust jelent, de nem határozza meg a társadalom *egészének* felépítményét, akkor csak egy mesterségesen kreált műszó, amely semmivel sem mond többet a termelési viszony fogalmánál. Ha egy adott társadalomnak két, sőt több alapja is lehet, akkor ez egyértelmű azzal, hogy a maga konkrét totalitásában *nincs alapja*. Sztálin — későbbi művében — természetesen tartotta, hogy adott társadalmi formációnak csak egy alaptörvénye lehet, és „hihetetlennek”, képtelennek bélyegezte Jarosenko koncepcióját, aki több alaptörvényről beszélt, hiszen ez „ellentmond magának az alaptörvény szó fogalmának”⁸⁰ Mindez valóban logikus. *Ha van* a társadalmi formációknak „alaptörvényük” — akkor ez valóban csak *egy* lehet. *Ugyanez áll azonban a gazdasági alap fogalmára is.*

Látható tehát, hogy Sztálin két formulája nemcsak egymással nem egyeztethető össze, hanem külön-külön önmagukban véve is helytelenek. Nem lehet az alapot azonosítani a gazdasági renddel, mert akkor az ezzel szemben álló, a régi méhében kialakuló új termelési viszonyokat képviselő eszméket kirekesztjük az adott alap felépítményének fogalmából, hiszen ezeknek nem lehet a fennálló *gazdasági rend* az alapjuk. (A polgári liberalizmus eszméinek pl. nem lehetett alapja a földesúr-jobbágy viszonyon alapuló hűbéri gazdasági rend.) Azt sem lehet azonban állítani, hogy a bomló társadalmakban két egymással szemben álló alap (és ennek megfelelően két, egymással szemben álló felépítmény) van, mert ez ellentmond az alap és a felépítmény fogalmának, társadalmi lényegének.

Ez a dilemma azonban csak Sztálin koncepciójában, nem pedig a valóságban létezik. Marx számára — aki „A politikai gazdaságtan bírálatához” című műve előszavában a történelem materialista felfogásának és ezen belül az alap és felépítmény viszonyának lényegét felvázolta — itt nincs semmiféle dilemma. Idézzük Marx közismert szavait: „Életük társadalmi termelésében az emberek meghatározott, szükségszerű, akaratuktól független viszonyokba, termelési viszonyokba lépnek, amelyek anyagi termelőerők meghatározott fejlődési fokának felelnek meg. E *termelési viszonyok összessége* alkotja a társadalom gazdasági szerkezetét, azt a reális *alapot*, amelyen a jogi és politikai felépítmény emelkedik és amelynek meghatározott társadalmi tudatformák felelnek meg... A társadalom anyagi termelőerői, fejlődésük bizonyos fokán, ellentmondásba jutnak a meglévő termelési viszonyokkal... Ekkor a társadalmi forradalom korszaka következik be. A gazdasági alap megváltozásával

⁷⁹ Uo. 7–8. o.

⁸⁰ Sztálin: A szocializmus közgazdasági problémái a Szovjetunióban. Szikra, 1952., 73. o.

lassabban vagy gyorsabban forradalmi átalakuláson megy át az egész óriási felépítmény.”⁸¹ (Kiemelések tőlem. Sz. A.)

Marx megfogalmazásából világosan kiderül, hogy

1) az alap *nem* „a társadalom gazdasági rendje”, hanem a termelési viszonyok *összessége*, vagyis nemcsak az adott társadalom minőségét meghatározó *uralkodó* termelési viszonyokat foglalja magában, hanem az *összes* termelési viszonyokat.

2) a fentieknek megfelelően, minden társadalmi formációnak csak *egy* gazdasági alapja (és ennek megfelelően csak *egy* felépítménye) van, mely az osztálytársadalmakban az ellentétes vagy különböző típusú termelési viszonyok (és — a felépítményen belül —, ennek megfelelően, az ellentétes vagy különböző típusú eszmék) *ellentmondásos egésze*. „Minden társadalom termelési viszonyai egy egészet alkotnak” — írja Marx „A filozófia nyomorúságá”-ban is. A társadalmat egy olyan „testhez” hasonlítja, amelyben „minden viszony egyidejűleg létezik és egymásra támaszkodik.”⁸²

A szemben álló osztályok gazdasági, politikai és ideológiai harca tehát nem az új és a régi „alap”, illetve „felépítmény” közti harc, hanem az alap (illetve a felépítmény) belső ellentmondásosságának kifejeződése. Ez az ellentmondás egyrészt az egyes termelési viszonyokat hordozó osztályok ellentétéből, másrészt a különböző termelési viszonyok közötti ellentétből adódik. A konkrét elemzésben természetesen mindezt mozgásában, fejlődésében, kölcsönhatásában kell megvizsgálni, hiszen a belső ellentétek más hangsúllyal vetődnek fel az éppen kialakult, mint a bomló társadalmakban, és ezen belül is másként a kapitalizmus előtti formációkban, melyekre a termelési viszonyok heterogenitása jellemző, mint a kapitalizmusban, amelyre viszont a termelési viszonyok leegyszerűsödése nyomja rá bélyegét,⁸³ és mint másként a kizsákmányolásmentes termelési viszonyok kialakulási és fejlődési folyamatában. Azt is látni kell, hogy az alapon belül a gazdasági rendet meghatározó termelési viszonyok játsszák a döntő szerepet, e körül kristályosodnak ki a többi termelési viszonyok, és ezért az alap minőségi megváltozásának forradalmi folyamata az adott társadalom minőségét meghatározó termelési viszonyok megdöntésével és az új termelési viszony uralkodóvá válásával kezdődik. Ez alakítja ki azután — új kristályosodási pontként — maga körül a termelési viszonyok rendszerének új minőségű szövevényét, az új társadalom alapját. „Új termelőerők megszervezésével az emberek megváltoztatják termelési módjukat, és a termelési módnak, létfenntartásuk módjának megváltoztatásával megváltoztatják valamennyi társadalmi viszonyukat” — írja Marx.⁸⁴

Mindez, természetesen, maga is csak egyszerűsített, sematikus képe a valóságos folyamat bonyolultságának és sokrétűségének. De ilyen minőségében is érzékelteti talán, hogy mennyire bonyolultabb folyamatról van itt szó, mint ahogy azt Sztálin elképzelte. Különösen áll ez a felépítmény változására, amit Sztálin sommásan elintéz azzal, hogy „rövid életű, meg-

⁸¹ Marx: A politikai gazdaságtan bírálatához. Előszó. Szikra, 1953., 4–5. o.

⁸² Marx—Engels Művei 4. 125. o.

⁸³ „... a burzsoázia korát az jellemzi, hogy az osztályellentéteket egyszerűsítette. Az egész társadalom mindinkább két nagy ellenséges táborra szakad, két nagy, egymással homlokegyenest szembenálló osztályra: burzsoáziára és proletariátusra” — írja a Kommunista Kiáltvány. (Marx—Engels Válogatott Művek I. Szikra, 1949., 11–12. o.)

⁸⁴ Marx—Engels Művei 4. 125. o.

szűnik és eltűnik az adott alap megszűnésével és eltűnésével”.⁸⁵ Mennyire árnyaltabb, pontosabb az a marxi megfogalmazás, mely szerint az alap megváltozásával *lassabban vagy gyorsabban forradalmi átalakuláson megy át* a felépítmény. Ha arra gondolunk, hogy a felépítmény olyan elemei, mint pl. az erkölcs vagy a művészet, milyen sokáig elmaradhatnak az alapan bekövetkezett változástól — nagyon is indokoltnak bizonyul a megfogalmazás árnyaltsága! Másrészt, ha tudjuk, hogy az alap az adott termelési viszonyok összessége, világossá válik, hogy az alap megváltozása nem zárja ki annak lehetőségét, hogy bizonyos periférikus termelési viszonyok, mint pl. a kisártermelés viszonyai, átmenjenek egyik gazdasági alaptól a másikba, és lényegtelen változásokkal magukkal vigyék az e viszonyoknak megfelelő eszméket is. Ez is egyik forrása a felépítmény egyes elemei konzervativizmusának.

Végezetül még egy általános megjegyzés, mely átvezet bennünket utolsó kérdésünkhöz, a törvények sztálini értelmezéséhez. A történelmi materializmus kérdéseinek az a történelemfilozófiai sémákra emlékeztető tárgyalása, melyet már „A dialektikus és a történelmi materializmusról”-ban láttunk, itt még élesebben jelentkezik. A „Marxizmus és nyelvtudomány”-ban már jóformán egyetlen szó sem esik magáról a történelmet formáló emberekről, akik *megváltotatják* a termelési viszonyokat, akik *létrehozzák* az alapot és felépítményt. A „Marxizmus és nyelvtudomány”-t olvasva úgy tűnik, mintha a történelem elvont kategóriák mozgásából állna. Az alap létrehozza a felépítményt, a felépítmény szolgálja az alapot, a felépítmény megszűnik az alap megszűnésével stb. E fejtegetésekben az „alap”, a „felépítmény”, a „társadalom” válnak *szubjektumokká*. Így pl. Sztálin azt írja, hogy az alap és a felépítmény abban különböznek, hogy míg „az alap a társadalmat gazdaságilag szolgálja”, addig a felépítmény eszmeileg.⁸⁶ Az alap tehát a társadalmat, a felépítmény viszont az alapot „szolgálja”, hiszen az alap „éppen azért hozza létre a felépítményt, hogy ez szolgálatára legyen”, a felépítmény viszont a maga részéről ezt azzal viszonzja, hogy „mindent megtesz, hogy segítsen az új rendnek”. A kategóriák tehát létrehozzák, segítik, szolgálják egymást vagy éppen harcolnak egymás ellen. Hogy itt nemcsak stílárius modorosságról van szó, azt „A szocializmus közgazdasági problémái a Szovjetunióban” című munka törvénykonceptiója bizonyítja a legjobban. Itt válik ugyanis teljesen világossá, hogy *a társadalmi folyamatok történetfilozófiai sémaként való tárgyalása Sztálinnál a valóság kettős eltorzulásához vezet: egyrészt eltünteti a történelemből a valódi szubjektumot, a történelem formáló embert, másrészt viszont — éppen ezért — a közgazdasági kategóriákat ruházza fel az emberi tevékenységre jellemző mozgással, aktivitással, teleologizmussal.*

„A szocializmus közgazdasági problémái a Szovjetunióban” című művel kizárólag ebből a szempontból fogunk foglalkozni, és nem érintjük itt a sztálini törvénykonceptió közgazdasági következményeit.

*

A társadalmi törvények helytelen értelmezése Sztálinnál ott kezdődik, amikor eltünteti a természeti és a társadalmi törvények objektív jellegé-

⁸⁵ Sztálin: Marxizmus és nyelvtudomány. 9. o.

⁸⁶ Uo. 33. o.

nek azonosságán belüli *különbséget*. A törvények e két fajtája között csupán az alábbi — lényegét nem érintő — különbségeket jelöli meg:

1. „A politikai gazdaságtan egyik sajátossága abban áll, hogy törvényei, a természettudomány törvényeitől eltérően, nem hosszú életűek, hogy ezek a törvények — legalábbis többségükben — meghatározott történelmi időszak folyamán hatnak, azután pedig új törvényeknek adják át helyüket.”⁸⁷

2. „Eltérően a természettudomány törvényeitől, ahol egy új törvény felfedezése és alkalmazása többé-kevésbé simán megy végbe, gazdasági téren egy olyan új törvény felfedezése és alkalmazása, amely a társadalom magukat túlélt erőinek érdekeit sérti, ezeknek az erőknek legerősebb ellenállásába ütközik.”⁸⁸

Az első „különbség” elemzéséhez még visszatérünk majd; most csupán annyit jegyezzünk meg: ez csak más szavakkal fejezi ki azt az ismert körülményt, hogy egyik esetben a természet, a másik esetben a társadalom folyamatairól van szó, s így a dolog természetéből következik élettartamuk különbözősége. A másodikként megjelölt eltérés viszont egyáltalán nem érinti az anyagi valóság törvényeinek objektíve létező különbségét. A feltárás különböző nehézségének ugyan valóban van objektív osztályalapja, ez azonban csak a feltárássra, a törvény tudati tükröződésére vonatkozik, de nem tartozik hozzá az objektív törvények immanens különbségéhez. Másrészt ez a különbség csak az osztálytársadalmakban áll fenn. A természeti és a társadalmi törvények akkor is különbözni fognak egymástól, amikor az utóbbiak feltárása nem hogy nehezebb, hanem esetleg — a kommunista társadalom viszonyainak áttekinthetősége, az osztályok megszűnése folytán — könnyebb lesz.

Sztálin a természeti és a társadalmi törvények különbségének éppen a lényegét negligálta, azt, amit Engels a „Feuerbach...” IV. fejezetében a következőképpen fogalmazott meg: 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”.

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

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

⁸⁷ Sztálin: A szocializmus közgazdasági problémái a Szovjetunióban. 8. o.

⁸⁸ Uo. 10. o.

akaratos tevékenységét fejezik ki. Bármelyik társadalmi törvényt vizsgáljuk is, mindegyik feltételezi a tömegek *akaratos* és ugyanakkor anyagi viszonyaik által *determinált* mozgását.

Sztálin tehát éppen a lényegét nem látta, azt, hogy a *társadalmi törvényszerűségeket az emberek tevékenységében kell keresni*, hogy az objektív jelleg itt nem választható külön az emberek tevékenységétől. Ez az alapja annak a torzításnak, hogy a reálisan létező törvényeket elszakítja „profán” alapjuktól, az emberek tevékenységétől, és elvont kategóriaként vizsgálja őket.

Ennek első következményeként megsérti a törvények történelmi jellegének marxista értelmezését. Közvetlenül azután, hogy a „politikai gazdaságtan” törvényeinek a „természettudomány” törvényeitől eltérő sajátosságát abban jelölte meg, hogy „nem hosszú életűek . . . meghatározott történelmi időszak folyamán hatnak, azután pedig új törvényeknek adják át helyüket”, a következőket írja: „De ezek a törvények nem semmisülnek meg, hanem az új gazdasági viszonyok folytán elvesztik érvényüket és letűnnek a színről, hogy helyet adjanak új törvényeknek, amelyek nem az emberi akarat teremtményei, hanem az új gazdasági viszonyok talaján keletkeznek.”⁸⁹

Az idézet első részében Sztálin a *politikai gazdaságtan* törvényeiről állítja, hogy — a *természettudomány* törvényeitől eltérően — „nem hosszú életűek”, mert többségükben csak „meghatározott történelmi időszak folyamán hatnak, azután pedig új törvényeknek adják át helyüket”. Ezzel szemben világos, hogy a törvények történelmi léte, ilyen értelemben, csak *objektív valóságokra* vonatkozik, a törvény mint *tudományos kategória* nem „adja át a helyét” az új viszonyok lényegét kifejező törvényeknek, hanem továbbra is része marad a tudománynak. A kapitalizmus politikai gazdaságtanának törvényeit akkor is tanítani fogják, amikor a kapitalista társadalom már rég a történelem süllyesztőjében lesz. Az idézett mondat tehát *helyesen* így hangzanék: *A termelési (gazdasági) viszonyok* egyik sajátossága abban áll, hogy törvényei, a *természet* törvényeitől eltérően, nem hosszú életűek stb. A fentiekkel kapcsolatban azt az ellenvetést lehetne tenni, hogy Sztálin a tudomány törvényeit *objektív valóságuk* értelmében használta, és így legfeljebb terminológiai pontatlanságról lehet szó, nem pedig elvi hibáról. Ezt látszik alátámasztani az idézett rész második mondata is, melyben azt olvashatjuk, hogy a törvények az új *gazdasági viszonyok* folytán adják át helyüket az új törvényeknek, melyek az új *gazdasági viszonyok* talaján keletkeznek. Ha azonban ez így van, és Sztálin valóban csak objektív valóságuk értelmében beszélt a politikai gazdaságtan és a természettudomány törvényeiről, akkor viszont hogyan értsük azon szavait, melyek szerint ezek a törvények „nem semmisülnek meg”, hanem az új viszonyok folytán „elvesztik érvényüket és letűnnek a színről”? Hogyan lehet akkor ezt összeegyeztetni a törvények *történelmi jellegével* és *objektivitásával*? Világos ugyanis, hogy ha a törvények az objektív anyagi valóságban léteznek reálisan, akkor maguk is alá vannak vetve az anyagi világ fejlődésének, változásának. Ha a valóságban szakadatlan minőségi változások mennek végbe, vagyis a fejlődés folyamán a jelenségek régi minősége — mint ilyen — megsemmisül, és új minőségű jelenségek születnek, akkor ezzel együtt meg kell semmisülniök a régi minőségi állapotot kifejező törvényeknek is, és létre kell jönniök az új minőségi állapot törvényeinek. Mindez világosan következik abból, hogy a törvényeknek nincs az anyagi valóság-

⁸⁹ Uo. 8. o.

tól független reális létezésük. Annak a disztinkciónak, hogy a törvények „elvesztik érvényüket és letűnnek a színről”, de „nem semmisülnek meg”, csak akkor van értelme, ha *eszmei létezésüket azonosítják reális létezésükkel*. *Eszmeileg* egy törvény igaz volta független attól, hogy léteznek-e még azok a jelenségek, amelyekre vonatkozik, vagy sem. Ha (megfelelő számú gyakorlati tapasztalat alapján) absztraháló képességem már kialakult, elgondolhatok valamely törvényt anélkül is, hogy jelen lennének azok az anyagi jelenségek, melyekben a törvény reálisan létezik vagy létezett. A természetes kiválogatódás darwini törvényeinek tudományos igazságán mit sem fog változtatni az, ha e törvény reális léte megszűnik annak folytán, hogy Földünk egészét mesterségesen kitenyészített állatokkal és növényekkel népesítjük be. *Eszmeileg*, mint *tudományos igazság*, e törvény ettől függetlenül tovább fog élni, bár reális valóságában megszűnik létezni. Ez azonban két merőben különböző egzisztenciá. Ha feltesszük azt a kérdést, hogy *hol* vannak azok a törvények, amelyek — Sztálin szerint — nem semmisültek meg, csupán elvesztették érvényüket, letűntek a színről — rögtön világossá válik, hogy amennyiben e törvények létezési szférájuk egészében „letűntek a színről”, csak a tudatunkban, a tudományok absztrakcióiban léteznek, *vagyis nem reálisan, hanem csupán eszmeileg*. *Ilyen minőségükben* azonban nem veszítették el érvényüket és nem tűntek le a színről, hiszen *a tudomány változatlanul számon tartja őket*.⁹⁰ Akárhogy is magyarázzuk tehát az idézett sztálini formulát, mindenképpen hibás. Ha a törvények *eszmei* létéről beszélt, akkor nincs értelme a hosszú és rövid életű törvények megkülönböztetésének, valamint annak, hogy a törvények elvesztik érvényüket és letűnnek a színről. Ha viszont a törvények *reális, objektív* létre gondolt, akkor nincs értelme annak, hogy a valóságban sehol sem működő, sehol sem érvényesülő törvény „nem semmisült meg”. Engels általában is, de különösen a gazdasági viszonyok területén hangsúlyozza a törvények történelmi jellegének azt az egyetlen következetes materialista felfogását, mely szerint a gazdasági törvények „történelmi, keletkező és elmúló törvények”.⁹¹ A klasszikusok éppen azt hangsúlyozták, hogy az objektív törvények csak addig léteznek, amíg a megfelelő anyagi viszonyok fennállnak. A „letűnés” és a „megszűnés” között Sztálin által felállított disztinkció abból fakad, hogy a törvénynek mint tudományos absztrakciónak sajátosságaiból kiragadta a „halhatatlanság” vonását, az anyagi valóság objektív törvényeiből pedig ezek hatásának, működésének történelmiségét, és a két tényezőt egy formulába egyesítve, hol az egyik, hol a másik területre alkalmazta. Érthető, hogy az így létrejött eklektikus formula a törvények egyik fajtájára sem érvényes.

A társadalmi törvények és az emberek tevékenységének szétszakítása azután ott jut el a csúcspontjára, amikor fejtegetéseiben a törvények önálló életet kezdenek élni, sőt ezek határozzák meg, eleve meglévő fátumként, az emberek tevékenységét. Jól látható ez a következő gondolatmenetben:

⁹⁰ Ha Sztálin arra gondolt, hogy a törvények azért nem semmisülnek meg, mert más égitesteken, ahol hasonló viszonyok vannak, létezhetnek, akkor viszont nincs értelme annak az állításnak, hogy e törvények elvesztették érvényüket és letűntek a színről. *Ha létezési szférájuk a Föld volt*, és itt valóban „letűntek a színről”, akkor *megsemmisültek*, mert akkor valóban sehol sem léteznek. *Ha viszont nem a Föld volt létezési szférájuk, és csupán a Földön nem érvényesülnek a törvényben rögzített viszonyok*, akkor azt sem állíthatom, hogy a *törvény* veszítette el érvényét és tűnt le a színről, mint ahogy nem beszélhetek a mocsár törvényeinek letűnéséről egy mocsár lecsapolása után.

⁹¹ Marx—Engels Válogatott levelek. Id. kiad. 197. o.

„A Szovjethatalom, arra a gazdasági törvényre támaszkodva, hogy a termelési viszonyoknak feltétlenül összhangban kell lenniök a termelőerők jellegével, társadalmiasította a termelési eszközöket, . . . megteremtette a gazdaság szocialista formáit. Ha ez a törvény nem lett volna, és nem támaszkodtunk volna rá, a Szovjethatalom nem tudta volna teljesíteni feladatát.

Az a gazdasági törvény, hogy a termelési viszonyoknak feltétlenül összhangban kell lenniök a termelőerők jellegével, már régóta igyekszik utat törni magának a kapitalista országokban. Hogy nem tört még utat magának és nem érvényesül szabadon, ennek az az oka, hogy a társadalom magukat túlélte erőinek rendkívül erős ellenállásába ütközik . . . Olyan erőre, olyan társadalmi erőre van tehát szükség, amely képes leküzdeni ezt az ellenállást. Országunkban akadt ilyen erő: a társadalom túlnyomó többségének, a munkásosztálynak és a parasztságnak a szövetsége. Más országokban, a tőkés országokban, ilyen erő még nem akadt. Ez a titka annak, hogy a Szovjethatalomnak sikerült szétzúznia a társadalom régi erőit, és hogy minálunk teljesen szabadon érvényesült az a gazdasági törvény, hogy a termelési viszonyoknak feltétlenül összhangban kell lenniök a termelőerők jellegével.”⁹²

A gondolatmenet tehát a következő: A kapitalizmusban ellentmondás áll fenn a termelőerők és a termelési viszonyok között. Ugyanakkor adva van egy gazdasági törvény: a termelőerők és a termelési viszonyok kötelező összhangjának törvénye, amelyre „támaszkodni” lehet, amelyeket „fel lehet használni”. Az uralkodó osztályok akadályozzák ennek a törvénynek az érvényesülését, az elnyomott osztályok pedig elősegítik. Miután Oroszországban az elnyomottak voltak az erősebbek, sikerült biztosítani a törvény szabad érvényesülését.

Az egész fejtegetésből világosan kiténik az a koncepció, hogy a társadalmi törvény az emberektől függetlenül létezik, és a forradalmi osztályok harcolnak elnyomók ellen a törvény uralomra segítése érdekében. Ahol erősebbek a forradalmi erők, ott sikerült érvényesíteni a törvényt, ahol nincsenek ilyen erők, ott a törvény érvényesülése várat magára. A valóságban viszont a termelőerők és a termelési viszonyok összhangjának törvénye — az antagonisztikus társadalmakban — az elnyomott tömegek forradalmi harcának törvényszerűségét fejezi ki. *Magában a tömegek forradalmi harcában van a törvényszerűség*, nem azon kívül, mint valami önálló életet élő absztrakció, amely, *mivel létezik*, lehetőséget ad megvalósítására, felhasználására. A termelőerők és a termelési viszonyok antagonizmusa osztályok antagonizmusában fejeződik ki. Mint Marx írja: „Az emberek sohasem mondanak le arról, amit már megszereztek, de ez nem jelenti azt, hogy sohasem mondanak le arról a társadalmi formáról, amelyben bizonyos termelőerőket megszereztek. Éppen ellenkezőleg. Hogy az elért eredmény veszendőbe ne menjen, hogy a civilizáció gyümölcseit el ne veszítsék, az emberek kénytelenek valamennyi hagyományos társadalmi formájukat megváltoztatni, míhelyt érintkezésük módja . . . nem felel meg többé a megszerzett termelőerőknek.”⁹³ (Kiemelés tőlem. Sz. A.) *Ez a törvényszerűség fejeződik ki a termelőerők és a termelési viszonyok összhangjának törvényében!*

Sztálin teljesen egyértelműen fejt ki hibás álláspontját a Szanyina és Venzser elvtársaknak adott „Válasz”-ban: „Objektíven, *rajtunk kívül*, az em-

⁹² Sztálin: A szocializmus közgazdasági problémái a Szovjetunióban. 10. o.

⁹³ Marx — Engels Válogatott levelek. 29 — 30. o.

berek akaratától és tudatától 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.”⁹⁴ (Kiemelések tölem. Sz. A.) Sztálin tehát azt a körülményt, hogy a társadalmi törvények az emberek akaratától és tudatától függetlenül léteznek, azonos értelemben használja a „rajtunk kívül létező” törvényszerűségekkel. Ez azonban csak azon természeti törvények vonatkozásában igaz, melyek nem emberi viszonyokat tartalmaznak. A társadalom törvényei minden esetben feltételezik az emberek tevékenységét, az emberek tevékenységén „kívül” semmiféle társadalmi szükségszerűség sem létezhet! Marx „A német ideológia” egyik szelvényzetében reakciós jellegűnek bélyegzi azt az „ügynevezett *objektív*” történetírást, mely „a történeti viszonyokat a tevékenységtől elválasztva szemlélte”.⁹⁵

Ezt hangsúlyozza Lenin is, amikor az „ökonómiai materialista” Sztruvével vitatkozik. Mint írja: „Az objektivista 'leküzdhetetlen történelmi tendenciákról' 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.”⁹⁶

Sztálin — mint az idézett részekből kiténik — nemcsak azt a hibát követte el, hogy elszakította a törvényeket a tömegek tevékenységétől, hanem, ráadásul, ezt oly módon tette, mintha az emberek cselekedeteit ezek — a saját tevékenységüktől független törvények — teremtenék meg. Abból az engelsi gondolatból, hogy az emberek saját társadalmi tevékenységének törvényei a szocializmus előtti formációkban „idegen, rajtuk uralkodó természeti törvényekként állottak velük szemben” — csak annyit jegyzett meg, hogy a kizsákmányoló osztálytársadalmakban az emberektől elidegenült törvények uralkodtak a történelmen, de az már elkerülte figyelmét, hogy Engels ezeket az elidegenült törvényeket úgy tárgyalja, mint az emberek „saját társadalmi tevékenységének törvényeit”. Vagyis Sztálin csak a folyamat eredményéről beszél, de nem tárja fel magát a folyamatot. Való tény, hogy az antagonisztikus társadalmakban a törvényszerűségek uralkodnak az emberek fölött, de ezek a törvényszerűségek ez esetben is az emberek társadalmi tevékenységének törvényei.

Sztálin ismertetett nézeteivel szemben Marx: „A filozófia nyomorúságá”-ban 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 absztrakciónak a megtestesülését látja.*”⁹⁷ (Kiemelés tölem. Sz. A.)

⁹⁴ Sztálin: A szocializmus közgazdasági problémái a Szovjetunióban. 83. o.

⁹⁵ Marx — Engels: A német ideológia. Szikra, 1952. 23. o.

⁹⁶ Lenin: A narodnyikság gazdasági tartalma. Művei I. 424. o.

⁹⁷ Marx — Engels: Válogatott levelek. 34. o.

Majd később: „A kategóriák történelmi és mülékony termékek. Proudhon úr számára éppen ellenkezőleg ezek az elvontságok, a kategóriák az eredendő okok. *Véleménye szerint ezek és nem az emberek csinálják a történelmet.*”⁹⁸ (Kiemelés tölem. Sz. A.)

Szembeötlő, hogy Sztálin is úgy tárgyalja a történelmet, mintha azt a kategóriák, a törvények csinálnák, nem pedig az emberek. A marxista irodalomban valóban találhatunk olyan formulákat, hogy pl. a termelőerők és a termelési viszonyok összhangjának törvénye alapján előbb-utóbb az egész világon elkerülhetetlen a kommunizmus győzelme stb. Ezeknek a megfogalmazásoknak felszínes, vulgáris értelmezéséből terjedt el az a lényegében antimarxista nézet, amely szerint az emberek tevékenységét valami tőlük függetlenül létező törvény eleve determinálná. Valójában, amikor valamely történelmi eseményt tudományos alapon előre „megjósolunk”, csupán arról van szó, hogy, ismerve *a tömegek társadalmi tevékenységének* törvényeit, a múlt és a jelen tapasztalatait kivetítjük a jövőbe; a törvények ismeretének birtokában már ma megközelítő pontossággal el tudjuk képzelni azt, amit a tömegek a közeljövőben meg fognak valósítani. Ezek a törvényszerűen bekövetkező események nem azért valósulnak meg, mert a mozgási irányukat meghatározó törvények téren és időn kívül léteznek, és eleve determinálják az emberek sorát, hanem azért, mert *a tömegek tevékenységének* konzekvenciáit jelentik, azt az eredményt, amely — ismerve a tömegmozgás lényegét — teljesen reális, alapirányában kiszámítható szükségszerűséggel bekövetkezik. *Nem azt tagadjuk tehát, hogy a tömegek tevékenysége determinált, törvényszerű folyamat, hanem azt, hogy ez a determináltság, ez a törvényszerűség független az emberektől abban az értelemben, hogy a tömegek tevékenységén kívüli tényezőkből származik.* Sztálin éppen ott követte el az alapvető hibát, amikor valóságosnak ismerte el a látszatot, és a társadalmi törvényeket eleve meglévő, az emberek tevékenységét kívülről meghatározó tényezőkként tárgyalta. Ebben, mint láttuk, az a tévhit nyilvánult meg, hogy az objektív jelleg minden esetben az emberektől függetlenül létező folyamatot jelent. Világos azonban, hogy ez csak a természet világára vonatkozhat. A társadalom életében nincsenek az emberektől független folyamatok, hiszen itt minden *emberi* viszonyokat testesít meg. Amikor a társadalom életében tagadjuk az emberektől függetlenül létező folyamatokat, akkor természetesen nem azt állítjuk, hogy ezek a folyamatok az emberek tetszésétől, akaratától stb. „függnek”, hanem azt, hogy nem lehet a társadalomban az emberek tevékenységén kívül álló, ettől szuverén folyamatokról beszélni. A társadalmi törvény és az ember kapcsolatának éppen az a sajátossága, hogy itt nem valami külső, nem-emberi objektumhoz, hanem a tömegeknek saját tevékenységük kvintesszenciájához való viszonyáról van szó.

Milyen alapon beszélhetünk tehát a társadalmi törvények objektív jellegéről? A tömegek tevékenységét az objektív anyagi viszonyok determinálják. Abban, hogy a társadalmi törvényekben *a tömegek társadalmi mozgásának törvényszerűségei* fejeződnek ki, az is benne rejlik, hogy ez a mozgás nem tetszőleges, nem az egyes emberek tudatától, szabad akaratától függ, hanem teljesen meghatározott, szükségszerű folyamat. Ugyanakkor azok az anyagi viszonyok, melyek meghatározzák a tömegek tevékenységét, döntően maguk is *emberi viszonyok*. Marx a következőket írja erről:

⁹⁸ Uo. 36. o.

„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 termelőerőinek bizonyos fejlettségi fokát és megkapja a forgalom (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 ezt az energiát magát azok a körülmények határozzák meg, melyek közé az embereket a már megszerzett termelőerők, a már előttük fennállott társadalmi forma helyezik, s amely formát nem ők teremtették meg, hanem amely a megelőző nemzedék terméke.”⁹⁹

Azok az objektív körülmények tehát, melyek meghatározzák a tömegek tevékenységét, az emberek saját és megelőző nemzedékének termékei. Így értendő az a marxai aforizma, hogy az emberek saját történelmük szerzői és szereplői.

*

Talán nem járunk messze az igazságtól, ha azt gondoljuk, hogy a társadalmi folyamatok elvont történelemfilozófiai sémákba kényszerítése, a társadalmi törvényeknek a tömegek társadalmi tevékenységéből való kiszakítása és fölébe helyezése, a személyi kultusz gyakorlatának ideológiai vetülete volt Sztálinnál, hiszen a személyi kultusz lényege — a tömegek oldaláról — éppen alkotó tevékenységük korlátok közé szorítása, merev sémákba kényszerítése volt.

Az elmondottak nem tartanak igényt az újszerűsége — *ezek valóban* a marxizmus „közismert igazságai”, de ezúttal bizonyosan igaza volt Sztálinnak, amikor felhívta a figyelmet a marxizmus „közismert” igazságai rendszeres ismétlésének fontosságára. Az ideológia területén dolgozó kommunisztáknak elsőrendű kötelességük, hogy a marxizmus igazságait megtisztítsák a személyi kultusz lerakódásaitól, és tiszta fényükben tegyék a kommunizmus felé haladó tömegek közkincsévé, vezéreszméjévé.

Budapest, 1961. december.

О ТРУДАХ СТАЛИНА ПО ФИЛОСОФИИ

Сабо Андраш Дьердь

Повод к написанию статьи дало стремление, чтобы — путем раскрытия основных недостатков концепции и фактических ошибок в философских трудах Сталина — рассеять ложные иллюзии о том, что Сталин, «хотя и совершал ошибки», все же был выдающимся теоретиком марксизма. Автор исходит из того, что труды Сталина носят научно-популярный характер и поэтому нужно обследовать не то, как он развивал диалектический материализм, а то:

- 1) тщательно и верно ли передавал он массам положения марксистской философии,
- 2) соответствует ли данное им изложение основ диалектического и исторического материализма намерениям классиков и духу марксистской философии.

⁹⁹ Уо. 28 — 29. о.

В первой части статьи автор указывает на фактические ошибки, которые встречаются в работе «Анархизм или социализм?». Затем автор критикует субъективистскую систематизацию философии, изложенную в работе Сталина «О диалектическом и историческом материализме». Автор указывает на то, что подобная систематизация философии, и в том числе прежде всего сталинское понимание противоречия, несовместимы со взглядами классиков марксизма.

Подробно останавливается автор на критике сталинского понимания исторического материализма. Он показывает, что Сталин — несмотря на ясную и определенную позицию классиков — рассматривал исторический материализм как историко-философскую схему, полученную путем дедуктивного «применения» и «расширения» положений диалектического материализма. В статье указывается на то, что подобный подход Сталина к вопросу общества ведет, с одной стороны, к удалению из истории настоящего субъекта, т. е. человека — творца истории, а с другой стороны, — вследствие этого — к приписыванию абстрактным категориям движения и активности, присущих только человеку.

Наконец, автор критикует сталинское толкование понятия базиса и надстройки в его работе «Марксизм и языкознание», а также понимание закона в статье «Экономические проблемы социализма в СССР».

Наряду с критикой автор попытается дать положительные ответы на проблемы, **БЫАВИ** нутые им.

THE PHILOSOPHICAL WORKS OF STALIN

A. Gy. Szabó

The principal motive of the article is to disprove the false illusion that Stalin, „though he made mistakes” was nevertheless a great theoretician of Marxism. For this reason, the author reveals the fundamental mistakes concerning the conceptions and facts in Stalin’s philosophical works. Starting from the fact that Stalin’s works are of popularizing character, the author states that it is not the further development of dialectical materialism Stalin is expected to provide. The important questions to be examined, are

1. whether he transmitted Marxist philosophy to the masses with proper care and fidelity,

2. whether his interpretation on the principles of dialectical and historical materialism, corresponds to the intentions of the classics, to the spirit of Marxist philosophy.

In the first part of his article, the author shows the elementary mistakes in respect of facts that are to be found in „Anarchism or socialism?”. Then he criticizes the subjectivist systematization of philosophy, given by Stalin in his „Dialectical and historical materialism”. The author shows that a systematization of this sort, — and, within it, especially Stalin’s interpretation on contradiction, — is incompatible with the standpoint of the classics of Marxism.

The author deals in detail with the criticism of Stalin’s conception of historical materialism. He shows that Stalin, — in spite of the clear and definite standpoint of the classics, — considered historical materialism as a historico-philosophical scheme, obtained by the deductive „application”, „extension” of dialectical materialism. He points out that this interpretation of social problems in Stalin’s works leads, on the one hand, removing from history its real subject, i. e. man, the maker of history, and on the other, as a consequence, to enduing abstract categories with motion and activity characteristic of man.

Finally, the author criticizes the interpretation of economic basis and superstructure, given in „Marxism and linguistics”, as well as the concept of law, outlined in the „Economic laws of socialism in the USSR”.

Parallel with the criticism, the author tries to give a positive answer to the questions raised in his article.

A szociáldemokrata revizionizmus és a német kérdés

KOMJÁT IRÉN

Az 1961-es év utolsó hónapjaiban a világpolitika központi tényezői közül is kiemelkedik a békeöröknek a német békeszerződésért folyó harca. A békeszerződés megkötését a német militarizmus rohamos feltörése, az ezzel az imperializmussal szolidáris nyugati imperialista tömb agresszív magatartása, egy harmadik világháború — atomvilágháború — fenyegető veszélye tette halaszthatatlanná.

Mindössze tizenhat év telt el a hitleri Németország katonai veresége és feltétel nélküli kapitulációja óta. Nem kell tehát dokumentáció az akkori helyzet tényeiről — mert a közvélemény emlékezete is őrzi még ennek a történelmi összeomlásnak a képét, azét az összeomlásét, amely maga alá temette a harmadik birodalmat és „ezeréves perspektíváinak” eszelős illúzióit. Akkor, 1945-ben, kedvező lehetőség nyílt a német imperializmus és militarizmus felszámolására, a német monopóliumok hatalmának teljes, végleges lerombolására. *A német nép nemzeti főfeladata* éppen abban állt, hogy a potsdami egyezmény elvi alapján, a Hitler-ellenes koalíció győztes hatalmainak segítségével, szembeszállva saját múltjával és a német reakcióval, kiirtsa a náciizmus maradványait és megvesse új, demokratikus és békeszerető államának fundamentumait.

A nagy átalakulás 1945-ben tényleg meg is indult egész Németországban. Felocsudva a háború és a vereség kábulatából, milliós tömegek antifasiszta demokratikus rend gazdasági, politikai és erkölcsi építőköveit kezdték összehordani. Ezekbe a tömegekbe a kommunisták öntöttek bizalmat, azzal az erős meggyőződéssel, hogy csak a német nép maga vívhatja ki felemelkedését: népi államhatalom kimunkálásával és minden néppel, elsősorban a szovjet néppel való baráti kapcsolatok megteremtésével. Ehhez azonban szükség volt az antifasiszta erők szoros egységére, nemzeti és nemzetközi méretekben egyaránt; vagyis a német nép összefogására és a Hitler ellen együtt küzdött, a német imperializmus felett győztes hatalmak háború utáni együttműködésére.

Hitler veresége azonban *az imperializmus veresége volt*. Ezt akarták a szövetséges nyugati hatalmak „korrigálni”; ebből a vereségből akarták saját hatalmuk biztosítékait átmenteni. Ismeretes, hogy a hatalmi egyensúly kérdése már a háború alatt is foglalkoztatta kivált az angolszász imperialistákat; ismeretes Truman hírhedt programja, hogy „ha a Szovjetunió győz, a németeket, ha a németek győznek, a Szovjetuniót kell segíteni”. A Szovjetunió világtörténelmi győzelme a fasiszta imperializmus felett a Hitler-ellenes

koalíció felbontására indította a nyugati nagyhatalmakat, amit Churchill hírhedt fultoni beszéde hozott a világgözüvélemény tudomására.

Ennek megfelelően alakult az imperialista hatalmak megszállási politikája Németországban. Az általuk megszállt területeken a náciitanítás, a demilitarizálás, a dekartellizálás megtorpant,¹ majd ellentétébe csapott át, és másfél évtized alatt ez a politika képessé tette a német militarizmust arra, hogy a világot újra háborúval fenyegetse. Ez az evolúció bonyolult erőátcsoportosításokkal, ellentmondásos érdekszövetségek bevetésével, a béke tényezői elleni harcban ment végbe, amihez a megszálló imperialista hatalmaknak és a nyugatnémet reakciónak egyre nagyobb szüksége lett a német és a nemzetközi jobboldali szociáldemokrácia politikai és ideológiai segítségére. Nélkülük — főleg a német szociáldemokrácia nélkül, amely a militaristáknak a harmincas években is oly nagy szolgálatot tett a munkásosztály ideológiai önvédelmének aláásásával — az 1945 utáni nyugat-németországi fejlődés nem lett volna lehetséges.

A háború utáni német szociáldemokrácia azonban más, mint a két világháború közötti volt. Akkor — opportunizmusa és az első világháborúban történt csúfos bukása ellenére is — még munkás tömegpárt volt, amely a weimari köztársaságban fontos politikai szerepet játszott, kormányzó párt volt, és ideológiai befolyását kiterjesztette a II. Internacionálé többi pártjaira. 1933 után, amikor Hitler a szociáldemokrata szervezeteket is szétverte, a Német Szociáldemokrata Párt (SPD) alapjában megszűnt. 1945-ben pedig nem a tömegek megmozdulása, hanem korrupt politikai vezetők alakították újjá. Az újjáalakulásban a német munkásosztály tömegeinek nem volt szerepük.

A megszállás feltételei között az opportunista vezetők az angol—amerikai hatóságok eszközeivé váltak. Schumacher, aki tizenegy évet töltött náci koncentrációs táborban, levonta ugyan az SDP összeomlásának bizonyos tanulságait, és Marxnak „adott igazat”, de gyakorlati politikája reformista politika volt, és a tömegekben ő is csupán szavazókat látott.

A marxizmus elismerése abban az időben, a Szovjetunió világraszóló győzelmének és az új erőviszonyoknak a hatását tükrözte. A francia szociáldemokraták is akkoriban álltak elő a Léon Blum által szerkesztett „Elvi Nyilatkozattal”, amelyben kimondják, hogy a Francia Szocialista Párt (SFIO) „osztályharcos párt”, amely „ki akarja vívni a munkásosztály hatamát”, hogy a szocialista átalakulás megindulhasson. A nyilatkozat hangsúlyozza az SFIO nemzeti és egyben nemzetközi jellegét, ami megszabja helyét a békeharcban.² Ez az álláspont ma már messze van az SFIO mögött.

Ami Schumachert, az SPD vezetőjét illeti, ő sehogy sem tudott megszabadulni a weimari korszak szociáldemokrata koalíciós koncepciójától és az osztályegyütműködés begyökerezett tradícióitól. Ez az osztályegyütműködés 1945 után a hajdani Centrumpárt örököséhez, a Kereszténydemokrata Párthoz, a német reakció és revansizmus képviselőihez kapcsolta, és ezen keresztül a megszálló imperialista hatalmak politikájához is. Másrészt: Schumacher nem is gondolta végig a német munkásmozgalom történelmi tanulságait. Főleg nem jutott el annak a legsúlyosabb igazságnak a megértéséig,

¹ A Ruhr-vidéken megkezdett államosításokat egyenesen amerikai parancsra állították le.

² Declaration de principes rédigée par Léon Blum et adoptée le 24 février 1946 à Paris (La Revue Socialiste, 1960., 138. sz., 456. o.).

hogy a *munkásegység hiánya* tette lehetővé Hitler győzelmét, mivel a SPD kommunistaellenessége erősebb volt antifasizmusánál.

A német szociáldemokrácia 1945 utáni politikájára meghatározó volt, hogy ezt a kommunistaellenességet egész ideológiai poggyászával együtt „átmentette”, és az új feltételek között úgy érvényesítette, hogy az a talpra álló német monopolistáknak és az őket istápoló amerikai imperializmusnak legjobban megfeleljen. Az SDP vezetői gyorsan beépültek a monopóliumok adminisztrációiba és a monopolista rendszer államapparátusába, úgyhogy kezükkel lábukat megkötötte annak mechanizmusa, ideológiai „fejlődésüket” pedig a német imperializmus növekvő hatalmi törekvései és a NATO-politika „logikája” irányította. 1946-ban az SDP vezetői megakadályozták, hogy a munkásosztálynak a szovjet megszállási övezetben létrejött egysége a nyugati megszállási területeken is megvalósuljon. A háború után ez volt az első nagy szolgálat, amelyet az imperialistáknak tettek. A munkásosztály megosztottsága az egységes demokratikus Németországért való *nemzeti harc* nagy akadályává vált.

*

A nemzeti katasztrófa után, amelybe Hitler Németországot sodorta, az elesettség és a megalázottság, az anyagi és erkölcsi nyomorúság állapotában a nemzeti kérdés fájdalmas élességgel merült fel a nép minden rétegében. De csak a munkásosztály marxista—leninista pártja volt képes — a nemzeti múlt történelmi materialista elemzésével — a jelent megmagyarázni és megmutatni, hogy a német nemzet valóságos újjászületése a militarista imperializmussal való teljes szakítás útján, a demokratikus, békés és független Németország állami alapjain fog létrejönni. Ezzel teljes ellentétben áll az a koncepció, amelyet Adenauer és a kereszténydemokraták alakítottak ki, és amely szerint a német „nemzeti nagyság” helyreállítása csak egy nyugat-európai közösségben lehetséges. Adenauer már 1946. március 24-én Kölnben európai egyesült államokról beszélt — Németországot is beleértve —, és Németország gazdasági érdekeinek összefonódásáról a nyugat-európai országokéval. Az azóta eltelt másfél évtizedben a német monopolisták az összefonódó kapitalista érdekek szövevényét jól kihasználták mind gazdasági téren, mind politikailag. A „gazdasági csoda”, az új német expanzió, a nemzetközi politikai befolyás gyors visszaszerzése, mindez az USA támogatásával jött létre. Egyben ez volt *a német militarizmus újjászületésének útja*. Az amerikai imperializmus az Észak-atlanti Szövetségbe eleve beszámította a „német ütőerőt”, Nyugat-Németországot, már abban az időben, amikor a bonni militaristák és volt hitlerista tábornokok még csak vágyálmaikat szövögették. Néhány évvel később nyíltan írták már az Atlanti Szövetségről, hogy az „lényegében nem más, mint Németország újrafelfegyverzését szolgáló gépezet”.³

Adenauer „nemzeti” terve a német imperializmus hatalmának visszaállítására és az USA imperialistáinak szovjetellenes stratégiai elgondolásai találkoztak. Ideológiai alátámasztásukat az „integrációról” és az „Európa-eszméről” szóló elmefuttatások szolgálták, amelyekhez fenntartás nélkül csatlakoztak a jobboldali szociáldemokrácia teoretikusai.

³ Le Monde (1953. ápr. 9.).

Az amerikai—nyugatnémet integrációs politika végrehajtása azonban csak Németország kettészakításával volt lehetséges, Nyugat-Németország elszakításával a szovjet megszállási övezettől, amelyben következetes demokratikus átalakulás folyt. *Az integráció a szakadás politikája, súlyosan nemzetellenes politika*, amely gazdasági, politikai és kulturális tekintetben is széttöri, meggyöngíti a német nemzetet.

A kommunisták harcosan álltak ki a nemzet kettészakításának megakadályozására. Leleplezték a nyugati megszállási övezetben végrehajtott külön pénzreformot mint a Wall Street és a német finánctóke paktálását, és a Német Szövetségi Köztársaság (NSZK) létrehozását mint a nemzeti egység, a demokrácia és Európa békéje elleni támadást.⁴ A marxizmus szellemében a nemzeti kérdésnek a munkásosztály felszabadító harcával való konkrét összefüggését tartották szem előtt az adott történelmi helyzetben, míg a szociáldemokrata revizionisták ezeket elszakították egymástól, és így *mind a nemzeti ügy, mind a szocializmus renegátjaivá váltak*.

Mint ahogy 1848—49-ben a német burzsoázia osztályérdekei ellentétbe kerültek a nemzeti haladás érdekeivel, most, a második világháború után, a regenerálódó monopóliumok érdekei kerültek ellentétbe a német nemzet felemelkedésének, demokratikus és békés fejlődésének követelményeivel. A bonni militaristák saját népük jövőjét, biztonságát és létét kockáztatják, amikor hatalmi törekvéseik megvalósításának reményében „integrálják” az NSZK-t, fegyverkeznek, revansháborúra készülnek. Ez pedig testvérháborúval kezdődne, mivel a bonni kormány erőszakkal akarja az NDK-t „beolvasztani” az NSZK-ba — és ezzel a NATO-ba. Adenauer nem visolyog attól, hogy a Bundeswehr egységeit vesse be a demokratikus Németország ellen. Röviddel ezelőtt Lübke, az NSZK elnöke, a Bundeswehrhez szólva, arra szólította fel a katonákat, hogy legyenek készen, ha kell, honfitársaikra, a demokratikus Németország katonáira löni!

Ime, a nyugatnémet uralkodó körök „nemzeti” politikája. Ennek a politikának az osztálytartalma napnál világosabb. De a szociáldemokrata revizionisták nem veszik ezt tudomásul.

Az összes NATO-országok jobboldali szociáldemokrata pártjai felkarolták az imperialista „Európa-eszmét”, amely valójában a német monopolisták világhatalmi törekvéseinek és az USA szovjetellenes stratégiájának eszköze. „Elméletileg” főleg a francia, a német és a belga szociáldemokraták foglaloznak vele. Guy Mollet, az SFIO főtitkára, 1952-ben, pártja arrasi kongresszusán büszkén hirdette: „A francia szocialisták álltak az európai kezdeményezés bölcsőjénél.” Ezt az érdemüket nem is lehet elvitatni, hiszen Léon Blum már 1941-ben kezdte ezt a gondolatot népszerűsíteni:

„Vajon mit kezdenek majd a győztesek a legyőzött Németországgal? Olyan ellentmondással fognak szemben állni, amely a jelen Európa keretében, azaz a nemzetek abszolút szuverenitása alapján teljességgel kibékíthetetlennek látszik . . . Az ellentmondás feloldására, ahhoz, hogy Németország ártalmatlanná váljék egy békés és biztonságos rendszerű Európában, csak egy mód van tehát: a német nemzetet be kell építeni egy európai közösségbe . . .”⁵

Ugyancsak a francia szociáldemokraták kezdeményezték 1947-ben az „európai problémák tanulmányozására” szervezett nemzetközi konferenciát,

⁴ Dokumente der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands, Band II., 13—15. o.

⁵ Léon Blum: L'Échelle Humaine, 148. o. (idézi a Cahiers du Communisme, 1961., 4. sz., 724. o.)

amelyen a franciák mellett olasz, belga és luxemburgi szociáldemokraták vettek részt, az angol Munkáspárt pedig megfigyelőként. Ennek a konferenciának az anyaga azt bizonyítja, hogy az úgynevezett *Kis-Európa imperialista tervének ideológiai előkészítői az érintett országok szociáldemokrata revizionistái voltak*. Az említett konferencián arra a megállapodásra jutottak, hogy kormányaiknak vámuniók létrehozását javasolják, és azt a végkövetkeztetést dolgozták ki, hogy „a gazdasági szövetség parancsolóan megköveteli a politikai szövetséget is”.

Olyan politikai szövetségről volt szó, amely magában foglalja az NSZK-t, a német imperializmus újjáépített militarista államát. A francia és a nyugat-német szociáldemokraták jóval de Gaulle előtt egyengették a két imperializmus „összebékülésének” az útját. A Közös Piac, az Európai Védelmi Közösség, az Euratom és a többi „európai” szervezet vezetésében a jobboldali szociáldemokraták búsának dotált, magas pozíciókat kaptak; nem lehet azt mondani, hogy semmiért fáradoztak volna.⁶

Népeik nemzeti öntudatának, szuverenitásukhoz való ragaszkodásának elaitatására, legfőképp pedig a munkásosztály félrevezetésére a szociáldemokrata revizionisták egész elméletet dolgoztak ki. Eszerint a fenti módon egyesített Európában átfogó gazdasági terv valósítható meg, amely demokratikus ellenőrzéssel működne, és valamennyi résztvevő ország népének jólétét hozna. Az Észak-atlanti Szövetség létrejöttének időpontjában, 1949 januárjában, tette közzé az SFIO „Az Európai Unióról” című dokumentumot, amely a munkásság revizionista félrevezetésének, politikai rászedésének mintája. Gondolatmenetének sötét fonala az osztályegyütműködés „igazolása”, annak az illúzióknak a táplálása, hogy Európa — azaz az Atlanti Szövetség tagállamainak gazdaságilag erős közössége — harmonikus tervszerűséggel fog termelni és fogja termékeit mindenki szükségleteinek kielégítésére elosztani. Léon Blum írta: „Mindig ugyanahhoz a végkövetkeztetéshez jutok: építsük fel Európát Németországgal együtt, de ne Németország számára. Építsük fel a népek békés együttműködésére, és ne az európai kapitalizmus konszolidálására.”⁷

A szép mesét olyan Európáról, amelynek orszagai — anélkül, hogy a monopóliumok hatalma megdőlné — dolgozó népeik érdekében működnek együtt, a szociáldemokrata revizionisták azóta is tovább szövögetik, és az SFIO 1960. évi kongresszusa a nemzetközi helyzetről elfogadott határozatába is belefoglalta. Ennek a pártnak a programtervezetéről írt tanulmányában Jules Moch az integrációról, a többi között, ezt mondja: „Tizenöt év alatt hatalmas változások mentek végbe. Egységes Európa jön létre szemünk láttára és a mi hozzájárulásunkkal. Elhalványul a nemzetek szuverenitása. Ez a jelenleg megfelel a technika fejlődésének, amelynek folyamán az univerzum emberi viszonylatban összeszűkül... a honvédelem nem lehet már „nemzeti”.”⁸ Jules Moch a francia nemzet honvédelmét arra a kollektív véderőre akarja bízni, amelyben a Bundeswehr a legerősebb, és amelyet volt hitlerista tábornokok parancsnokolnak.

⁶ Carlo Schmid az „Európa Tanács”-ban ül, Knoeringen az Európa-mozgalom német tanácsának, Erlar az „Európa Tanács” végrehajtó bizottságának tagja, Wehner a Montan Unió vezetőségének tagja stb.

⁷ Le Populaire, 1949. nov. 30. (idézi a Les Cahiers du Communisme, 1961., 4. sz., 737. o.)

⁸ La Revue Socialiste (az SFIO elméleti folyóirata) 1960., 138. sz., 454. o.

A „nemzeteken felüli” Európa-állam propagandája ellentétben áll az ENSZ alapokmányával, amely elismeri a nemzeti szuverenitás elvét; ellentétben áll a potsdami egyezményvel, amelyben a Hitler-ellenes koalíció tagjai arra kötelezték magukat, hogy Németországot mint egységes demokratikus és békés országot állítják helyre, úgy hogy az soha többé ne veszélyeztethesse a békét; ellentétben van a népek nemzeti érzelmeivel és békeakaratóival. A kommunista pártok ennek adtak kifejezést. Így Togliatti az olasz parlamentben 1952. október 17-én: „A széles közvélemény, teljesen érthetően, nagyfokú bizalmatlanságot tanúsít minden „európai” fecsegéssel szemben . . . Az európai elnevezés alatt ismeretes politika valójában nem az európai egység megteremtésére, hanem ellenkezőleg, Európa kettészakítására, megosztására irányul . . . Az önök európai „védelmi közössége”, az Atlanti Egyezmény e szülöttje csak azért jött létre, hogy valamennyire leplezze egész Európa kettészakítását, mindenekelőtt Németország kettészakítását . . . A Schuman-terv célja: állandó blokádot létesíteni, amelyet Európa egyik része alkalmaz Európa másik része ellen, vagyis a Nyugat a Kelettel szemben.”⁹

Az Európa-koncepció elfogadtatása erősen igénybe vette a jobboldali szociáldemokraták „ideológusait”. Erőfeszítéseik évről évre növelték azt az irodalmat, amely a nemzet fogalmának elavulásáról, a nemzeti szuverenitás idejétmúlt, ma már „egyenesen káros” eszméjének felszámolásáról, az önrendelkezési jog „helyes” és „helytelen” értelmezéséről disszertál.

Az imperializmus lényegénél fogva tagadása a nemzeti függetlenség és önrendelkezési jog elveinek. *Az imperializmus egyetlen elve éppen a nemzeti elnyomás*; minden imperialista hatalom egyben saját nemzetének is elnyomója, minden demokrácia ellensége, kül- és belpolitikai vonatkozásban egyaránt. Az önrendelkezés jogának gyakorlása a népek demokratikus jogainak fontos eleme: az a nép, amelyet megfosztanak demokratikus jogaitól, nem intézheti saját sorsát akkor sem, ha egy nagy nemzetről van szó, mint például a francia, amely az antidemokratikus V. köztársaságban nem vethet véget az algériai háborúnak, sem a német imperializmussal való paktálásnak, bár kétségtelen, hogy ezt *akarja*. Nyugat-Németországban nem engedték meg a népszavazást arról, hogy legyen-e atomtámaszpont a területén, de mindenki tudja, hogy a lakosság óriási többsége ellenzi ezeket a támaszpontokat. Puszta demagógia tehát az, ha az SPD a német nép önrendelkezési jogáról beszél, minthogy az antidemokratikus Adenauer-politika támogatásával éppen azokról a biztosítékokról mondott le, amelyek az önrendelkezési jog gyakorlásának elemi feltételei. Nem utolsó sorban: hozzájárult a Kommunista Párt betiltásához, tehát azt az erőt segítette föld alá nyomni, amely a demokrácia legkövetkezetesebb védelmezője, az imperialista-ellenes harc zászlóhordója.

Emlékeztet, hogyan „alkalmazta” Hitler az önrendelkezési jog elvét, amikor Ausztriát anektálta, Csehszlovákiát és Lengyelországot lerohanta. Az osztrák szociáldemokrácia „nagy-német” propagandája, mely a burzsoázia egyes csoportjainak az érdekeit szolgálta, hozzájárult az osztrák nép nemzeti öntudatának gyengítéséhez, és megkönnyítette az Anschlusst. Az osztrák szociáldemokratákat ez a tapasztalat sem vitte el ahhoz a felismeréshez, hogy a német imperializmus az osztrák nemzeti létet fenyegeti. Bár ismeretes,

⁹ Pravda, 1952., 294. sz.

hogy a német monopóliumok gazdasági behatolása készítette elő a politikai annexiót, a szociáldemokrata politikusok most is szó nélkül elfogadják a nyugatnémet konszernek térhódítását Ausztriában, *a nemzeti érdekek és az osztrák proletariátus ügyének kárára.*

A nyugatnémet szociáldemokraták sem áttallanak most csatlakozni a „honhoz való jog” bonni jelszavához, amely a revansista törekvések cégére, a háború lélektani előkészítésének fontos eleme. Nyugat-Németország lakossága ténylegesen nem élhet önrendelkezési jogával mindaddig, amíg az NSZK a NATO tagja, és lenyűgözik a Párizsi Egyezményekből eredő súlyos megkötöttségek.¹⁰ A NATO-országok szociáldemokrata ideológusai arra hivatkoznak, hogy az önrendelkezési jog történelmi kategória, amelynek tartalma korok szerint változik; ma, az „atlanti szolidaritás” korában nem engedi meg egyetlen nyugat-európai országnak sem, hogy külön utakon járjon.

Az önrendelkezési jog tartalma valóban a konkrét történelmi helyzettől függ. A német kommunisták ma úgy értelmezik azt, hogy „a német népnek joga van kiépíteni és megvédeni demokratikus békeállamát. A német nép önrendelkezési jogon mindenekelőtt azt a demokratikus jogot érti, hogy minden körülmények között *megakadályozhassa a háború előkészítését és magát a háborút.*”¹¹

Az NDK kormánya *ezt* az álláspontot képviseli, és ezzel az *egész* német nép demokratikus önrendelkezési jogát. A szociáldemokraták — akik elszakítják a nemzeti kérdést a munkásosztály felszabadításának ügyétől — *elszakítják az önrendelkezési jog kérdését is a béke védelmének ügyétől.* Így töltik be azt a szerepet, amelyet már az első világháborúban betöltöttek, és amelyet Lenin úgy határozott meg, hogy az „a burzsoázia lakójainak szövetsége magával a burzsoáziával az ellen az osztály ellen, amelyet a burzsoázia kizsákmányol”.¹²

A szociáldemokrata revizionizmusnak úgyszólván szárnyat adott a Szocialista Internacionálé újjáalakulása 1951-ben. „A demokratikus szocializmus céljai és feladatai” című frankfurti deklarációja az osztályegyüttműködésnek a II. Internacionáléban kialakult opportunizmusát „korszerűsíti” és kodifikálja. Ez az ideológiai segítség kapóra jött a NATO-országok jobboldali szociáldemokratáinak az atlanti politika támogatásának igazolására, amely politika a német imperializmus fegyverkezésének előmozdításával évről évre növelte az európai háború veszélyét. A jobboldali szociáldemokrácia ideológusainak koncepciójában — minthogy az osztályszemléletet teljesen feladták — a Kelet és a Nyugat ellentéte nem a szocialista és a kapitalista világ ellentéte, hanem a „szabadság” és a „totalitarizmus” antagonizmusa. A Szocialista Internacionálé főtanácsának haifai tanácskozásán, 1960 áprilisában, ez a felfogás uralkodott. Golda Meyr, Izrael külügyminisztere a Szovjetuniót „a világ leghatalmasabb imperializmusának” nevezte.

Ez a felfogás minden választalat lebont a jobboldali szociáldemokrata és a burzsoá pártok és kormányok között. A német kérdésre alkalmazva annyit jelent, hogy a két Németország egyike a „szabadság”, másika a „totalitariz-

¹⁰ A Párizsi Egyezmények értelmében az amerikai, angol és francia csapatok a szerződés ratifikálásától számított ötven évig, azaz 2004-ig maradnak az NSZK területén.

¹¹ Einheit, 1960. okt., 1487. o.

¹² Lenin Művei, 22. köt. 111. o.

mus” világához tartozik, a nemzet két része szemben áll egymással. A „totalitarizmus”-ban fogvatartott 18 millió németet „fel kell szabadítani”.

*

A jobboldali szociáldemokraták azt állítják, hogy a hidegháborúért, az atomháború veszélyének felidézéséért a „kommunista tömb” a felelős. A szociáldemokrata vezetők nem egyszer jobbról bírálják monopolista kormányait, amiért nem lépnek fel elég erélyesen a szocialista tábor ellen. A kommunistaellenesség a jobboldali szociáldemokraták magatartásának legerősebb rugója. Brandt, Nyugat-Berlin polgármestere kijelentette: „Inkább a halál, mint a kommunizmus!”

A kommunizmus elleni harcában azonban a szociáldemokrácia nehéz helyzetbe jutott. Nehezen lehet a nyugatnémet munkássággal elfogadtatni, hogy az NDK dolgozói „zsarnoki elnyomás áldozatai”, „nyomor rabjai” és hogy a német munkás-paraszt állam a „szovjet imperializmus vazallusa”. Az NDK fejlődése utóvégre is nem titok, és a két német állam kialakulásával nem szűnt meg sem a munkásosztály egybetartozása, sem a nép nemzeti közönsége. Az összetartozás érzése és az újraegyesítés óhaja változatlanul erős, és ennek a nyomását az SPD is érzi.

Ez a magyarázata a revizionista ingadozásoknak a német újraegyesítés kérdésében, különösen az általános nemzetközi helyzet enyhülése idején. Az SPD 1958. évi stuttgarti kongresszusán elhangzott beszámolójában a párt elnöke, Erich Ollenhauer, elvben a békés újraegyesítés mellett foglalt állást, aláhúзва, hogy a német kérdés megoldásának döntő feltétele a nemzetközi feszültség enyhülése. „A Német Szövetségi Köztársaság egyoldalú külpolitikája — mondotta —, amely kizárólag a nyugati katonai szövetségbe való teljes integrációra irányul, lényegesen hozzájárult az újraegyesítés megnehezítéséhez.” Erler óvta a kormányt az általános hadkötelezettség bevezetésétől és az atomfegyverkezéstől. „Az általános béke és a német egység érdekében azt követeljük — mondotta —, hogy kormányunk ne emeljen igényt atomfegyverekre.”¹³ Herbert Wehner pedig, kongresszusi beszédében, az újraegyesítés politikáját békepolitikának nevezte.

A stuttgarti kongresszus határozatai egy sor pozitívumot tartalmaztak. Elítélték a bonni parlament 1958. márciusi döntését a nyugatnémet hadsereg atomfegyverekkel való felszereléséről. „Atomfegyverekkel Németországot megvédeni nem, csak elpusztítani lehet.”¹⁴ A fegyverkezési és a tömbpolitikával szemben a kongresszus a leszerelési tárgyalások mellett foglalt állást. Elismerte, hogy a kettészakított Németország háborús góc, és határozatában támogatta a Rapacki-terv fő gondolatát arról, hogy Németország két részét be kellene kapcsolni egy atomfegyvermentes közép-európai övezetbe. Ennek elérésére „ha elkerülhetetlen lenne”, a szovjet megszállási övezet hatóságaival is szóba kell állni.

A Német Szocialista Egységpárt felkarolta ezeket a pozitív gondolatokat, és annak ellenére, hogy a stuttgarti határozatok más vonatkozásban elfogadhatatlanok voltak — kereste az SPD-vel való megbeszélések lehetőségét. De ez

¹³ Az SPD stuttgarti kongresszusának jegyzőkönyve (Bonn, 1958.).

¹⁴ Az SPD stuttgarti kongresszusának határozata, (Bonn, 1958.). 72. o.

erre nem volt hajlandó. Kommunistaellenessége folytán az akcióegységnek még ez a kezdeti formája is ellenszenvet és félelmet kelt benne.

Miután azonban a Szovjetunió közzétette a Németországgal kötendő békeszerződésre vonatkozó javaslatát, az SPD is előállt egy „Német Terv” című terjedelmes dokumentummal, amely a német újraegyesítést háromlépcsős fokozaton át megvalósító programot tartalmaz. *Békeszerződésről* azonban ebben a programban *nincs szó*; az a Stuttgartban még elhangzott gondolat, hogy az ország újraegyesítése összefügg a nemzetközi feszültség enyhítésével — teljesen hiányzik a „Német Terv”-ből.

Az SPD egyesítési programját, mint minden dokumentumát, az osztályegyüttműködés revizionista koncepciója hatja át, amelyet a nemzetközi szociáldemokrácia antimarxista teoretikusai — Crosland, Strachey és mások — támasztottak alá a népi kapitalizmusról stb. szóló elméleteikkel. A „Német Terv” szerzői a nyugatnémet finánctóke érdekeit tartják szem előtt, például amikor olyan össznémet beruházási alap létrehozását javasolják, „amely közelebb hozza egymáshoz a két gazdasági rendszert”. Ezzel nyilvánvalóan a nyugatnémet tőkének az NDK-ba való beáramlását akarják lehetővé tenni. Joggal mondotta erre az NSZEP: „Az a javaslat, hogy hozzunk létre egy beruházási alapot, melynek segítségével a monopolisták és a militaristák befolyásukat az NDK-ra kiterjeszthetnék, nem Németország újraegyesítését szolgálja, hanem a nyugatnémet monopoltőke érdekeit.”¹⁵

A nyugatnémet munkásság sem akarja azoknak a vívmányoknak a felszámolását, amelyeket osztálytestvérei az NDK-ban értek; nem érdeke, hogy az NDK-ban kiépített szocialista rendszer a bonni rendszerhez „hasonuljon”. Ez nem lehet a munkásosztály útja. Számára a békés egyesítés, a békeszerződés kivívása *az osztályharc során levő feladata*. Az az ellentét, amely ezekben a kérdésekben az SPD vezetői és a kommunisták között fennáll, egész elméleti alapjuk ellentétességében gyökerezik.

Különösen az SPD 1959. novemberi godesbergi kongresszusa mutatta meg ezt világosan. Itt fogadták el a német szociáldemokrácia új elvi dokumentumát, a marxizmustól teljesen „megtisztított” új pártprogramot. A godesbergi kongresszus elzárt minden lehetőséget az SPD vezetőségével való szótértésre. Ez a megmerevedés összefüggött a nemzetközi helyzet új kiéleződésével.

*

A mai szociáldemokrata revizionisták szerint a történelmi fejlődés törvényszerűségei nem az osztályharc törvényei; a szocializmus megteremtésének érdekében nincs szükség a monopóliumok felszámolására, csupán gazdasági tervre és ennek ellenőrzött alkalmazására, amiből kifolyólag a tőkés, akarva nem akarva, a szocializmust szolgálják. Ha korunk alapvető ellentmondása, ezek szerint, nem az imperializmus és a szocializmus antagonizmusa — akkor a háború sem az imperializmus agresszív jellegéből fakad. Az SFIO új programja szerint a háborús veszélyt a nemzeti szuverenitáshoz való ragaszkodás (!) okozza: „Ha az államok szuverenitása — amely a népek fejlődésének történelmi szakasza — mai formájában továbbra is fennállna, ez

¹⁵ Einheit, 1959., 3. szám. Melléklet.

meglassítaná gazdasági, társadalmi és kulturális fejlődésüket, és a legsúlyosabb háborús veszélyt idézné elő.”¹⁶

Az SPD godesbergi programjában pedig ez áll a háború okairól: „Korunkban főleg két veszély fenyegeti az emberi lét alapjait: a belső veszély, amely az ember által nem uralt technikai fejlődésből ered, és a külső veszély, azaz minden élet teljes megsemmisítése az atom őserőinek háborús kitérőével.”

A háborús veszélyt eszerint nem az imperializmus agresszív politikája, hanem az okozza, hogy a tudomány és a technika fejlődése végzettszerűen megelőzi az emberiség politikai és erkölcsi fejlődését. Az is mellékes, hogy a technika vívmányai kinek a kezében vannak: „A materiális hatalom és a politikai tehetetlenség egymáshoz viszonyított aránytalanságában rejlik az emberiséget fenyegető pusztulás.” Ennek elhárítása, a szociáldemokrata revizionisták szerint, a ma élő nemzedék feladata, amely el fogja dönteni „az emberi méltóság” jelenét és jövőjét. Ebben a rejtvénynek is beillő fogalmazásban maradéktalanul elvész a reális helyzet is, a békeharc konkrét feladata is.

Ezek a „teoretikusok” egy bizonyos logikai tornával eljutnak ahhoz a szociáldemokrata napisajtóban bőven propagált „megállapításhoz”, hogy *a kommunizmus fenyegeti háborúval a Nyugatot*. A békés gazdasági verseny, mondják, igen veszélyes a szabad világ számára. „Kihívás”, amellyel a szocialista országok nem a békés egymás mellett élést akarják megvalósítani, hanem a demokráciát megsemmisíteni. Ehhez a „demokráciához” számítják mind a bonni rendszert, mind a gaulle-ista rendszert Franciaországban.

A kommunisták azonban már régen leleplezték ezt a „demokráciát”, és rámutattak arra, hogyan értelmezi a demokráciát a marxizmus. Mint az 1960. novemberi moszkvai értekezlet nyilatkozata is mondja — a kommunisták „a demokráciáért folytatott harcot a szocializmusért folyó harc alkotó részének tekintik. E harc folyamán a kommunisták állandóan erősítik tömegkapcsolataikat, emelik a tömegek politikai tudatosságának színvonalát, rávezetik a tömegeket a szocialista forradalom feladatainak és e forradalom végrehajtása szükségességének felismerésére. Döntően ebben különböznek a marxista—leninista pártok a reformistáktól . . .”¹⁷ A szociáldemokrácia teoretikusai szeretik a dolgot úgy feltüntetni, mintha a nemzeti szuverenitás tagadása valami modern internacionalizmus lenne. A háború elhárítására az SFIO a szuverenitás korlátozását javasolja, ami állítólag lehetővé teszi a nemzetközi piac fejlődését. Programja szerint Franciaországnak a nyugat-európai országokkal és az együttműködésre kész afrikai népekkel tömörülve kell „hozzájárulnia jobb világegyensúlyi helyzet megteremtéséhez”. Addig is, amíg ez megvalósul, a francia szocialisták „hajlandók vállalni a honvédelem terheit és felelősségét”.

A francia szocialisták programja egyáltalán *nem utal a német imperialista militarizmus fenyegető agresszivitására*, meg sem említi azt, hiszen szerintük a háborús veszélyt a szuverenitás csökvény-eszméje okozza Európában. Ezek után teljesen következetes a programnak „A háború nélküli társadalom” című negyedik fejezete, amely semmiféle harcot nem hirdet a háború elhárítására, csupán jámbor óháját fejezi ki, hogy bár megvalósulna a nemzetközileg ellenőrzött, fokozatos és általános leszerelés.

¹⁶ Az SFIO programtervezete (La Revue Socialiste, 1960., 138. sz., 463. o.).

¹⁷ Társadalmi Szemle, 1960., 12. sz., 31. o.

Tudvalevő, hogy az utóbbi két-három évben a legtöbb szociáldemokrata párt új programot vagy elvi nyilatkozatot dolgozott ki. Ezeket — mint e pártok vezetői mondták — a megváltozott világhelyzet tette szükségessé. A világ átalakulásának lényege a szocialista világrendszer kialakulása, amiben az árulás ideológusai nagy veszélyt ismertek fel. Ebben az új helyzetben szükségesnek tartották *nyíltan megtagadni a marxizmust*. „A marxizmust mint a filozófia, a történelem és a szociológia elméleti magyarázatát a szociáldemokráciának a történelem aktái közé kell tennie” — mondotta Lohmar, az SPD hivatalos álláspontjának képviselője. A godesbergi program a marxizmus elvetésével „alkalmazta” a szociáldemokrata ideológiát a megváltozott világhelyzethez, hogy a párt az imperializmus politikai és stratégiai célját maradéktalanul szolgálhassa. Ugyanezt tette a belga, az osztrák szociáldemokrata párt és az angol Munkáspárt is. A revizionista pártoknak ez a „realizmusa” a Szocialista Internacionálé teljes elismerésével találkozott. Alsing Andersen, az Internacionálé elnöke, a godesbergi kongresszushoz intézett üdvözlő beszédében hangsúlyozta, hogy a szociáldemokrata pártoknak „politikájukat és programjukat a jelen tényeihez kell alkalmazniok”.¹⁸

Ezek az új elvek és programok szőnyeget terítettek a reformista pártvezetők és szakszervezeti vezetők lábai elé, amelyen az imperialista hatalmi politika csarnokaiba besétálhatnak. A proletariátus ügyének elárulása és az imperialista háborús készülődések támogatása számukra és a háborús gyűjtőgatók számára is, most már megnyugtató „elvi” alátámasztást kapott. *A marxizmus elvetése nélkülözhetetlen volt a szocialista világ elleni harchoz*, amely szocialista világnak a fejlődése, nap mint nap, éppen a marxizmust igazolja, újra meg újra.

Az SPD új programjába szervesen illeszkedik bele a szocialista NDK elleni harc, a bonni revansisták beolvasztásra törekvő politikájának támogatása. Ollenhauer és Willi Brandt pártja rohamos „fejlődést” mutat ebben az irányban. A godesbergi program még azt a „reményt” fejezte ki, hogy az emberiség az atomerőt csak békés célokra fogja felhasználni, néhány hónappal később az SPD vezetői lecsatlakoztak Adenauer fegyverkezési politikájának ahhoz a pontjához is, amely a Bundeswehrnek atomfegyverekkel való felszerelését tartalmazza. Az SPD befutotta dicstelen útját.

A szociáldemokrata revizionizmusnak az imperialista politika realitáshoz történő alkalmazkodása azonban azzal a következménnyel jár, hogy erősödnek egyrészt a szociáldemokrata pártokon belüli ellenzéki hangulatok és csoportok, másrészt a szociáldemokrata pártok közötti ellentétek, amelyek imperialista kormányaik ellentétéinek a lecsapódásai. A szociáldemokrata pártok véleménykülönbségei különösen a NATO és a német kérdés számos vonatkozásában jelentkeznek.

Nyugat-Németországhoz való viszonyukban az imperialista nagyhatalmak nem foglalnak el azonos álláspontot. Álláspontjuk az évek folyamán többször változott is. A legállandóbb az USA „jóindulata” az NSZK iránt, aminek az a magyarázata, hogy az amerikai imperializmus agresszív politikájának Európában nincs alkalmasabb eszköze, mint a revansista nyugatnémet kormány.

A legtöbb problémát a francia—nyugatnémet viszony veti fel, amelynek alakulásától nagyban függ az európai helyzet. Semmi sem meglepőbb a világ

¹⁸ A godesbergi kongresszus jegyzőkönyve, 43. o. (Bonn, 1959.).

közvéleménye számára, mint az az egyetértés, amely az utóbbi években a nacionalista francia kormány és a revansista bonni kormány között kialakult. A Bonn—Párizs tengelyt de Gaulle és Adenauer kovácsolta ki, úgy hogy jelenleg a francia uralkodó körök és a német monopolisták gazdasági, politikai, ideológiai és katonai szövetségi viszonyban állnak egymással. Ilyen egység — bár a francia és a német hadiipar mágnásai a múltban is nem egyszer jól megértették egymást — példátlan a francia és a német imperializmus történetében. De az is bizonyos, hogy a mai nemzetközi helyzet nem hasonlít ahhoz a korszakhoz, amelyre a francia—német ellentét volt a jellemző. A Közös Piacra, az Európai Védelmi Közösségre vonatkozó szerződések, az Euratom-egyezmény stb. Franciaországot és Nyugat-Németországot — amely a második világháborúban egymás ellen harcolt — közelebb hozta egymáshoz, mint a világháborúban szövetséges Franciaországot és Angliát, ami semmit sem változtat azon, hogy Franciaország is, az NSZK is hegemoniára tör Európában.

Ezzel a francia—német barátsággal az USA lényegében egyetért, de Angliának, amelynek számos érdekét sérti, nehéz gondokat okoz.

A francia külpolitika fordulata persze nem csupán de Gaulle „személyes érdeme”, hanem a francia burzsoázia bizonyos csoportjainak és pártjainak érdekei fűződnek hozzá. Belejátsszik a Vatikánnak az a régi terve, hogy egy nyugat-európai katolikus tömörülést hozzanak létre. Ez magyarázza meg a katolikus pártok magatartását. Ami a szociáldemokrata pártokat illeti, ezek arról ábrándoznak, hogy Kis-Európában vezető szerephez juthatnak.

A Közös Piac létrehozása a szocializmus elleni imperialista harc egyik formája, de ugyanakkor az imperialisták egymás közötti versengésének, a befolyási területek újrafelosztásáért folyó harcuknak is kifejezője.¹⁹ A hat ország jobboldali szociáldemokratái a Közös Piac támogatásával *egyetértőleg* támogatják a szocialista országok elleni harcot. De *egymás ellen* fordulnak, mihelyt kormányaik ellentéteiről van szó; ilyenkor mindegyik saját monopolistái mellé áll.

Mint ismeretes, Anglia a Közös Piac ellen 1959 közepén saját vezetésével létrehozta az Európai Szabadkereskedelmi Társulást, az EFTA-t. Anglia elleneszenve a kontinensen nélküle létrehozott gazdasági és politikai összefogással szemben az angol Munkáspártot elkülönítette az SFIO, az SPD és a többi szociáldemokrata párt álláspontjától. Mivel a Közös Piacon az NSZK monopóliumai a legerősebbek, ezzel függ össze a német kérdésben elfoglalt eltérő állásfoglalása is, a Labour-párt a német imperializmus elöretörésével szemben elhárító magatartást tanúsít — ahogy ezt a konzervatív kormány is teszi, ahogy ez az angol monopolistáknak is megfelel. Az angol Munkáspárt 60. kongresszusa (1961 október) határozatlanul kimondta, hogy Nyugat-Berlin ügyét tárgyalások útján kell rendezni, és az NDK-t de facto el kell ismerni. Ugyancsak kormánya intencióinak megfelelően a Labour-párt az Odera—Neisse határvonal elismerését javasolja. Az viszont már az erős angliai békemozgalom nyomásának következménye, ha Blackpoolban tiltakoztak a német csapatok hadgyakorlatai ellen Anglia területén, és követelték az amerikai Polaris-támaszpontok eltávolítását az országból.

Amikor azonban Angliában felülkerekedtek a Közös Piachoz való csatlakozás hívei, a Munkáspárt is átállt erre az álláspontra. Az SFIO pedig

¹⁹ L. Háy László „Imperialista ellentétek a Közös Piac táján” c. cikkét (Társadalmi Szemle, 1960., 11. sz.).

ez év májusában megtartott 53. kongresszusának határozatában szükségesnek tartotta ezt a ténytet üdvözölni.

Ma az a helyzet, hogy Franciaország és Nyugat-Németország fejt ki a fő ellenállást a német kérdéstről szóló tárgyalásokkal, a békeszerződés megkötésére vonatkozó szovjet javaslattal szemben. De Gaulle Adenauerrel, az SFIO pedig az SPD-vel fog össze. Az angol Munkáspárt viszont az NDK de facto elismerését és a béketárgyalást kívánja.

Az imperialista ellentétek tükrözödése a szociáldemokrata pártok magatartásában további bizonyítéka annak, hogy ezek a pártok elkötelezték magukat hazájuk burzsoáziájának, és megtagadják a proletár nemzetköziséget. Amikor az első világháború idején a II. Internacionálé pártjai az imperialista kormányok mellé álltak és elárulták a baseli kongresszus határozatát, amelyben megfogadták, hogy szembe fognak szállni az imperialista háborúval — Kautsky azt mondta, hogy a II. Internacionálé „békeidőkre” szóló szervezete volt, amelynek a háború kitörésével megszűnt a létalapja. Vajon milyen időkre szól akkor a II. Internacionálé folytatója, a Szocialista Internacionálé? Hiszen ennek vezetői már az imperialista háború előkészítésében is aktívan vesznek részt.

A nyugatnémet imperializmus ma a legagresszívebb imperializmus; a nyugatnémet szociáldemokrácia a legreakciósabb szociáldemokrácia: ellenforradalmi párt. Ellenforradalmi tevékenységet fejt ki az NDK-val szemben, amelyben a német munkásosztály a szocializmust építi. Az NDK-nak, az első demokratikus és békés német államnak nagy történelmi szerepét a szociáldemokrata revisionisták nem ismerik el. Ellenséges beállítottságuk sokszor túltesz Adenauerén. A berlini kérdésben ők foglalták el kezdettről fogva a legreakciósabb álláspontot: „Az a pusztta tény — mondotta Willi Brandt már 1952-ben — hogy létezik Berlin (értsd Nyugat-Berlin), a szabadságnak ez a szigete, veszélyezteteti a szovjet övezetben fennálló diktatúrát. A német Nyugatnak kötelessége megvédeni Berlint nemcsak azért, hogy az létezhessen, hanem azért is, hogy mindinkább ráerőszakolhassa a többiekre (értsd a NATO-hatalmakra) a felszabadításra irányuló erélyes akarátát.”²⁰

Marxista nem választhatja el egymástól a nemzetközi munkásosztálynak már a hatalom birtokában levő részét attól, amely imperialista országokban kizsákmányoló ellen, a hatalom megszerzéséért küzd. A jobboldali szociáldemokraták azonban ezt teszik. Az SPD „elvi” állásfoglalásai az NDK-val szemben a német munkásosztály két részét igyekeznek szembeállítani egymással. A német munkásosztály mind az NDK-ban, mind az NSZK-ban a történelmileg kialakult nemzeti egységért küzd, nemcsak azért, hogy nemzeti fejlődését biztosítsa, de abból a nemzetközi érdekű szükségességtről is, hogy a világ két táborának sorsdöntő versenyében *a szocializmus oldalát erősítse* és hogy *a nyugatnémet militarizmus megfékezésével a háború legveszélyesebb európai tűzfészket kioltsa*. A NATO-t kiszolgáló összes szociáldemokraták fiktív ellentétet fogalmaznak meg a szocialista táborban élő, szocializmust építő munkásággal. Holott a nemzetközi munkásosztály, ha két táborban él is, nem oszlik két táborra: objektíve oszthatatlan osztályerőt képvisel. Ez az egyre növekvő erő a szocialista tábor és a béketábor támogatásával jelenleg *nem Németország közvetlen újraegyesítéséért*, hanem a békeszerződésért küzd. Miért? Ennek

²⁰ Handbuch Sozialdemokratischer Politik 1952 (Idézi a Rinascita, 1961., 8. sz.).

mélyebb megértetésére az NDK marxista filozófusai ideológiai vitát folytatnak. Az, hogy az imperializmus és a szocializmus földrajzi határa kettészeli Németországot — mondják —, a német probléma alapvető ellentmondásának megjelenési formája. Maga az alapvető ellentmondás azonban abban a történelmi tényben rejlik, hogy a német imperialista militarizmust — a különböző tényezők, nagyrészt a jobboldali szociáldemokrácia bűnei folytán — a második világháború után sem sikerült egész Németországban felszámolni. Az alapvető ellentmondás egyik oldala az NSZK-ban újjáéledt német agresszív imperializmus, a másik oldala az NDK-ban épülő szocializmus. Az alapvető ellentmondás feloldásának folyamata az a harc, amelyet a békeerők az ellentmondás progresszív oldalának állandó erősítésével vívnak. Ezért ma — amikor a bonni rendszer a háborús főveszély forrása Európában — nem a két német állam közvetlen egyesítése a soron levő feladat (hiszen ez az alapvető ellentmondásnak csak egy jelenségét számolná fel), hanem a német imperialista militarizmus megfékezése s ezzel az alapvető ellentmondás gyökereinek kiirtása. *Ez ma a német nemzeti kérdés lényege.*²¹

Érintettük a szociáldemokrata revizionistáknak a háború okait illető antimarxista nézeteit. A kommunista pártoknak a háború elkerülhetőségéről szóló elvi megállapításával a szociáldemokrata revizionizmus egyszerűen nem foglalkozik. Ennek az a legvalószínűbb magyarázata, hogy a háború elkerülhetőségének tétele egyben *mozgósító jelszó*, magában foglalja ezt a gondolatot, hogy a háború elhárításáért küzdeni kell. A jobboldali szociáldemokraták azonban nem akarják a tömegeket békeharcra mozgósítani, egyébként is *félnek a tömegmozgalom minden formájától, mert az óhatatlanul akcióegységre vezet, és áttöri kommunistaellenes propagandájukat.*

Az SFIO, például, 1961 szeptemberi vezetőségi ülésén eljutott odáig, hogy elítélte de Gaulle politikáját, egész antidemokratikus rendszerét. De mégsem hajlandó a kommunistákkal együtt harcolni ellene. Egységfrontba hív „miden demokratikus erőt”, de a kommunista pártot és a CGT-t nem veszi be. Képtelen kitörni az antikommunizmus bűvköréből. Amikor a jobboldali szociáldemokraták minden erővel fenn akarják tartani a munkásosztály megosztottságát, akkor saját népük érdekeit, nemzeti fejlődését károsítják meg, és az uralkodó osztályok reakciós törekvéseit szolgálják. Nemzetközi viszonylatban a munkásosztály megosztottsága megkönnyíti az imperialista háborús készülődéseket. A kommunisták a munkásosztály és az egyetemes béke érdekében „folytatják a szociáldemokrácia ideológiai pozícióinak és jobboldali opportunista gyakorlatának bírálatát, folytatják azt a tevékenységet, amely arra serkenti a szociáldemokrata tömegeket, hogy áttérjenek a kapitalizmus ellen a szocializmus győzelméért folytatott következetes osztályharc álláspontjára”.²²

Ennek az ideológiai harcnak fő kérdései jelenleg a háború és a béke kérdése és a sikeres békeharc fő feltételének, az akcióegységnek megteremtése. Németország újraegyesítése, a német militarizmus megfékezése, a német békeszerződés kivívása áll most ennek a vitának a középpontjában.

²¹ L. Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 1960., 10. sz., 1154—1169. o.

²² A moszkvai értekezlet nyilatkozata (Társadalmi Szemle, 1960., 12. sz., 32. o.).

СОЦИАЛЬ-ДЕМОКРАТИЧЕСКИЙ РЕВИЗИОНИЗМ И ГЕРМАНСКИЙ ВОПРОС

Ирен Комят

Поражение гитлеровской Германии во второй мировой войне было одновременно поражением империализма. В 1945 году великие державы Запада сразу же принялись создавать гарантии своего господства: они помогали германскому империализму податься на ноги. С этой целью они оторвали западные оккупационные зоны от той части Германии, в которой ликвидировались нацизм и его экономические основы.

В политическом развитии, возбужденном в западной Германии союзом США и германских монополий, и создавшем за 15 лет новую угрозу миру во всем мире, значительную роль сыграла правая социал-демократия, поскольку она идеологически подерживала политику «интегрирования», отрывая германский национальный вопрос от освободительной борьбы рабочего класса, и принцип права на самоопределение от дела мира. Идеологами социал-демократии стран НАТО поддерживается империалистическая «идея Европы», являющаяся средством к мировому господству германских монополистов; ими же была разработана теория о том, что суверенитет народа является устаревшим понятием, и что придерживаться его служит источником военной угрозы.

Во взглядах социал-демократов противоположность Востока и Запада — это антагонизм «свободы» и «тоталитаризма», одной из форм проявления которого является антагонизм двух германских государств. Борьба с ГДР обосновывается таким образом необходимостью борьбы с «тоталитаризмом».

Все это заставило социал-демократов разработать новые программы партии, открыто разорвавшие с марксизмом, в которых классовая борьба заменяется содействием между классами, а солидарность пролетариата и интернационализм — необузданной травлей против коммунизма. Однако, вследствие явного предательства увеличилась пропасть между руководителями социал-демократии и трудящимися массами. С другой стороны, все яснее показывается, что эти партии — поскольку каждая из них служит своему буржуазному правительству — отражают противоречия империализма и противопоставлены друг другу и в отношении важных международных вопросов, в том числе и германского вопроса.

Коммунистические партии добиваются того, чтобы путем терпеливых дискуссий открыть глаза социал-демократических масс, привлечь их к единству действия в борьбе за заключение мирного договора с Германией и тем самым за обеспечение мира во всем мире.

SOCIAL DEMOCRATIC REVISIONISM AND THE GERMAN QUESTION

Iren Komjdt

The defeat of Hitler Germany was, at the same time, the defeat of imperialism. In 1945 the western Great Powers set about, without delay, to create the security of their power by helping the German militarist imperialism to keep afloat. For this reason, they separated the territories of Western Occupation from that part of Germany where Nazism and its economical bases had been liquidated.

Giving the policy of „integration” an ideological support and separating the German national question from the struggle of the working class for liberation, the principle of free self-determination from the question of peace, — right wing social-democracy played an important part in the political development started in West Germany by the alliance the USA and the German monopolists, in consequence of which, in fifteen years, the danger, threatening universal peace, has anew been brought into existence.

The social democratic ideologists of the NATO countries took up the “Europe-conception” of the imperialists, a means of the German monopolists to achieve their plans of world conquest; according to their theories, the idea of national sovereignty has become antiquated, and insistence on this sovereignty is a source of danger of war.

In the opinion of social-democratic revisionism, the antagonism between East and West is the antagonism between “liberty” and “totalitarianism”, one of the forms of which is the antagonism between the two German States, and it tries to justify the struggle against the German Democratic Republic with the necessity to fight against “totalitarianism”.

All this made it necessary for the social democrats to elaborate, breaking openly with Marxism, new party programmes, where class struggle is replaced by class collaboration, proletarian solidarity and internationalism by unrestrained anticommunism. The gulf between the leaders of social democracy and the masses of workers, however, has become still greater by this open treachery. On the other hand, it is apparent, that these parties themselves, being each of them in service of its own bourgeois government, are reflecting the antagonisms of imperialism, and are opposed to each other in such important international questions as the German question.

The communist parties make efforts to convince the masses of social democrats and to win them over to united action for the peace-treaty with Germany, for the cause of universal peace.

FIGYELŐ

Szemere Samu

(Nyolcvanadik születésnapjára)

Egy ismert filozófiatörténész a „Filozófiatörténet”-éhez kétféle névmutatót csatolt. Az egyikben azok szerepelnek, akik filozófiát, a másokban azok, akik filozófiáról írtak. Az előbbieket a „génuszok”, koruk „gyűpontjai”, a nagy rendszeralkotók, akik új irányokat hoztak létre, az utóbbiak pedig ezeket a bölcsesleteket ismertetik, magyarázzák, terjesztik, népszerűsítik, közel hozzák a kevésbé beavatottakhoz.

Egyik kategória sem nélkülözheti a másikat, egymásra vannak utalva, áthatják, kiegészítik egymást. Arisztotelészről nem sokat tudnánk, ha újból meg újból fel nem fedezték volna, és Shakespeare is elsüllyedt volna a történelem homályában, ha Lessing ki nem ássa az ismeretlenségből. S e példák felsorolásán túl — most már a történelmi materializmus szemszögéből — a magyarázókról, a terjesztőkről azt is el kell mondanunk, hogy társadalmi szerepük abban áll, hogy hozzásegítik az elméletet a tömegek megragadásához. Mert csak így — tehát általuk — lesz a nagy alkotás, az új irányzat anyagi hatalommá, társadalmilag hatékony valósággá. Ehhez a szociális tevékenységhez pluszként járul hozzá az az erkölcsi motívum, amely — ha a génuszoknál esetleg meg is van, de nem szükségszerű — a nagy szellemi alkotások iránti tiszteletből táplálkozik.

S amikor filozófiai életünk nesztorának, Szemere Samunak nyolcvanadik születésnapján mindezeket idézzük, többnek szánjuk őket egyszerű analógiánál. Lényegében szeretnénk velük jellemezni az ünnepeelt több mint egy fél évszázados filozófiai tevékenységét, amelynek egyes kiemelkedőbb állomásai — egy-egy nagyobb lélegzetű önálló műve, mint a Giordano Brunóról írt monográfiája, *A jelenkori filozófia főbb irányjairól* szóló kötete, különösen pedig klasszikus és modern szerzők fordításaihoz írt instruktív *Bevezetői* — nemcsak a felszabadulás előtti filozófiai életünk áldatlan viszonyait tükrözik, hanem — leolvashatjuk a pusztá címeiből és a megjelenés helyeiből — azt a viszontagságos küzdelmet is, amelyet a „keresztény-nemzeti” kurzus országában egy humanista gondolkodónak folytatnia kellett.

Mert ha a külső kényszer olykor kompromisszumokba is viszi — Spengler filozófiájának, John Dewey neveléstanának stb. ismertetésére —, de egész életművét szem előtt tartva, bizonyos fokig ellent kell mondanunk a saját maga által vallott felfogásának, amelyben álláspontját eklekticizmusnak tünteti fel, mondván: „Vizsgálódásunkban nem helyezkedünk egy bizonyos rendszer álláspontjára, hanem a filozófia legkülönbözőbb formáit és irányait vesszük figyelembe, mint ahogy az eredmények is, amelyekhez jutunk, a legkülönbözőbb filozófiai jelenségek megértését kell szolgálnia” („*Tudományos gondolkodás és filozófiai gondolkodás*”). Nem a „*Történetfilozófia*” c. tanulmányának a történelmi materializmust az akkori körülmények között lehető tárgyilagos ismertető részeire gondolunk, hanem elsősorban azokra a témakörökre, amelyekre, mint kedvenceire, minduntalan visszatér. Nem véletlen, hogy túlnyomóan a filozófiatörténet haladó alakjait és problémáit érinti. Az egyházi reakció áldozata, a tudomány mártírja, Giordano Bruno nemcsak a már említett monográfia megírására készíti, hanem fordításban a főműveit is hozzáférhetővé teszi a magyar közönség számára, és nem egy cikkben, előadásban, emlékbeszédben igyekszik népszerűsíteni eszméit.

Az esztelen világban az ész filozófusáról, Descartes-ról értekezik. Már ebben magában is állásfoglalás van, és ehhez hozzájárul az is, hogy élesen megkülönbözteti a hanyatló, bomló társadalom pesszimista, szkeptikus kételkedéséről a módszertani, új társadalmak nyitányát jelzőt, tehát optimista kételkedést, amelynek célja az igazság feltétlen bizonyosságának az elérése. Érthető tehát, hogy Szemere Samu — aki Spinoza szellemét

idézve, a lelkiismereti szabadságért száll síkra, és akinek nagy beteljesedést jelent Magyarország felszabadulása a Horthy-fasizmus alól — nagy örömmel vállalta Spinoza munkáinak magyarra áttüzetését a népi demokrácia megíjtott Tudományos Akadémiája megbízásából.

Azt, hogy a felszabadulás után végbement társadalmi átváltozás képességeikhez mért korlátlan munkalehetőséget ad az intellectueleknek is, kitűnően demonstrálja Szemere Samu pályafutása népi demokráciánkban. Olyan feladat jutott osztályrészéül, amely a legnagyobb és legszebb annak a számára, aki a filozófia haladó eszméinek a tömegekhez juttatását tűzi ki élete céljául: Hegel műveinek magyarra fordítása.

Ez a munka két szempontból is nevezetes. Először, mivel egy kis válogatást kivéve („*Ember és történelem*”) a felszabadulás előtt Hegelnek semmilyen írása nem jelent meg magyarul. Másodszor azért, mert közismert, hogy Hegelt a sajátos, maga alkotta frazeológiája miatt németül is nehéz megérteni. Fokozott nehézséggel áll tehát szemben az, aki Hegelt magyarul próbálja megszólaltatni, hiszen a magyar filozófiai elmaradottság nemcsak nagy filozófusok hiányában, hanem ki nem épült filozófiai nyelvünkben is megnyilvánul.

Elévülhetetlen érdeme ezért Szemere Samunak, hogy ma már Hegelnek nemcsak „legolvasmányosabb” művei, mint az *Estétika*, *A filozófia története*, hanem legfontosabb munkái, így a *Logika tudománya*, az *Enciklopédia* első része, az úgynevezett *Kis Logika*, legújabban pedig a nyelvileg is legnehezebb írása, *A szellem fenomenológiája* is közközben forognak, és pedig, egy kivételtől eltekintve, valamennyi az ő fordításában. E teljesítmény nagyságának egyik fokmérője az a német—magyar Hegel-szótár is, melyet Szemere a Hegel-művekhez csatolt, és amely nemcsak a Hegel-szövegek jobb megértését, hanem a magyar filozófiai nyelv fejlesztését is szolgálja.

S mikor most, nyolcvanadik születésnapján, ünnepi köszöntéssel fordulunk feléje, további eredményes munkára ösztönző jókívánásaink mellett a fiatal, felnövekvő filozófus-nemzedékek nevében köszönetünket is kifejezésre akarjuk juttatni azért, hogy munkája nyomán ezek a fiatalok immár nemcsak Marx- és Lenin-idezetekből és kommentárokból, hanem teljes és eredeti műveiben tanulmányozhatják a hegeli művet, s így megfogadhatják Lenin intelmét: „Marx Tökéjét nem lehet teljesen megérteni, ha nem tanulmányoztuk át és nem értettük meg Hegel egész Logikáját”.

S. P.

A Szovjetunió tudományos dolgozóinak össz-szövetségi tanácskozásáról

Ez év június 12–14-e között folyt le Moszkvában a tudományos dolgozók első össz-szövetségi tanácskozása. Az értekezlet az SZKP Központi Bizottságának és a Szovjetunió minisztertanácsának az országban folyó tudományos kutatómunka megjavításáról, valamint a tudományos kutatómunka és a Tudományos Akadémia tevékenységének jobb koordinálásáról hozott határozata alapján megtárgyalta a szovjet tudomány fejlődésének aktuális kérdéseit, a tudományos munka jobb megszervezésének feladatait és feltételeit. Az alábbiakban kivonatolva ismertetjük a nagy fontosságú tanácskozás néhány, számunkra különösen figyelemre méltó részletét.*

Az értekezlet első napján *M. V. Keldis*, a Szovjet Tudományos Akadémia elnöke tartott beszámolót.

Mindenekelőtt méltatta a szovjet tudomány eddig elért eredményeit, részletesen foglalkozott az egyes tudományágak jelenlegi helyzetével és sikereikkel, amelyek a szovjet tudományt ma világviszonylatban az élvonalba emelik. Az országban folyó tudományos kutatómunka méreteinek jellemzésére elmondta, hogy 1960-ban a Szovjetunióban több mint 354 ezer tudományos dolgozó működött, közülük majdnem 11 ezer a tudományok doktora, és több, mint 98 ezer kandidátus. 3800-nál több tudományos intézmény működik, közülük kb. 1500 tudományos kutatóintézet.

A tudományos munka szervezésének kérdéséről, a szervezési munka megjavításának feladatairól, a jelenleg meglévő hibákról a következőket mondotta:

A Szovjetunió Kommunista Pártja és a Minisztertanács határozata megteremti az előfeltételeit annak, hogy több lényeges hibát, amely eddig tudományos kutatómunkánk szervezésében fellelhető volt, felszámoljanak. Eddig nagyszámú tudományos

* A Pravda 1961. június 13., 14- és 15-i száma alapján.

kutatóintézet és tudós 170 szövetségi és köztársasági minisztérium és hatóság között volt szétosztva, melyek saját működési területükről külön-külön gondoskodtak. A tudományos kutatómunka túlnyomó részében az egységes koordináció hiányzott, emiatt elkerülhetetlenek voltak és gyakran károkat okoztak az olyan hibák, hogy a tudományos kutatások eredményeinek alkalmazása elhúzódtott, továbbá hogy egy sor esetben hiányzott a kellő kísérleti bázis, míg más esetekben szükségtelenül párhuzamos kutatások folytak.

Előfordult, hogy nagyon fontos munkák beindítása, bevezetése igen sokáig elhúzódtott. Az Automatikai és Telemechanikai Intézet például még 1950-ben kidolgozta a műszergyártás agregátum-elvét, melynek alkalmazása nagy megtakarítást jelentett volna az államnak. Ennek alapján mégis csak 1956–57-ben kezdték gyártani a műszereket, de akkor is csak igen kis mennyiségben.

Előfordul, hogy tudományos kutatások eredményeit azért vezetik be késedelmesen, mert maguk a tudósok is lebecsülik gyakorlati jelentőségüket. Előfordult, hogy felhasználásukkal csak azután kezdtek foglalkozni, amikor már a külföldi szakirodalomban jelentek meg közlemények alkalmazásukról.

Sok intézetben nincs kellő kísérleti bázis, ezért a tudományos kutatások gyakran befejezetlenül maradnak. Ugyanakkor más intézetekben párhuzamos kísérleti berendezéseket építenek, s ezek nincsenek eléggé kihasználva. A kísérleti bázist néhány nagy intézetben kell összpontosítani, hogy az más kutató és tervező intézményeket is kiszolgálhasson.

Olyan területeken, ahol a feladatok új megoldási útját kell keresni, szükségesnek mutatkozhatnak párhuzamos kutatások. Ezek azonban igen gyakran és indokolatlanul egészen torz formákat öltenek. Így pl. a hőenergia villamos energiává való közvetlen átalakításával jelenleg mintegy száz szervezet is foglalkozik. A százféle szervezet erőfeszítéseit azonban állami méretekben nem irányítják, nem határolják kellőképpen körül, ez pedig egyes területeken szükségtelen párhuzamosságot eredményez, másokon viszont lemaradást idéz elő.

A tudományos kutatásokban a párhuzamosságot gyakran az szüli, hogy bizonyos intézetek, hatóságok vagy a népgazdasági tanács számára kényelmesebb csak a saját gazdálkodást megszervezni, mint munkáját a szomszédos szervezettel koordinálni, ahol pedig az adott munkát esetleg jobban is elvégeznék. Az ilyen tendenciák ellen fel kell venni a küzdelmet, mert ezek az erők és az eszközök szétforgácsolásához vezetnek.

A Tudományos Akadémia munkájában is található egy sor hiba. Ez nagymértékben azzal kapcsolatos, hogy az Akadémia rendszerében szakjellegű intézeteket hoztak létre, és ezekben ágazati témákat dolgoztak ki, ugyanakkor azonban óriási elméleti és gyakorlati jelentőséggel bíró területeken a munka nem volt eléggé szervezett. Így például nem volt kielégítő a munka a kibernetika területén, amelynek pedig elsőrendű gyakorlati és elméleti jelentősége van. E kutatásokat aktivizálni kell, és megfelelő intézetben vagy speciálisan koordinált tanácsban kell egyesíteni őket.

A közgazdászok — mondotta Keldis — cseppet sem kielégítő módon fejlesztik olyan aktuális népgazdasági problémák megoldásának tudományos alapjait, mint a távlati tervezés módszereinek megjavítása, a beruházások és az új technika hatékonyságának megjavítása stb. A gazdasági kutatásokban elégtelenül használják fel a matematika és a számító-technika eredményeit.

Néhány intézet lényeges fogyatékosága a soktémajúság és a képtelenség arra, hogy új tematikára álljanak át. Voltak esetek, amikor a cél eléréséhez szükséges kielégítő tudományos alapok nélkül folytak kísérletek, pl. a földrendések prognózisával kapcsolatban.

Az SZKP Központi Bizottsága és a Minisztertanács által április hó 3-án elfogadott határozat „az országban folyó tudományos kutatómunka és a Szovjetunió Tudományos Akadémiája által végzett munka koordinálásának megjavításáról” megteremtette az iparban folyó tudományos kutató és szerkesztési-kísérleti munka és minden tudományos kutatás gyökeres megjavításának az előfeltételeit. A minisztertanács mellett működő állami bizottság lehetővé teszi, hogy a különböző hatóságoknak alárendelt intézmények erőfeszítéseiket koncentrálják.

A hibák kijavításával kapcsolatban a következőket szögezte le M. V. Keldis:

A tudományos kutatómunka szervezésében meghatározó tényezők a tervezés és a koordinálás. A siker legfontosabb feltétele azoknak a problémáknak a helyes meghatározása, amelyek megoldására elsősorban kell összpontosítani az erőket és az eszközöket. Célszerűnek látszik a tudományos kutatómunka egységes állami tervét kidolgozni, amelynek három részből kell állnia:

1. Nagy fontosságú népgazdasági problémák, amelyek a kísérleti-szerkesztési munka stádiumában vannak. Ide olyan problémák tartoznak, mint az automatizálás, a gázturbinák stb. Megoldásuk több intézmény munkájának egyesítését igényli. A tervnek számolnia kell a szükséges munkamegosztással, az anyagi-technikai eszközök biztosításával stb. A Tudományos Akadémiának aktívan részt kell vennie azoknak az elméleti kutatásoknak a biztosításában, amelyek szükségesek ahhoz, hogy az iparba az új technikát bevezethessük. Sok szép példa van arra, amikor a gyakorlat szükségletei új irányzatok kialakulásához vezettek a Tudományos Akadémia és más intézmények munkájában.

2. Távlati tudományos kutatások, amelyek már körvonalazódott, meghatározott népgazdasági probléma megoldására irányulnak. Itt olyan feladatokról van szó, amelyek megoldásába még nem kapcsolódnak be az üzemek és a tervező irodák, és amelyeknek gazdasági hatékonyságát pontosan meghatározni még nem lehet. Ezeket a kutatásokat a Tudományos Akadémia, a köztársasági akadémiák és a legnagyobb szakintézetek és főiskolák végzik.

3. Tudományos alap kutatások, amelyek a fejlődés új útjait megnyitó természeti törvények feltárására irányulnak. Ezek azokat a kutatási irányokat jelölik ki, amelyekben fontos felfedezéseket, természeti törvények felhasználásának új elveit lehet várni. Megszervezésüket, ami rendkívül bonyolult feladat, az Akadémia végzi, és megoldásuk a legkvalifikáltabb tudományos erőket igényli.

Figyelembe kell venni, hogy új adatok, eredmények lényeges változtatásokat tehetnek szükségessé a kutatások és eredményeik bevezetésének a terveiben. Ezért sok múlik a tervek operatív voltán.

A tudományos munkát jelenleg az újonnan szervezett állami bizottság, a Tudományos Akadémia, valamint a mellettük és a más intézmények mellett működő tudományos tanácsok koordinálják. Feltétlenül fejleszteni kell a munka koordinálásának olyan társadalmi formáit is, mint a tudományos-technikai egyesületek, a sajtó; konferenciák és a kongresszusok.

Keldis ezután a felsőoktatási intézményekben folyó tudományos munkáról és a káderek felkészítéséről beszélt.

Az egyetemek és főiskolák — mondotta — jelentős szerepet kell hogy játsszanak a tudomány további fejlődésében. Bennük összpontosul az ország tudományos dolgozóinak kb. a fele. Távolról sem minden felsőoktatási intézményben folyik azonban a tudományos munka kellő színvonalon. A tudományos és a felsőoktatási szervek között szakadék van. Nem helyes, hogy egyes tudományos dolgozók csak tanítanak, előadnak, mások pedig csak tudományos munkát végeznek, mint ahogyan ez igen sok esetben történik. Ez az oktatás minőségének süllyedéséhez vezet. A főiskolákon folyó tudományos kutatás elégtelen színvonala az oktatók pedagógiai munkával való túlzott megterhelésével; a kutatás ki nem elégítő finanszírozásával, a kísérleti bázis hiányával magyarázható. Ebből a helyzetből jobb szervező munkával, a tudományos intézmények hálózatának további bővítésével, az állami kutatási tervben feltüntetett problémákkal foglalkozó tudományos intézetek és főiskolai kutató laboratóriumok fejlesztésével található kiút. Ez segíteni fog a felsőoktatási intézmények anyagi eszközökkel való ellátásában is. Emellett jelentősen tehermentesíteni kell a pedagógiai munkától azokat az oktatókat, akik aktívan tevékenykednek a tudományos kutatómunka területén.

Szorosabb kapcsolatot kell teremteni a nagy tudományos és felsőoktatási intézmények között azért, hogy tudományos munkájuk is összekapcsolódjék. Egy sor ipari intézetnek szorosabban kell kapcsolódnia a technikai főiskolákhoz. Ebben a tekintetben jól bevált a moszkvai fizikai-technikai intézet gyakorlata, amely állandó kapcsolatot tart fenn néhány nagy intézettel. Szükséges, hogy a felső évfolyamok legtehetségesebb diákjai bekapcsolódjanak a tudományos munkába, és a kutatóintézetekben töltsék ki gyakorló idejüket.

A felsőoktatási intézményekkel való koordinálás céljából az Akadémiának be kell vonni a munkába a főiskolákon, egyetemeken jelentős tudósokból alakult szaktanácsokat, bizottságokat.

Nagy szerepet kell játszaniok a felsőoktatási intézményekben folyó tudományos munka fellendítésében a koordinálás társadalmi formáinak. A főiskolai, és az egyetemi oktatók részvétele a tudományos egyesületek és konferenciák munkájában segíteni fog abban, hogy bekapcsolják őket a legaktuálisabb tudományos problémák megoldásába. Ezzel kapcsolatban, sajnos, meg kell állapítani, hogy a tudományos egyesületek munkája az utóbbi években jelentősen gyengült.

A felsőoktatási sajtóról a következőket mondotta M. V. Keldis: Az utóbbi időben megnőtt az olyan felsőoktatási sajtótermékek száma, amelyeknek csak helyi jelentőségük

van, ezekben gyakran gyenge, a tudomány legkülönbözőbb területeivel foglalkozó cikkeket nyomtatnak ki. Ezek a kiadványok, tematikájuk tarkasága miatt, nem terjednek el széles körökben. Jobb lenne a főiskolákon több szakosított folyóiratot kiadni. Az ezekben megjelenő publikációkat szélesebb körben felhasználnák a szakemberek, és a tudományos közvélemény is megtárgyalná őket.

Rendkívül fontos a tudományos káderek szakképzettségének emelése. A káderek egyetemeken történő előkészítésének kérdése speciális tanácskozás tárgya kell hogy legyen, azt azonban meg kell mondani, hogy feltétlenül szükség van a káderek felkészítésének távlati tervére, és ennek a tudomány és a technika fejlesztésének távlati tervén kell alapulnia. Egyáltalán nem kielégítő a kádernevelés a legújabb technika, fizika, matematika, mechanika területén.

Nagy jelentősége van a fiatal tudományos káderek helyes kiválasztásának. Nem ritkák az olyan esetek, amikor fiatal szakemberek, akik nem mutatnak tehetséget a tudományos munkára, benn rekednek tudományos intézetekben, és nem hoznak lényeges hasznót. Ugyanakkor más munkában eredményesen lehetne őket felhasználni. Javaslatot kell kidolgozni a fiatal tudományos dolgozók 2–3 éves gyakorlati idejéről, amely után csak azok maradnának tudományos munkakörben, akik kifejezést adtak alkotó készségüknek.

A tudományos káderek szakképzettségének emelése céljából széles körben kell alkalmazni azt a rendszert, hogy az iparból, a szakintézetekből és a felsőoktatási intézményekből szakembereket osszanak be nagy intézetekhez aspiranturára és, főként, meghatározott céllal folyó tudományos munkák elvégzésére. Termékeny eredményekkel járt az a gyakorlat, hogy a szövetséges köztársaságok akadémiaírói szakembereket osztanak be a Tudományos Akadémia intézeteibe. A Tudományos Akadémiának, ezen az úton haladva, nagy munkát kell kifejtene a kvalifikált tudományos káderek nevelése terén az országban.

Figyelmet érdemel a magasabb minősítéssel rendelkező tudományos káderek magas életkora is. Az utóbbi tíz évben a vezető szakterületeken a tudományok doktora címet kb. 4 000 tudományos dolgozónak adományozták, és ezeknek kb. a fele 50 évesnél idősebb volt. A magasabb minősítéssel rendelkező tudományos dolgozók aránya az utóbbi években csökkent. Egy sor intézkedésre van szükség ahhoz, hogy a tudományos dolgozókat — legfeljebb 30–35 éves korukig — önálló tudományos munkára felkészítsék.

Amellett, hogy a magasán kvalifikált káderek előkészítésének színvonala és formái nem elégitik ki az egyre növekvő szükségleteket, a tudományos fokozatok odaítélésében a formalizmus elemei is megtalálhatók. Vannak esetek, amikor olyanok kapnak fokozatot, akik csak a fokozat kedvéért írnak disszertációt, olyan tudományos dolgozók viszont, akik komolyan gazdagítják a tudományt, nem kaphatnak fokozatot, mert gyakorlati munkával vannak elfoglalva, és nincs idejük formába önteni a disszertációjukat. A disszertáció a tudományos munka eredménye kell legyen. Éppen ezért a fokozat odaítélésénél számba kell venni a tudományos dolgozó egész alkotó tevékenységét.

Az időszakos pályázatok stb. rendszere a tudományos kutató intézményekben pozitív szerepet játszik. Tovább kell azonban javítani a tudományos káderek kiválasztásának egész rendszerét.

A továbbiakban Keldis részletesen beszélt az egyes tudományágak — az energetika, a magfizika, a gépjármű, a mechanika, a kibernetika, a matematika, a fizika, a kémia stb. — speciális feladatairól.

A társadalomtudományok feladatairól, a többi között, a következőket mondotta:

A kommunizmus építésének időszaka felelősségteljes feladatot állít a társadalomtudományok elé, és a marx–lenini elmélet további alkotó kidolgozásának nagy távlatait nyitja meg. Minden társadalomtudománynak, és különösen a filozófiának, legfontosabb feladata, hogy alkotó módon kidolgozza azokat a problémákat, amelyek a kommunizmus építésével, a kommunista társadalom emberének nevelésével, a nemzeti kultúra virágzásával és a nemzetek közeledésével kapcsolatosak, valamint hogy kidolgozza az etika kérdéseit, fejlessze és propagálja a kommunista világnézetet és harcoljon a burzsoá ideológia, a reformizmus és a revizionizmus ellen.

A kommunizmus építésének nagy szakaszán előtérbe kerül a marxizmus gazdasági oldala. A közgazdászok előtt az a feladat áll, hogy alkotó szellemben kidolgozzák a szocializmus politikai gazdaságtanának problémáit a Szovjetunió és más szocialista országok gazdag tapasztalatainak elméleti általánosítása, valamint a kommunista építés törvényszerűségeinek kutatása útján.

A szocializmus legfontosabb előnye a kapitalizmussal szemben a népgazdaság tudatos, tervszerű irányítása. Szocialista államban az a közgazdászok elsődleges feladata,

hogy tökéletesítsék a népgazdaság szervezésének és tervezésnek az alapelveit. Az optimális népgazdasági tervezés módszereinek fejlesztéséhez széleskörűen fel kell használni a modern számítástechnika eredményeit.

Az állam- és a jogtudomány terén működő kutatóknak ma az a legfontosabb feladatuk, hogy a kommunista öngazgatás kifejlődésével kapcsolatos kérdéseket dolgozzák ki.

Sokoldalúan erősíteni kell a kutatásokat a kapitalizmus általános válságának, a gyarmati rendszer szétesésének, a gazdaságilag gyengén fejlett országok fejlődési útjának problémáival kapcsolatban.

Ezután beszélt a történelemtudomány, az irodalomtörténet, az esztétika és a nyelvtudomány feladatairól, majd így fejezte be beszédét:

A társadalomtudományoknak a természet- és a technikai tudományokkal szoros kapcsolatban kell fejlődniük. Az igen bonyolult és egyre fejlődő szovjet népgazdaság szervezése és irányítása — amint erről már szó volt — megköveteli az alkotó együttműködést egyrészt a közgazdászok és a statisztikusok, másrészt a matematikusok között. Nagy jelentősége van annak, hogy kiszélesítsük az együttműködést a filozófusok és a természettudósok között a modern természettudomány filozófiai problémáinak kidolgozása céljából.

Június 13-án és 14-én került sor a hozzászólásokra. A beszámolóban felvetett kérdésekről színvonalas vita alakult ki. Számos neves tudós beszélt az egyes szaktudományok speciális tudományszervezési problémáiról és az általános kérdésekről. A filozófiai frontot P. N. Fedoszejev akadémikus képviselte.

A tanácskozás utolsó napján A. N. Koszigin, a minisztertanács elnökének első helyettese tartott beszédet.

Ugyancsak elismerően méltatta a szovjet tudomány igen sok tudományágban elért élvonalbeli teljesítményeit. Beszélt a tudományszervezés ma még meglévő fogyatékoságairól, amelyeket ki kell küszöbölni ahhoz, hogy a tudomány még közelebb kerülhessen az élethez, és hogy a tudományos kutatómunka eredményei a lehetőleg könnyebb módon szolgálhassák a kommunizmus építésének aktuális feladatait. Részletesen jellemezte az egyes tudományágak legfontosabb feladatait a kommunizmus építésének időszakájában, majd, a társadalomtudományokról szólva, a többi között ezt mondta:

A társadalomtudományok fejlődésében fontos szerepük van a konkrét szociológiai kutatásoknak, amelyek a kommunizmus építésének, a szocialista termelés és a kulturális építés megszervezésének tapasztalatait általánosítják. Hangsúlyozta hogy a humán jellegű intézetek többségének alapvető tematikája szintén szoros kapcsolatban kell hogy legyen a gyakorlattal és a kommunizmus építésének perspektíváival.

Az a követelményünk — folytatta Koszigin —, hogy az elmélet sokoldalúan és teljes mértékben alkalmazkodjék a gyakorlathoz, azon alapszik, hogy nagyra értékeljük a tudomány jelentőségét a gyakorlat számára, és ugyancsak nagyra becsüljük a gyakorlat szerepét a tudomány további fejlődésében. Emellett teljesen megértjük és támogatjuk azokat a tudósokat, akik elméletileg dolgoznak ki olyan problémákat, amelyeknek gyakorlati alkalmazása majd csak viszonylag távoli jövő feladata lesz. A tudománynak meg kell előznie a gyakorlatot, nemcsak a holnapi, hanem a holnaputáni napot is látnia kell. A tudományos kutatómunka állami tervében méltó helyet kell biztosítani az alapvető kutatási munkáknak, amelyeknek feladata a legfontosabb törvényszerűségek feltárása, a természet erőivel vívott harcban az emberi haladás új útjainak felfedezése. Ugyanakkor nem szabad elszakítani a jövő érdekében folytatott munkát korunk reális gyakorlati követelményeitől. A tudósok kötelessége, hogy — nem várva a „feladatokat” és a „megbízásokat” — alkotó kezdeményezést tanúsítsanak, és állhatatosan törekedjenek elméleti kutatásaik eredményeinek gyakorlati megvalósítására.

A továbbiakban Koszigin, a tudományszervezés problémáit elemezve, szintén nyomatékosan hangsúlyozta a tervezés és a munka koordinálásának fontosságát. Elmondotta, hogy sok esetben nincs biztosítva a kutatómunka folytonossága, zavartalansága, a munka következetes végigvitelének lehetősége egészen az alkalmazásig. Bírálta a tudományos intézmények káderkiválasztási munkáját és a tudományos intézmények kiegészítésének azt a rendszerét, hogy a főiskolákat elvégző fiatal szakembereket osztják be tudományos munkára. Ez nem mindig ad jó eredményeket, nem teszi kellő mértékben lehetővé olyan fiatal emberek kiválasztását, akiknek valóban van tehetségük a tudományos munkához, és akik tehetségüket már meg is mutatták. Leszögezte, hogy meg kell javítani, sőt gyökeresen meg kell változtatni a tudományos munka tervezésének mai gyakorlatát. A tervezésbe be kell vonni a legjobb tudósokat és a tudományos kutatóintézményeket. Hangsúlyozta, hogy határozottabban kell tudományos munkára beállítani az iparban dolgozó szakembereket.

A tudományos munka hatékonyságának fő kritériuma — mondotta a továbbiakban — az a hasznos, amelyet a népek hoz. Ez a tudós munkájának igazi ismérve és értéke. Még nem ritkán az embereket nem reális eredményeik és tudásuk, hanem tudományos fokozatuk és rangjuk alapján ítélik meg. Mint ismeretes, az az elv, hogy „mindenki képességei szerint, mindenkinek munkája szerint” — a szocializmus egyik alapelve. A tudományos kérdések kiválasztásánál, munkájuk felhasználásánál és megfizetésénél teljes mértékben meg kell valósítani ezt az alapelvet.

Szigorú szabályt kell követni: ha a szakembernek nincsenek adottságai a tudományos kutatómunkához, és nem képes azt elvégezni, nem maradhat sokáig ilyen intézmény falai között. Az ilyen dolgozónak más feltételek között kell fejlődési lehetőséget biztosítani, elsősorban közvetlenül a vállalatoknál, az iparban vagy a mezőgazdaságban, ahol adottságainak megfelelően hasznosabb munkát végezhet.

Tökéletesen túrhetetlen — mondotta — a tudományban egyes személyek vagy csoportok monopóliuma, ilyen vagy olyan kísérletek, hogy megzavarják a tudományos kritikát vagy önkritikát, fontos elméleti kérdések alkotó megvitatását.

Befejezésül Koszigin leszögezte, hogy a tudomány és a technikai haladásában nagy szerepet kell játszania a szocialista tábor országai tudományos-technikai együttműködésének és tudományos eredményeik kölcsönös cseréjének. A tudósok sok probléma kapcsán egyesíthetnék erőfeszítéseiket, hogy gyorsabban oldhassák meg a kérdéseket. A szocializmus világa nem ismeri egyes országoknak a tudományos-technikai eredményekre vonatkozó monopóliumát. Bármilyen találmány vagy felfedezés, amely egy szocialista ország tulajdona, ingyen felhasználható a szocialista tábor valamennyi országában — ez a szocializmus egyik legnagyobb előnye.

A tudomány és a technika legújabb eredményeiben a szocialista és a kapitalista országok egyaránt érdekelték, mindamellett a kapitalista országokkal folytatott, kölcsönösen hasznos találánycsere meg rosszul áll.

Tudományos kutatóintézeteknek jobban kellene ismerniök a külföldi eredményeket, és tudományos kutatóintézeteknek egy-egy tudományos technikai probléma kidolgozásánál már a kezdetén számot kell vetniök felfedezéseink külföldi eladásának és szabadalmaztatásának lehetőségével.

Természetesen a kapitalista országokkal folytatott tudományos-technikai csere megszervezése és kibővítése nemcsak tőlünk függ — fejezte beszédét Koszigin —, mint ismeretes, külföldön sok befolyásos kör akadályozza az ilyen kapcsolatokat. Mi azonban a magunk részéről törekedni fogunk, hogy megerősítsük és fejlesszük a nemzetközi tudományos technikai cserét a béke és a haladás érdekében, az egész emberiség javára.

(R. T.)

A kutatások koordinációja a filozófia területén

1961. március 1—3-a között tartották meg Moszkvában a Szovjetunió filozófiai tudományos kutató intézményeinek koordinációs értekezletét.

P. N. Fedoszejev, a Szovjetunió Tudományos Akadémiája Filozófiai Intézetének igazgatója megnyitó beszédében elmondta, hogy míg a Szovjetunió tudományos intézményeinek koordinációja az első években főképpen informatív jellegű volt, és a kutatási tervek összefoglalására korlátozódott, addig az utóbbi években a koordináció mind aktívabban megvalósul a munka minden szakaszán, és most már összhangba hozzák a kutatások módszertanának legfontosabb kérdéseit is. A koordináció mindjobban megvalósul a filozófusok és a közgazdászok, illetve a természettudósok, a kibernetikusok, a matematikusok között.

Most a Szovjetunió Tudományos Akadémiájának Filozófiai Intézete értekezletet tartott Moszkvában a természettudomány filozófiai kérdéseiről, Leningrádban az etika, Szverdlovszkban pedig a szovjet nép kulturális-technikai színvonala felemelkedésének kérdéseiről; ezeket az értekezleteket követi majd a megfelelő munkák kiadása.

Fedoszejev ezután beszámolt arról, hogy a filozófia egyes kérdéseiről kollektív munkát dolgoznak ki. Az utóbbi években nemcsak Moszkvában, hanem a Szovjetunió más tudományos központjaiban is sok olyan alapvető kollektív munka jelent meg — mondotta —, amelyeket elsősorban a kommunista társadalmi formáció fejlődése törvényszerűségei kutatásának szenteltek.

Kiemelte, hogy a Szovjetunió Kommunista Pártja XXII. kongresszusával kapcsolatban igen jelentősek a kommunizmus programkérdései, továbbá az elméleti kutatások és a kommunista építés gyakorlati feladatai kapcsolatának megerősítése.

A. F. Okulov a filozófiai tudományos-kutató munka feladatairól és perspektíváiról beszélt. Kritikailag ismertette a Szovjetunióban kiadott új filozófiai irodalmat, és tájékoztatást adott a Szovjetunió Tudományos Akadémiája és a szövetséges köztársaságok tudományos akadémiai filozófiai kádereinek felkészítéséről.

M. P. Jovesuk „A marxista–leninista filozófia történetének ideológiai problémái” c. előadásában rávilágított a filozófiatörténet periodizálásának azokra a módszertani alapjaira, amelyek „A filozófia története” c. sokkötetes kollektív munkában érvényesültek.

T. D. Liszenko a biológia módszertani kérdéseiről és a biológia-tudomány néhány törvénye mezőgazdaságban való gyakorlati alkalmazása eredményeinek általánosításáról tartott előadást.

V. E. Jevgrafov a Szovjetunió Tudományos Akadémiája Filozófiai Intézete által ajánlott programról adott tájékoztatást: olyan új, sokkötetes kollektív munkát akarnak kiadni, amely rávilágít a filozófiai és a társadalmi-politikai eszme fejlődésére a Szovjetunióban, a legrégibb időktől a mai napig.

Roger Garaudy, az értekezlet vendége, akit a jelenlevők igen melegen fogadtak, „A politikai helyzet Franciaországban és viták a francia kommunista pártban” címmel tartott előadást.

M. B. Mityin előadása a szocialista világrendszer keletkezésével kapcsolatosan a fejlődés új szakaszában felmerülő elméleti kérdésekről szólt. Megvilágította a világ békeszerető népei barátsága megerősödésének perspektíváját, és foglalkozott a filozófia és a szociológia szerepével a tudományos kommunizmus legfontosabb problémáinak kidolgozásában és a békéért folytatott harcban.

Az értekezlet résztvevői számos megbeszélést folytattak a nagy kollektív művek előkészítési munkájának konkrét koordinációs kérdéseiről. Az értekezlet határozata leszögezte a filozófiai kutatások területén az utóbbi években elért eredményeket, valamint a filozófusoknak az SZKP XXII. kongresszusával kapcsolatban legfontosabb feladatait

(K. J.)

Bulgáriai tapasztalatok

Két hónapot töltöttem Bulgáriában. Elutazásom előtt többen kérdezték: „Érdemes két hónapra kimenni?” Megvallom, akkor még magam is sokallottam a két hónapot. Néhány filozófussal való megismerkedésem és beszélgetésem azonban hamar meggyőzött arról, hogy értékes lesz tanulmányutam, van mit tanulni Bulgáriában.

I.

A bolgár filozófiai élet mentes volt (és ma is az!) a szélsőséges revizionista és dogmatikus jellegű hibáktól, elhajlásoktól. Így fejlődése egyenesvonalú és gyors ütemű volt, és jelenleg is helyes úton halad. Kiemelkedő szerepe van ebben, a filozófiai front elméleti irányításában, kádereinek kinevelésében Todor Pavlovnak, aki jelenleg a Bolgár Tudományos Akadémia elnöke. Vezető szerepet játszottak és játszanak a filozófiai életben A. Kiszelincev* és Sz. Ganovszki akadémikusok, R. Karakolov, K. Todorov és I. Páncsev professzorok. Ezek az elvtársak — mindenekelőtt T. Pavlov — már az ötvenes évek elejére tekintélyes számú filozófus gárdát neveltek ki, és ahogy az egyik tanítvány mondta — megóvták a fiatalokat a revizionizmustól, lehetővé tették egészséges irányú fejlődésüket. Ennek a munkának köszönhető, hogy Bulgáriában ma már a filozófiai front két új generációjáról lehet beszélni. Az egyik (35–45 év között) tudományos szempontból a kandidátusi, illetve doktori, oktatási szempontból pedig a docensi, illetve professzori szinten van. Ennek köszönhető, hogy a marxista tanszékek élén általában professzorok vannak, a vezető filozófiai posztokat pedig tudományos és oktatási szempontból egyaránt vezetésre képes káderek töltik be. Így pl. a Filozófiai Intézet történelmi materializmus szekciójának vezetője a nálunk is jól ismert Zs. Osavkov, a természettudomány filozófiai

* A. H. Kiszelincev múlt év februárjában, 55 éves korában elhunyt.

kérdéseivel foglalkozó szekció vezetője a külföldön is ismert nevű szerző, A. Polikarov. Ehhez a generációhoz tartoznak még: B. Muntyán, a Filozófiai Intézet tudományos titkára, P. Gingyev, aki nemrég védte meg doktori disszertációját („A jogtudomány kategóriáinak ismeretelméleti jelentősége”), G. Gürginov, kandidátus, a Művelődési Minisztérium marxizmus—leninizmus osztályának filozófiai előadója, T. Völov tanszékvezető docens (kandidátus), egy érdekes könyv szerzője történelmi materializmusból („A szubjektív tényező szerepe a társadalom fejlődésében”), G. Vekilov, I. Kalajkov docensek (kandidátusok) stb. A fiatal generáció tapasztalt vezetők tervszerű irányításával és viszonylag jó feltételek között fejlődik. Ennek egyik mutatója pl. a Szófiai Állami Egyetem Filozófiai tanszékén dolgozó fiatalok helyzete. Itt minden tanársegéd aspiráns, és többen már disszertációjuk megvédésénél tartanak. A Filozófiai Intézetben igen tehetséges fiatalokkal lehet találkozni, akikről a tudományos titkár mint a jövő reménységeiről beszélt.

A bolgár filozófiai élet mentes a csoportosulásoktól. Egyik jellemző vonása a marxizmus—leninizmus ideológiáján és a pártosság lenini eszméjén nyugvó tényleges egysége. Ez egyik forrása a gyors ütemű előrehaladásnak, a káderhelyzet kedvező alakulásának, a fiatalok egészséges fejlődésének. A filozófiai élet három központi intézménye — a Tudományos Akadémia Filozófiai Intézete, a Szófiai Állami Egyetem Filozófiai Tanszéke és a Pártfőiskola Filozófiai Tanszéke — teljes összhangban, közös terv szerint dolgozik. Az együttműködés különböző formái alakultak ki. Egységes az a vélemény, hogy a jövőben a filozófiai élet tudományos irányítását, szervezését az Akadémia Filozófiai Intézetében kell összpontosítani. Ennek meg is vannak a feltételei. Az Intézet tapasztalt, vezetésre alkalmas káderekkel rendelkezik, vezetése kollektív és a párthoz hű, a marxizmus—leninizmus talaján álló elvtársak kezében van.

A filozófiai front a párt Központi Bizottságának rohamcsapatát képezi az ideológia terén. A marxista filozófusok vezető szerepet játszanak az értelmiség ideológiai nevelésében. Ilyen irányú munkájuk igen jelentős és sikeres. A konkrét tudományok képviselői elismeréssel nyilatkoznak a filozófusokról, mint jó szakemberekről. A marxista filozófia komoly tekintélyt vívott ki magának a bolgár tudományos életben.

II.

A bolgár Filozófiai Intézetnek közel tíz éves múltja van. Gyakorlatilag 1952 óta működik mint tudományos intézet. Vezetői: T. Pavlov, majd A. Kiszelinsev akadémikusok, jelenleg R. Karakolov professzor. Az intézetben öt szekció működik. Dialektikus materializmus, mely nemrég bővült logikával, új vezetője valószínű A. Bönkov elvtárs (a Szófiai Állami Egyetem Filozófiai tanszékének professzora) lesz. A természettudomány filozófiai kérdései, A. Polikarov vezetésével. Történelmi materializmus, Zs. Osavkov vezetésével. Esztétika, K. Goranov vezetésével. A filozófia-történeti szekciót R. Karakolov irányítja. Az intézet tudományos titkára B. Muntyán.

A tudományos kutatás tematikáját az ötéves (1960—65) távlati kutatási terv határozza meg.* Ebben az első helyen a történelmi materializmus témái állnak. A filozófiai front legnépesebb csoportját a történelmi materializmus művelői képezik. Már eddig is számos munka — monográfia, disszertáció — jelent meg ezekből a témakörökből. (N. Iribadszakov: A szocialista forradalom jellegéről a bolgár népi demokráciában, G. Conkov: Általános, különös és egyes a szocialista forradalomban, N. Trendafilov: Az átmeneti korszak ellentmondásairól a népi demokráciában stb.)

Elég régóta folynak szociológiai kutatások is. A bolgár elvtársak véleménye szerint az „előregyártott kérdések módszere” nem vált be. A közvetlen tapasztalat és személyes ténygyűjtés vezet a legtöbb eredményre.

A dialektikus materializmus általános kérdéseinek a kutatása kissé háttérbe szorult. Ez a szekció mondható a leggyengébbnek a Filozófiai Intézetben is. A marxista filozófia általános problémáival elsősorban Todor Pavlov foglalkozik. Legutóbbi munkái közül igen figyelemre méltó „A tükröződési elmélet és a kibernetika”, 1959, Szófia.**

A kutatás egyik igen jelentős területe: a természettudomány filozófiai kérdései. A Filozófiai Intézetben kívül a különböző főiskolák tanszékein is számottevő erőik vannak és komoly munka folyik. Legszélesebbkörű tevékenység a biológia és az orvostudomány filozófiai kérdéseinek vizsgálata terén tapasztalható. A pavlovi fiziológia filozófiai és

* Ezt a tervet a Tájékoztató 1960. 2. száma közölte.

** T. Pavlov munkái igen színvonalasak és értékesek. Felfogásában azonban meglehetősen hátrányos torzítás tapasztalható. A marxista filozófia lényegét a tükröződési elméletre, tárgyát az ismeretelméletre korlátozza. A bolgár elvtársak többsége nem ért egyet ezzel a felfogással.

pszichológiai vonatkozásait tanulmányozta A. Kizelincev akadémikus. Sokat foglalkozott és foglalkozik ilyen jellegű problémákkal T. Pavlov akadémikus is. Ennek a területnek tudományos és oktatási specialistái: I. Pancsev professzor (nagyobb munkája: A darwinizmus és a marxizmus), G. Girginov, N. Berbatov, K. Vatrlov, G. Vekilov („Pavlov tanítása a két jelző-rendszeréről”), I. Kalajkov („A marxizmus—leninizmus és Pavlov tanítása a feltételes reflexről”) docensek és még sokan mások. Megjegyzendő, hogy többségük orvosi, illetve biológiai egyetemi képesítéssel rendelkezik.

A másik terület, ahol hasonló jellegű munka folyik: a fizika filozófiai problémái. A Filozófiai Intézetben a természettudomány filozófiai kérdéseivel foglalkozó csoport többségében fizikus képesítéssel rendelkezőkből áll. K. Todorov tanszékvezető professzor (Várna) jelenleg A fejlődés ciklusai a természetben c. témán dolgozik. B. Muntyán az okság problémájával foglalkozik. A legmélyebb és a legszélesebbkörű tevékenységet a természettudomány, elsősorban a fizika és kozmológia filozófiai kérdéseinek marxista kidolgozásában A. Polikarov folytatja. Számos munkája van a fizika és a fizika-történet tárgyköréből. Figyelemre méltó A dialektikus materializmus és a jelenkori fizika című, 1950-ben megjelent könyve. Jelenleg a természettudomány és a filozófia kölcsönös viszonyának a kérdéseivel foglalkozik.

Nemcsak a hivatásos kutatók, de az egyetemi, illetve főiskolai oktatók úgyszólván mindegyike szakosodik, azaz elsajátít egy-egy tudományágat, egy meghatározott tudomány filozófiai kérdéseivel foglalkozik. Most folyik egy kémiával és matematikával, illetve matematikai logikával foglalkozó csoport képzése. Kiril Tomov tanársegédet pl. a tanszéke egyéves tanulmányi útra küldte a Szovjetunióba specializációra kémiából.

Egy intézmény, egy ország filozófiai élete érettségének, előrehaladottságának igen jó mérője a kritikai szellem állapota, a viták és azok színvonala. Ez a mérce is magas szintet mutat Bulgáriában. A biológia kérdéseivel kapcsolatosan tíz év alatt tíz vita volt 500 résztvevővel. Jelenleg is élénk eszmecsere folyik R. Iribadzsakov és S. Pavlov között a mendelista-morganista iskola régi és jelenlegi ideológiai arculatáról, a mai biológiai idealizmus jellegéről, a liszenkói iskola elméleti állásfoglalásának értékéről. 1958 óta folyik vita a történelmi materializmus filozófiai jellegéről, a szociológia és a történelmi materializmus viszonyáról. Jelenleg két országos konferencia előkészítése folyik. Egy a jelenkori burzsoá filozófia különböző irányzatainak bírálatáról. Egy pedig a természettudomány filozófiai kérdéseiről. A filozófiai élet aktív jellegét mutatja, hogy Lenin születésének 90. évfordulója alkalmából jelentős tudományos ülésszak volt, és a Filoszofska Misl egy teljes számát (1960, 2.) betöltötték a lenini eszméket konkretizáló igen színvonalas cikkek.

Elméleti élenkség, gyorsütemű fejlődés a jellemzői a bolgár filozófiai életnek.

III.

A bolgár főiskolákon (és egyetemen) 4 marxista tantárgyat oktatnak három éven keresztül. A Szovjetunió Kommunista Pártjának történetét (1 év, I. évfolyam). A Bolgár Kommunista Párt történetét (1 félév, II. évfolyam). Filozófiát, dialektikát és történelmi materializmust (1 év, II. évfolyam). Politikai gazdaságtant (1 év, III. évfolyam).* Filozófiatörténet csak a bevezető előadás keretén belül van, általában 6 óra. A filozófia-órák száma humán szakokon és az Orvostudományi Főiskolán 120. A Mezőgazdasági Főiskolán 105, a többi főiskolákon (geológiai, kémia-technológiai stb.) pedig 90. Az előadások és a szemináriumi foglalkozások arányszáma a 105 órás keretnél 60 : 45. A Művelődésügyi Minisztérium marxista—leninista főosztálya nemrég dolgozott ki új programot filozófiából. (Eddig az 1957-ben készült program szerint folyt az oktatás.)

Ez a program fő vonalaiban azonos a nálunk alkalmazott programmal. „A materialista dialektika törvényei és kategóriái” címen, a dialektika alaptörvényei mellett külön tárgyalják az egyes, különös, általános; az ok és okozat; a szükségyszerű és a véletlen; a lehetőség és valóság; tartalom és forma; lényeg és jelenség kategóriáit. Külön előadás szól a dialektikus materializmus és a természettudomány kölcsönös viszonyáról. A történelmi materializmus keretében, a néptömegek történelemalkotó szerepének tárgyalása után külön témában foglalkoznak a társadalom és az egyén viszonyának problémájával.

A főiskolákon egységes marxista tanszékek vannak, melyek a négy tárgynak megfelelően négy csoportból tevődnek össze. Legtöbb helyen a filozófiai csoport a legerősebb, általában belőle kerülnek ki a tanszékvezetők is.

* Ezek a Geológiai Főiskola adatai. De kisebb eltérésektől eltekintve (pl. az Orvostudományi Főiskolán a politikai gazdaságtant a II. évfolyamon kezdik oktatni) mindenütt így van.

A marxista tanszékek mellett módszertani kabinetek működnek. Ezek a kötelező órákon túlmenően segítséget nyújtanak a diákoknak és azt lehet mondani, hogy a főiskolák ideológiai életének központjai. A módszertani kabinetek bonyolítják le ugyanis a szakoktatók ideológiai továbbképzését. A kabinetekben a diákok számára állandó konzultáció van. Módszertani előadásokat, általános tájékoztatókat, kiegészítő szemináriumokat rendeznek. Itt folynak a diákok elméleti konferenciái, melyeket a Komszomol szervez meg. Ezeket talán önkéntes és társadalmilag szervezett marxista spec. szemináriumoknak lehetne nevezni. Ilyenek általában minden főiskolán működnek. A hallgatók referátumokat készítenek, feldolgoznak egy-egy témát bemutatásra stb. Egyik napirenden levő feladat a módszertani kabinetek munkájának kiterjesztése.

Előadásokat eddig csak professzorok és docensek tartottak. Most térnek át arra a gyakorlatra, hogy a fiatalabb tanszemélyzet is tartson előadásokat, gyakorolja be magát egy-egy témába. Nemrég volt az oktatók számára egy módszertani megbeszélés, ahol ki-tűzték feladatként a marxista tárgyak oktatási módszereinek kidolgozását, a módszertani pedagógiai színvonal emelését. Az oktatás színvonalasabbá tétele érdekében több javaslatot vitatnak jelenleg is. Egyik az előadások tematikáját érinti. Eszerint előadást csak a legalapvetőbb témákból és a főiskola, illetve a kar speciális jellegének legjobban megfelelő problémakörből tartanának. Az anyag többi részét szemináriumokon és a tankönyvből vennék át a hallgatók. Ez lehetővé tenné az oktatásnak a fokozottabb specializálását, és lehetőséget adna egy-egy téma mélyebb feldolgozására.

Igen szép eredmények születtek a szaktudósok, szakoktatók világnézeti nevelése terén is. Ma már nincs úgynevezett kötelező ideológiai oktatás a tanszemélyzet számára. Az ideológiai önképzés önkéntes vállalás. Mégis az oktatók 80–90%-a vesz részt az egyetemi, illetve az egyetemen kívüli ideológiai oktatásban. Számos főiskolán (geológiai, kémiatechnológiai, mezőgazdasági, orvostudományi) magas színvonalú ideológiai konferenciák működnek, filozófiai oktatók vezetésével. A konferenciákon referátumok hangzanak el. Egy vagy több szakoktató kidolgoz egy témát, az írásos anyagot előre megkapják a vita résztvevői. Egy-egy kérdést a problémáktól függően egy vagy több alkalommal is megbeszélnek. Ezeknek a konferenciáknak az eredményeként számos magas színvonalú dolgozat született a kémia, fiziológia stb. filozófiai kérdéseiről. Az Orvostudományi Főiskolán 1952 óta működik egy, a biológia és orvostudomány filozófiai problémáit feldolgozó, igen széleskörű konferencia. Néhány éve pedig együttműködnek a Kievi Orvostudományi Főiskola hasonló jellegű munkaközösségével. Az elmúlt évben pl. a következő kérdésekről folytak viták: a kibernetika és a természettudomány, forma és funkció a biológiában és az orvostudományban; az öröklődés jelenkori problémái. Ebben az évben továbbra is foglalkoznak a kibernetikával, és több igen fontos problémát vitatnak meg. Így az orvostudomány néhány kategóriája a dialektikus materializmus fényében; az experimentum és a gyakorlat specifikuma az orvostudományban; az élő természet fejlődésének mozgatóerői.

A filozófiai front káderei nagy segítséget nyújtanak az értelmiség marxista–leninista világnézetének tudományos szintű kialakításában.

IV.

A bolgár filozófiai front előtt álló feladatokat az 1959-ben megtartott országos filozófiai értekezlet határozta meg. A bolgár filozófiai munkások tanácskozását a Kommunista Párt Központi Bizottságának tudományos, oktatási és művészeti osztálya hívta össze. A referátumot N. Trendafilov elvtárs, ennek az osztálynak a munkatársa tartotta. A kutatás fő feladatául a szocialista építés filozófiai problémáinak feldolgozását jelölte meg. Az oktatás területén az egyik fő feladat a módszertani színvonal emelése. Jelentős helyet foglalt el a referátumban a káderképzés és a filozófiai front vezetésének a kérdése.

A tanácskozás egyik fő jellemzője, hogy tudományos munkaértekezlet is volt. Számos magas színvonalú hozzászólás hangzott el a történelmi materializmus, a természettudomány filozófiai kérdései stb. területéről. Így Sz. Ganovszki: Filozófiai frontunk a szocialista gyakorlat szolgálatában; Zs. Osavkov: A jelenkori burzsoá szociológia elleni harc kérdéseihöz; K. Vasziljev: A történelemtudomány néhány módszertani kérdése; A. Kiszelincev: A jelenkori természettudomány és a kibernetika néhány filozófiai kérdése; N. Iribadzakov: A dialektikus materializmus és a jelenkori természettudományos materializmus különböző formáinak szövetségéről az idealista filozófia elleni harcban; I. Pancsev: A biológia néhány módszertani kérdéséről stb. Komoly vita alakult ki a három-

napos tanácskozáson a történelmi materializmus és a szociológia viszonyát és a biológia filozófiai kérdéseit illetően.

Az értekezet több határozata már megvalósult. Azóta is számos új javaslat, elképzelés született a tudományos kutató és oktató munka megjavítására.

Sok értékes tapasztalatot gyűjtöttek össze a bolgár elvtársak a felszabadulás óta, a filozófiai oktatás, a tudományos kutatás, a káderképzés stb. területén. Jobban meg kell ismernünk ezeket a tapasztalatokat, szorosabb együttműködésre kell törekednünk a bolgár elvtársakkal.

Horváth József

Lewis H. Morgan: Az ősi társadalom

(Gondolat Kiadó, 1961.)

„Az ősi társadalom”, L. Morgannak ez a társadalmi ismeretek fejlődése szempontjából oly fontos műve, 1877-ben jelent meg. Jelentőségét mutatja, hogy sok nyelvre lefordították, és ugyanakkor a benne foglaltakról elkeseredett viták folytak és folynak még ma is.

Maga Marx is részletesen foglalkozott Morgan kutatásaival, és — mint Engels közli — tervbe vette, hogy ezeket saját materialista történelemvizsgálatának eredményeivel kapcsolatban mutatja be, és így világítja meg jelentőségüket. Marx terve azzal magyarázható — e tervet egyébként nem tudta megvalósítani, és az ő végrendeletét „A család, a magántulajdon és az állam eredete” megírásával Engels teljesítette, amihez felhasználta Marx jegyzeteit és kritikai megjegyzéseit is —, hogy Morgan Marx után negyven évvel a maga módján újra felfedezte a materialista történelemfelfogást, s e módszer alkalmazásával a történelemkutatás bizonyos részterületén lényegileg ugyanazokhoz az eredményekhez jutott el, mint Marx.

Előbb említett művének első kiadásához írt előszavában Engels így foglalja össze Morgan jelentőségét: „Morgan nagy érdeme az, hogy írott történelmünknek... történelemelőtti alapját nagy vonalaiban felfedezte, és rekonstruálta, és az észak-amerikai indiánok nemzetségi kötelékeiben megtalálta a kulcsot a legrégebb görög, római és német történelem legfontosabb, eddig megoldatlan rejtélyeihez. Műve nem is egy nap született. Csaknem negyven esztendeig küszködött anyagával, míg teljesen úrrá lett rajta. Éppen ezért vált is könyve korunk kevés korszakalkotó műveinek egyikévé (Marx—Engels Vál. Műv. II. 168—169. o.).

„Az ősi társadalom” négy nagy részre oszlik.

Az első részben (Az értelem fejlődése találmányok és felfedezések révén) külön-

féle, az emberiség degradációját állító elméletekkel szemben Morgan azt a felfogást fejt ki, hogy „az emberiség pályafutását a fejlődés legmélyebb pontján kezdte meg, és a vadság korából a civilizációba a tapasztalati tudás apránkénti felhalmozásával jutott el” (13. o.). Ugyanezt a gondolatot — a fokozatos fejlődést — hangsúlyozza könyvének előszavában is: „A találmányok és felfedezések összefüggő sorozatot képeznek az emberi fejlődés menetében, s egyúttal jelzik a haladásnak egymást követő szakaszait is” (8. o.). Ugyancsak az előszóban hangsúlyozza a fokozatosság mellett a társadalmi fejlődés *uniform* jellegét: „az intézmények, találmányok és felfedezések magukba olvasztották és megőrizték azokat a legfontosabb tényeket, amelyek számunkra megelevenítik a halott kultúrákat. Ha ezeket egyeztetjük és összehasonlítjuk egymással, kiderül, hogy az emberiség *egységes* eredetű, hogy a fejlődés *azonos fokán egyezők* az emberi szükségletek, és hogy az emberi szellem *hasonló társadalmi körülmények között azonos tevékenységet* fejt ki” (8. o.). Morgan arra is rámutat, hogy a társadalmi fejlődés *progresszív*, hogy a változások a tökéletesedés, a bonyolultabbá válás felé haladnak.

Bodrogi Tibor „Az ősi társadalom” elé írt tanulmányában helyesen utal rá, hogy Morgan elméletének e három jellemzője — ti. hogy a fejlődés fokozatos, uniform és progresszív — Spencer hatását mutatja.

Morgan az emberiség fejlődését a régebbi, dán régészektől származó (kő, bronz, vas) felosztással szemben új módon korszakolja. Rámutat, hogy a kő-, bronz-, vas-korszak elnevezések sok esetben hasznosak, de a tudomány haladása új felosztást tesz szükségessé, mert ezek „nem alkalmasak az egyes fejlődési fokok olyan meghatározására, amelyből az egyiknek a másiktól való függetlensége és különállása világosan kitűnnék” (17. o.). Morgan a régi elnevezések

helyett a *vadság, barbárság, civilizáció* kifejezéseket vezeti be — pontosabban: használja, mert már *előltte*, a XVIII. század második felében először Adam Ferguson alkalmazta e fogalmakat — és az első két kor viszonyait vizsgálja és ezeken belül további tagozódást állapít meg. „Az ősi társadalom” szerzőjének materialista történelem-felfogása fejeződik ki abban, hogy korszakolásának alapjául olyan találmányokat, felfedezéseket választ ki a társadalmi teremtés folyamatából, melyek lényeges változást eredményeztek. „Mint látni fogjuk — írja —, a javasolt fejlődési szakaszok mindegyike külön kultúrát és sajátos életmódot képvisel” (17. o.).

Morgan korszakfelosztását újabb ismeretek birtokában szovjet történészek módosították.

„Az ősi társadalom” *második* részét (A társadalomszervezet eszméjének fejlődése) Morgan annak szenteli, hogy megvizsgálja a nemzetség eredetét, az irokézek, a ganouáni népcsalád, a görögök és rómaiak nemzetségi szervezetét, valamint a görög és a római politikai társadalom, azaz az állam kialakulását. Kimutatja, hogy a nemzetség volt az ősi társadalomszervezet szervezeti egysége, és mint ilyen, az ősi társadalom alapja.* Részletesen elemzi a nemzetség benső viszonyait, jogait, kötelezettségeit, és bebizonyítja, hogy a csoportházasság és ősi időszakában a nőági leszármazás szabálya jellemezte, amely egyúttal szigorú exogámiát jelentett. A nemzetség tagjai egymással nem házasodhattak. Megmutatja Morgan, hogy a nemzetségi társadalomban demokratikus viszonyok uralkodtak, ennek egyik kifejezője a nemzetségi tanács. „Ez lényegében — írja — demokratikus gyűlés volt, mivel a nemzetség minden felnőtt férfi- és nőtagja hozzászólhatott a tanács elé kerülő ügyekhez.” Ez a testület adott bűnbocsánatot gyilkosságért vagy állt érte bosszút, ez fogadott be a nemzetségbe idegeneket stb.

A nemzetségben túlmenően megvizsgálja Morgan az ősi társadalom magasabb szervezeti egységeit: a frátriát, a törzset és a törzsszövetséget is.

A nemzetségek kialakulását Morgan a vadság időszakába vezeti vissza. Úgy véli, hogy a nemzetségi szervezetet történelmileg megelőzik a nemek — férfiak és nők — különbözőségén alapuló osztályszervezetek, amelyek történelmileg a vérrokonsági család után jöttek létre, és szoros kapcsolatot mutatnak a punalua családdal. Állításának igazolására az ausztráliai házassági osztályokat elemzi. Morgannak a nemzetség létrejöttével kapcsolatos álláspontjára a család kérdésénél még visszatérünk.

„Az ősi társadalom” *harmadik* része a családdal foglalkozik, „A család eszméjének fejlődése”-vel, a házassági kapcsolatokkal, valamint a férfi és nő társadalmi viszonyával. Morgan e kérdések területén is alapvetően új nézeteket dolgozott ki, és elmondhatjuk, hogy a korabeli felfogással szemben forradalmasította a családdal kapcsolatos kutatást. Az ő névéhez fűződik lényegileg a valóságos családfejlődés elméletének megalapozása. Engels — korábban említett művének negyedik kiadásához írt előszavában — a következőképpen jellemezte a történelemtudományban uralkodott álláspontot: „A század (XIX. század. — P. I.) hatvanas éveinek kezdetéig a család történetéről szó sem lehetett. A történelemtudomány ezen a területen még egészen Mózes öt könyvének befolyása alatt állott. A bennük részletesebben, mint bárhol leírt patriarkális családi formát nemcsak szó nélkül elismerték a legősibb formának; hanem — a többnejűséget leszámítva — azonosították a mai polgári családdal, úgyhogy a családnak voltaképpen nem is volt történelmi fejlődése; legfeljebb azt ismerték el, hogy az őskorban lehetett egy időszak, amelyet a nemi viszonyok szabályozatlansága jellemez.”

Engels arra is rámutat, hogy Morgan előtt már történtek bizonyos lépések a családkutatás területén. Mindenekelőtt Bachofen emeli ki, akinek „Anyajog” c. munkája 1861-ben jelent meg. E művel kezdődik a család történelmi fejlődésben való vizsgálata. Bachofen az „Anyajog”-ban a következő fő tételeket állítja fel: 1. az emberek kezdetben korlátozás nélküli nemi kapcsolatban éltek, s ezt az állapotot helytelenül „hetérizmus”-nak nevezi, 2. ilyen nemi kapcsolatok mellett a származást csak anyai ágon lehet számon tartani, és ez a származtatás eredetileg minden ókori népnél megvolt, 3. az anyákat, mint a gyermekek egyedül biztosan ismert szüleit nagy tiszteletben részesítették, és ez teljes nőuralomhoz (gynaikokrácia) vezetett, 4. az egyes házasságra való áttérés ősi vallási parancs megsértését jelentette — ti. ténylegesen sértette a többi férfinak ugyanarra a nőre való hagyományos jogát, jegyzi meg Engels —, és ezt a jogsértést a nő ideiglenes átengedésével vagy megvásárlásával kellett levezekelni.

Bachofen nagyon sok értékes anyagot gyűjtött össze a különböző népek társadalmi és vallási életéből a családdal, különösen a matriarchátussal kapcsolatosan. Felfogásának volt azonban egy alapvető hibája, amelyre Engels a következő szavakkal mutatott rá: „Bachofen szerint ... nem az emberek tényleges létfeltételeinek fejlődése,

hanem e létfeltételeknek ugyanezen emberek fejében visszatükröződő vallásos képe okozta a férfi és nő kölcsönös társadalmi viszonyában bekövetkezett történelmi változásokat" (Marx—Engels Vál. Műv. II. 170. o.). Bachofen tehát idealista volt, mert a család fejlődését eszmék, a vallási képzetek továbbfejlődése okozatának tekintette. Mindez azonban nem csökkenti érdemét, mert a család történeti felfogása mégis az ő nevéhez fűződik.

Morgan a családról szóló részt a hagyományos nézetek ellen irányított polémiával kezdi: „Megszoktuk, hogy a monogám családot olyan családformának tekintsük, amely kezdetből fogva létezett, bár folyamatoságát bizonyos területeken megszakította a patriarkális családforma. Ezzel szemben az igazság, hogy a család eszméje [!] egymás után következő fokozatokon keresztül fejlődött, és a *monogám család e fejlődési sornak csupán utolsó alakját jelenti*” (291. o. Kiemelés tőlem — P. I.).

„Az ősi társadalom” szerzője szerint az emberiség legősibb állapotára a *teljesen szabályozatlan* nemi élet volt a jellemző. Úgy véli, hogy ez a következtetés a múlt vizsgálatából elkerülhetetlenül adódik. Ezt az állapotot mint az emberi fejlődés legmélyebb pontját jelöli meg, amikor is az embert alig lehetett megkülönböztetni a körülötte élő és beszélni nem tudó állatoktól. Morgan a szabályozatlan nemi élet időszakát arra a fejlődési fokra teszi, amikor az emberek csak gyümölcssevésből éltek. Szerinte a nemi közösülés e formája aligha maradt fenn abban az időben, midőn az emberek már halászkokká lettek.

Morgan a család történelmi fejlődésében öt formát különböztet meg. Ezek közül hármat — a vérokonsági, a punalua és a monogám családot — alapvető formáknak tekint, mert ezek új rokonsági rendszert hoztak létre. Kettőt pedig — a páros- és patriarchális családot — mellékes képződménynek tart, mivel ezek önálló rokonsági rendszert nem teremtettek ki.

A vérokonsági család rokonsági rendszerét Morgan „maláji”-nak, a punalua családét „turáni-ganouáni”-nak, a monogám családét pedig „árjá”-nak (szemita, urali) nevezi el.

A *vérokonsági családról* — a család Morgan szerint történelmileg első formájáról — „Az ősi társadalom” megállapítja, hogy ez a XIX. században már sehol sem létezik, ezért létét magának a családformának a bemutatásával nem lehet igazolni, és ezért más bizonyítékokhoz kell folyamodnia.

„Hol van tehát ... a bizonyíték arra, hogy ilyen családforma valaha egyáltalán létezett?” — teszi fel a kérdést Morgan.

Úgy véli, a bizonyítéknak, melyet felhoz, kényszerítő erejűnek kell lennie, mert különben egyéb állítását sem tudná megalapozni. Vagyis „Az ősi társadalom” szerzője szerint egész elmélete a családról, a nemzeti rendről stb. azon áll vagy bukik, sikerül-e neki minden kétséget kizáróan bebizonyítani, hogy a vérokonsági család egykor létezett. Később látni fogjuk, Morgan tévedett, mikor ezt a nézetet valotta saját eredményeiről, kutatásairól.

„Ezt a bizonyítékot — mondja — egy olyan konzangvinikus és affinális rendszerben találjuk meg, amely sok évszázaddal túlélte azokat a házassági szokásokat, amelyekből eredt, és amelynek fennmaradása bizonyítja azt a tényt, hogy a rendszer kialakulásának idején ilyen családforma létezett.

Ez a rendszer a maláji. Ez mutatja azokat a rokoni kapcsolatokat, amelyeknek a vérokonsági családban kellett fennállniuk, és ez a rendszer az, amely saját létének indoklására is egy ilyen családforma meglétét tételezi fel, s ugyanakkor döntő bizonyossággal igazolja a vérokonsági család létezését a rendszer kialakulásának idején” (303. o.).

Morgan e meggyőződése alapján vizsgálja az általa malájinak elnevezett rokonsági rendszert, melyet a legősibbnek tart, és ehhez kapcsolódva állítja, hogy a családforma is, melyhez ez szerinte történelmileg tartozik mint termék, szintén a legősibb. Közben állandóan aláhúzza — és ebben teljesen igaza van —, hogy a rokonsági rendszerek nagyon konzervatívak, szívósan élnek tovább akkor is, amikor az őket kitermelő tényleges családi kapcsolatok már eltűntek. Csak az a kérdés, hogy a „maláji” rokonsági rendszer esetében azok az ősi rokoni kapcsolatok fejződnek-e ki, melyeket neki Morgan tulajdonít.

Morgan számára „Nyilvánvaló, hogy a maláji rendszer ... nem származtatható semmilyen más rendszerből, mivel ez az elképzelhető legegyszerűbb forma” (304. o.) Már most jelezzük, hogy Morgan tévedett, következtetése hibás. Magát a „maláji” rendszert a következő sajátosságok jellemzik: „Mindössze öt elsődleges vérokoni kapcsolatot ismernek, és a nemek között nem tesznek különbséget. Minden vérokoni legyen az közeli vagy távoli, e rokoni kapcsolatoknak megfelelően öt kategóriába van osztva” (304. o.).

Morgan a maga álláspontjának igazolására a vérokonsági család mellett elemzi a kínaiak kilenc rokoni fokozatát és Platon Timaiosának öt rokonsági fokozatát. Alapvetően azonban azokra a közlésekre alapozza a vérokonsági családforma egykori ősi

meglétét, amelyek azoktól az első misszionáriusoktól származtak, akik a Csendes-Oceán szigetvilágában a Hawai-szigeteken és Polinéziában tevékenykedtek.

A család történelmileg második fő formája Morgan szerint a *punalua család*. Azt állítja, hogy ez a vérokonsági család után következett, abból fejlődött ki és Európában, Ázsiában és Amerikában a történelmi korban, Polinéziában pedig még a XIX. században is megvolt. Arról beszél, hogy a vadság fokán a törzseknél széles körben elterjedt, és egyes esetekben fennmaradt még olyan törzseknél is, amelyek eljutottak a barbárság alsó fokára, sőt a britek esetében olyan törzseknél is, amelyek már a barbárság középső fokát érték el. A *punalua* családra való áttérést azzal magyarázza „Az ősi társadalom”, hogy a vér szerinti fivéreket és nővéreket fokozatosan kirekesztették a házassági kapcsolatok köréből, mivel a fivér—nővér házasság káros hatásai nem maradhattak rejtve az emberi megfigyelés előtt. Ugyanakkor azonban az oldalági fivéreket és nővéreket benne hagyták. Magát azt a formát, mely átmenetet jelent a vérokonságától a *punalua* családdhoz, Morgan *punalua* csoportnak nevezi. Ilyen *punalua* csoportot lát pl. az ausztráliai házassági osztályokban. E csoportból mint csirából eredezteti a nemzeti szervezést, a *punalua* családot és a turáni-ganouáni rokonsági rendszert.

Magát a *punalua* családot a következőképpen jellemzi Morgan: „Ez több vér szerinti és oldalági nővérnek egymás férjével való csoportházasságán alapult; nem volt szükséges azonban, hogy a közös férjek egymásnak rokonai legyenek. Máskor több vér szerinti és oldalági fivérnek egymás feleségeivel való csoportházasságán épült fel; nem volt szükséges azonban, hogy a feleségek rokonai legyenek egymásnak, bár ez mindkét esetben gyakran előfordult. E két házassági forma közös jellemzője, hogy férfiak egy csoportja nők egy csoportjával házasodott össze” (291. o.).

Morgan nagy érdeme, hogy kimutatja: az általa harmadik alapvető családfornak tekintett monogámia létrejötté a társadalom anyagi életének megváltozásával kapcsolatos. „... a tulajdon abban a mértékben, ahogyan változatosságban és mennyiségben növekedett — írja —, szakadatlan és állandóan növekvő befolyást gyakorolt a monogámia irányában. Egyenesen lehetetlen a tulajdonnak az emberi civilizáció fejlődésére gyakorolt hatását túlbecsülni” (389—390. o.). Rámutat arra is „Az ősi társadalom”, hogy a rabszolgaság megjelenése szoros kapcsolatban van a magántulajdon létrejöttével. A szigorú

monogámia pedig csak akkor alakulhatott ki, amikor a birtokos gyerekei kezdték a vagyon örökölni. Ez a családfornalehetővé tette a biztos apa személyének megállapítását, a javak közös birtoklását egyénivel helyettesítve, és az agnát öröklés helyébe a gyermekek kizárólagos öröklését tette.

Morgan azonban nagyon jól látja a monogám család megjelenésével együttjáró negatív jelenségeket is. Látja, hogy a család nem szerelmi vonzalmon alapult, hanem a férfiak erőszakos rákényszerítettek a nőkre az egy férfival való nemi életet megjelenésekor, és ugyanakkor ők magukra nézve nem tartották kötelezőnek az egy nővel folytatott nemi viszonyt. A nőket elkülönítették a férfinevtől a vagyonosoknál, házi rabszolgákká tették őket. Így társadalmilag megvetett, lealacsonyított lényekké váltak. „A sok évszázados szokások oly hatalmas erővel megszerítették rá a görög asszonyok tudatára alacsonyabbrendűségük érzését — mondja Morgan —, hogy ettől a görög virágkor utolsó szakaszáig sem szabadultak meg” (363. o.).

A *páros családot* Morgan szerint már a barbárság alsó fokán álló törzsek, nemzetiségek ismerték, és részben elkülönült családot jelentett, bizonyos vonatkozásban (egy férfi és egy nő sajátos házassági kapcsolata) a monogámia történelmi előfutára.

A *patriarkális* családról szinte csak meghatározást ad Morgan, amely szerint ez a barbárság késői szakaszát jellemzi és egy ideig még a civilizáció kezdete után is megmaradt. Lényegét Morgan nem abban látja, hogy a vezetői e családnak poligámiában éltek, hanem abban, hogy sok — szabad és nem szabad — személyt egyesített apai hatalom alatt gazdasági funkciók végzésére, a föld művelésére, csordák és nyájak őrzésére. Utal rá, hogy a rómaiaknál, görögöknél és hébereknél a patriarkális család akkor létezett, mikor „az egyén a nemzetség fölé kezdett emelkedni”.

Morgannak a vérokonsági és a *punalua* családdal kapcsolatos álláspontját azért ismertettük részletesen, mert család-elméletének ezek képezték mindig is leggyengébb pontjait. Már „Az ősi társadalom” megjelenésekor kétségbevittek ezeknek a családfornáknak egykori létezését. Később pedig kutatások kiderítették, hogy egyáltalán nem léteztek. Morgan tévedése egyrészt abból fakadt, hogy a hittérítők nem valóságos adatokat közöltek vele, másrészt pedig abból, hogy nem ismerte azokat a tényleges viszonyokat, amelyek a Hawai-szigeteken és Polinéziában a múlt században fennállottak.

Míg Morgan azt hitte, hogy a polinéziai és Hawai-szigeteken primitív, a vadságra jel-

lemző viszonyok álltak fenn a XIX. században, addig a későbbi és pontos kutatások kiderítették, hogy Óceánia szigetvilágában a társadalmi viszonyok nagyon bonyolultak voltak. Több szigeten — többek közt a Hawai-szigeteken is — megjelent már az osztályokra való tagozódás, a vagyoni differenciálódás eredményeképpen a gazdagok osztálya, sőt még a rabszolgaság és az írás is. Fejlett volt a földművelés és vagy bomlófélben volt vagy megszűnt a nemzetségi társadalom, ahogy erről több kutató és tudós egyöntetűen vélekedik (pl. D. A. Oljderogge a Rodovoje obszesztvo c. gyűjteményes kötetben megjelent cikkében: A rokonsági maláji rendszere).

Morgan azt állítja „Az ősi társadalom”-ban, hogy az általa malájinnak nevezett rokonsági rendszer a vérrokonosági, a vadság fokán létező család terméke. Ezzel szemben a tudomány később megállapította, hogy e rendszer abban az időben jött létre, amikor a nemzetségi társadalom bomladozott. Míg Morgan azt hitte, hogy a maláji rokonsági rendszer történelmileg a nemzetségi rend előtt alakult ki, addig a valóságos helyzet az, hogy az után, annak bomlásakor. „... a nemzetségi rend bomlásával és az exogámia eltűnésével párhuzamosan — írja A. M. Zolotarjev, egy jeles szovjet tudós — elvesztí értelmét és eltűnik az anya rokonainak az apa rókonaival való szembeállítás, apai és anyai ágak összekeverednek, a turáni-ganouáni rendszer átalakul malájivá” (Rodovoje obszesztvo. 30. o.). A maláji rendszer tehát nem előzte meg a turáni-ganouáni rokonsági rendszert, ahogy Morgan vélte, hanem történelmileg utána következik. Az apai és anyai rokonokat ettől kezdve ugyanazon névvel jelölik. A magyarban pl. anyám és apám fivérért egyaránt nagybácsimnak hívom, a megnevezésben nincs semmiféle utalás arra, hogy apám vagy anyám testvéréről van-e szó. Az orosz nyelvben azonban néhány évszázaddal ezelőtt még léteztek olyan fogalmak, amelyek az apai és anyai nagybácsi megjelölésére szolgáltak külön-külön. Az apa fivérért „sztrij”-nek, az anya fivérért pedig „uj”-nak hívták. Oljderogge megemlíti, hogy a Kárpátalján, mivel itt a XIX. században még nagy patriarkális családok voltak, továbbra is éltek az ilyen, a két ágat megkülönböztető kifejezések. Mindez azzal kapcsolatos, hogy milyenek voltak a régi időkben (a matriarkátus és patriarkátus viszonyai közt) az öröklés szabályai.

A punalua családról szintén kiderült, hogy nem létezett a történelem során sohasem. Morgannak az álláspontja tehát a vérrokonsági és punalua családot illetően téves

„Az ősi társadalom”-ban. De tévedett a szerző akkor is, midőn a nemzetséget a punalua családból vezette le. A tudomány mai eredményeinek fényében el kell vetni azt a morgani nézetet is, mely szerint az anyajogú — pontosabban anyaaági származtatáson alapuló — társadalmat már a nemzetségi társadalomban feltétlenül fel kell hogy váltsa az apaági. A tények tanúsága szerint ez csak az esetek kisebb részében következik be, általában az a helyzet, hogy az anyaaági származtatás közvetlenül megy át az osztálytársadalomba, és még ott is jó ideig létezik. Érdekes adatokat közöl ezzel kapcsolatosan pl. Sz. P. Tolszov „Az ősi Chorezm” című munkájában, amelyben elmondja, hogy a masszagetáknál az öröklés matriarkális törvényei még az i. e. II.—I. században is fenn maradtak. Ezt jól mutatja az a tény, hogy „az uralkodót az uralkodásban nőtestvérenek fia követte” (105. o.), ami teljességgel megfelel a matriarkátus öröklési szokásainak, amelyek szerint a férfi tulajdonát nővéreinek gyermekei örökölték

Morgan könyvében arról beszél, hogy az anyaaági származtatás mindig nőuralomhoz vezet. Ezzel kapcsolatban kiderült, hogy a matriarkátus első szakaszában a férfiak és a nők teljesen egyenrangúak voltak, a nők uralma, fennsőbbsege csak később léphetett fel bizonyos esetekben, amikor a törzsek magas társadalmi és gazdasági fejlettségi fokot értek el.

E részletekben való tévedések ellenére Morgan műve alapvető jelentőségű. Engels 1891-ben róla adott értékelése ma is helytálló: „fő gondolatait az újonnan gyűjtött anyag seholsem ingatta meg. Az a rendszer, amelyet ő teremtett az őstörténelemben, nagy vonalaiban ma is érvényes”. A Gondolat Kiadó könyvkiadásunk régi adósságát törlesztette, amikor „Az ősi társadalmat” magyarul megjelentette. Engels korábban említett munkájából ugyan már sokan ismerik Morgan könyvét, de az emberiség múltja iránt érdeklődőknek nagyon sokat nyújt még így is, mert az a sorrend, melyet Morgan felállított (promiszkuitás, csoportházasság, monogámia) alapvonalaiban ma is helyes, ha a részletekben elég sokban módosult is.

Morgan nagy gondolkodó voltát és éleslátását sok dolog bizonyítja művében. Megragadó ebből a szempontból, amit a monogám család jövőjéről mond: „... a monogám család jelentősen fejlődött a civilizáció kezdete óta, s igen érezhető haladást tett az újkorban, ... feltehető, hogy még további fejlődésre lesz képes mindaddig, amíg el nem jut a nemek egyenlőségéig. Ha azonban a távoli jövőben a monogám család

képtelenné válnék megfelelni a társadalom követelményeinek, a civilizáció folytonos haladását feltételezve lehetetlen megmondani, milyen természetű lesz az, amely követni fogja” (384. o.).

De nemcsak a családfejlődést illetően vonja le nézeteinek logikus következményét, hanem általában a társadalmat illetően is, s úgy érezzük, mintha Marx, a kommunista beszélne: „A civilizáció kezdete óta eltelt idő csak egy töredéke az ember azelőtti létének, és csak egy töredéke az eljövendő koroknak. Egy olyan pályafutás

végén, amelynek a vagyonszerzés a végcélja, a társadalom felbomlása fenyeget, mert egy ilyen pályafutás a saját elpusztításának elemeit hordja magában. A kormányzat demokráciája, a társadalmi testvériség, a jogok és kiváltságok egyenlősége és az egyetemes népoktatás a társadalom következő magasabb szintjének árnyékait vetik előre, amely felé a tapasztalás, értelem és tudás állandóan törekednek. Ez az ősi nemzetségek szabadságának, egyenlőségének és testvériségének megújulása lesz” (426. o.).

Pais István

A. Szpirkin : A tudat keletkezése

(Goszpoltizdat, Moszkva 1960.)

Szpirkin könyve nagyszabású vállalkozás. Kísérletet tesz arra, hogy átfogó képet adjon az emberi tudat kialakulásáról, végigkísérje azt a fejlődési folyamatot, melynek során az állati pszichikumból a mai ember magasrendű tudata kialakult. Mai emberen Szpirkin nem korunk emberét érti, hanem a homo sapienst általában. A szerzőnek ez a kiindulópontja teljesen elfogadható, hiszen minőségét tekintve a nemzetségi társadalom emberének tudata már nem különbözik a XX. sz. emberének tudatától.

A szerző igen nehéz feladatot vállalt magára. Nemcsak azért, mert elméleti kiindulópontként nem állt rendelkezésre más, mint a klasszikusok utalásszerű megjegyzései, hanem azért is, mert a tudat kialakulásának tanulmányozásához, hogy úgy mondjuk, komplex módszerre van szükség: a feladat megoldása igen sok tudományág részletes ismeretét teszi szükségessé. A könyv megírásához a szerzőnek mélyreható tanulmányokat kellett folytatnia a fiziológia, az állatlélektan, az archeológia, az etnográfia, a gyermeklélektan, a nyelvtörténet, a művészettörténet, a vallástörténet, a filozófiatörténet stb. területén.

A könyv két részből áll. Az első rész „A tudat előtörténete. A tudat keletkezése és fejlődésének legkorábbi szakaszai” képet ad az emberi tudat kialakulásának alapvető csomópontjairól, azokról a minőségi ugrásokról, amelyek a tudat kialakulásának folyamatában bekövetkeztek. Részletesen elemzi az állatok, elsősorban az ember-szabású majmok pszichikumát, az intellektus csíráinak kialakulását ezeknél az állatoknál. Az emberi tudat előtörténetéhez természetesen hozzátartozik a legmagasabbrendű állatok pszichikumának kialakulása is, hiszen ez képezi az emberi tudat

létrejöttének biológiai feltételeit. Az elemzés alapjául Szpirkinnél a ma élő ember-szabású majmok megfigyelése szolgál. Ebből jogosan von le következtetéseket az ember őseire vonatkozóan, hiszen az állati pszichikum fejlődését kizárólagosan biológiai tényezők határozzák meg, a biológiai életfeltételek változása pedig összehasonlíthatatlanul lassabban megy végbe, és lassabban fejti ki hatását, mint az emberi tudat fejlődését biztosító társadalmi életfeltételek változása.

Az emberi tudat kialakulását biztosító biológiai előfeltételek vizsgálata döntő jelentőségű az emberi tudat kialakulásának magyarázata szempontjából. Ezen a területen ugyanis két hibás álláspont is felmerült a tudományban, s bizonyos formában mindegyikük behatolt az erre a kérdésre vonatkozó marxista irodalomba is. Az egyik hibás véglet teljesen elszakítja az emberi tudatot az állati pszichikumtól, áthidalhatatlan szakadékot teremt a kettő között. Ha azonban a legmagasabbrendű állatok pszichikuma és az emberi tudat között meglevő kétségtelenül döntő minőségi különbséget áthidalhatatlan szakadékká tágítjuk, akkor már hiába hivatkozunk arra, hogy az emberi tudat fejlődését nem biológiai, hanem társadalmi tényezők határozták meg, nem követhetjük nyomon az emberi tudat kialakulását. Ha az intellektus csírái sem találhatóak meg az állatvilágban, akkor hogyan volt lehetséges egyáltalában az ember őseinek társadalmi lényé válása? Az intellektus csíráinak kialakulása a társadalom kialakulásának, a munkavégzésnek elengedhetetlen feltétele volt.

A másik hibás véglet a minőségi különbség felszámolása az állati és az emberi pszichikum között. Ez a felfogás — ha következetesen végigvisszük — éppen úgy teoló-

giához vezet, mint a másik. Ha ugyanis az ember tudata nem különbözik minőségileg a magasabbrendű állatok tudatától, akkor világos, hogy az anyag a legmagasabbrendű megnyilvánulásának, az emberi tudatnak a kialakulásában nem a társadalmi munkavégzés játszotta a döntő szerepet. Biológiai tényezők segítségével pedig még senkinek sem sikerült (és nem is sikerülhet) a tudat kialakulását megmagyarázni. Ha viszont kialakulását nem tudjuk megmagyarázni, akkor arra kényszerülünk, hogy öröktől fogva léteznek nyilvánítsuk, vagy elismerjük, hogy valami természetfeletti principium teremtetete.

Szpirkinnek azért sikerült a kérdés dialektikus megoldása, mert az emberszabású majmok viselkedésének megfigyeléséből, igen széleskörű állatlélektani anyagból indult ki, amely azt bizonyítja, hogy az emberszabású majmok már képesek közvetlen életszükségeik közvetett kielégítésére. Képesek arra, hogy szükségleteik és azok kielégítése közé közbeeső láncszemet iktassanak, szükségleteik kielégítése céljából eszközt használjanak, sőt ezeket az eszközöket — természetesen igen primitív formában — alakítsák is. Ezt tudati szinten csak úgy magyarázhatjuk, hogy ezeknek az állatoknak vannak már képzeik, és képesek arra is, hogy ezeket a képzeteket közvetlen észleleteikkel összekapcsolják. Nem képesek azonban arra, hogy rendszeresen munkát végezzenek, hogy „termelő-eszközöket” maguk állítsák elő. Azaz tudati szinten nem képesek különböző képzeik összekapcsolására. Ahhoz ugyanis, hogy szerszámot készítsünk, egyszerre kell megjelennie tudatunkban a szükségleteink kielégítésére szolgáló eszköz (például élelmszer) és az annak elérésére szolgáló eszköz (például megfelelően kialakított kódarab) képének. Miért nem képesek az állatok erre a tudati aktusra? Azért, mert életmódjuk nem tette szükségletüké a szerszámkészítést, a munkavégzést.

Az első lépés tehát az emberi tudat kialakulása felé a képzetek összekapcsolásának képessége, a képzelőerő kialakulása, amely az előember fokán jelenik meg. Az előembernél azonban Szpirkin szerint még mindig nem beszélhetünk tudatról, csak az intellektus csiráiról, minthogy az előember tudattartalmát még nem a fogalmak és ítéletek, hanem az érzéki képzetek alkotják.

Az első minőségi ugrás az ősközösségi társadalom alsóbb fokán hordákban élő ember tudatának kialakulása. A primitív munkavégzés, a kezdetleges társadalmi kapcsolatok alakulása, a második jelzőrendszer elemeinek megjelenése és a tudat érzéki-konkrét fokának kialakulása egy-

séges egészlet alkotó folyamat, amelyben az egyes elemek alakulása és fejlődése feltételezi a többiek alakulását és fejlődését, és megfordítva.

Nincs lehetőségünk arra, hogy részletesen nyomon kövessük a szerző elemzéseit az emberi tudat egymást követő fejlődési fokozataira vonatkozóan. A hordaember tudatszintjének elemzésénél is és a homo sapiens tudatszintjének elemzésénél is a munkavégzés, a társadalmi viszonyok, a beszéd és a tudat fejlődését dialektikus egységben tárgyalja, kiemelve ezek közül az elemek közül a társadalmi munkavégzést, mint az emberré válásnak, a tudat kialakulásának meghatározó tényezőjét.

A minőségi változások az emberi tudat kialakulásának folyamatában nem mehetek és nem is mentek robbanásszerűen végbe. A tudat kialakulása hosszan tartó folyamat, amelyben a kiindulópont és a végeredmény a fejlődés két minőségileg különböző foka. Nem vitatható, hogy a pszichikum fejlődésének lényege a haladás az absztrakció és az általánosítás egyre magasabb fokai felé. Szpirkin elemzéseimél azonban bizonyos mesterkéltéget tapasztalhatunk. A mesterkéltéget onnan adódik, hogy az emberré válás folyamatában végső soron merev határvonalakkal akarja elválasztani egymástól a minőségi csomópontokat, az előember, a hordaember és a nemzeti társadalom emberének fokát. A könyv befejezésében igen helyesen utal arra, hogy a tudat kialakulásának folyamatát nem érthetjük meg, ha a fejlődést nem tudjuk dialektikusan, a folytonosság és a megszakíttottság szerves egységeként értelmezni. Igaz, hogy az említett fokozatok az emberré válás minőségi csomópontjai. Az is igaz, hogy az emberré válás említett elemei az egyes csomópontokon dialektikus egységet alkotnak. A kérdéses csak az, hogy ezeknek az elemeknek a fejlődésében jelentkeznek-e azok az éles határvonalak, amelyekről Szpirkin beszél. Nem tudja a szerző adatokkal alátámasztani azt az állítást, hogy a fogalmi absztrakció csak a nemzeti társadalom emberének tudatát jellemzi. Úgy gondolom, ez nemcsak annak eredménye, hogy nem áll rendelkezésére elegendő adat, hanem annak is, hogy maga az állítás nem felel meg a valóságnak. A tudati fejlődés felfogása bizonyos mértékig sematikusá válik Szpirkinnél azáltal, hogy a hordatudat, az érzéki-konkrét tudat fokán még egyáltalában nem feltételezi a fogalmi gondolkodás csiráinak megjelenését. Ézen a fokon csak az érzéki-konkrét tudat absztraktabb válását jelöli meg olyan mennyiségi felhalmozódásként, amely a következő minőségi ugrást, a fogalmi tudat létre-

jöttét előkészíti. Pontosan azt a hibát követi el, amelyet a könyv befejezésében maga is elítél: túlságosan kiemeli a megszakíttóságot a fejlődésben, a folytonosság rovására. Hogy ez a felfogása hibás; az magából a könyvből is kitűnik. Egyrészt a nyelvfejlődés vizsgálatánál a hordaeMBER fokán már feltételezi a beszéd, a még nem tagolt, de a cselekvések és a tárgyak szándékos megjelölésére szolgáló beszéd kialakulását. Helyes az a megállapítása is, hogy a beszéd ezen a fokon még nem szavakból és mondatokból, hanem egész jelle-
gű hangkomplexumokból állt. De véleményem szerint a beszédnek már ez a fajtája is feltételezi az absztrakt gondolkodás primitív fokának kialakulását. A másik tényező, amely még világosabbá teszi, hogy a hordaeMBER és a nemzeti társadalom emberének tudata között megvont elég merev határvonal nem helytálló, az az, hogy az ember célirányos természetátalakító tevékenységében, munkavégzésében — amelyet a szerző helyesen jelöl meg a tudatkialakulás hajtóerejeként — a két fok között nincs meg az a minőségi különbség, amely a tudati fejlődés ugrását feltételezné.

A minőségi változást a tudati fejlődésben az ember kialakulásának ezen a fokán az érzelmi-konkrét tudatról az absztrakt tudatra való ugrás jelenti, hanem az öntudat kialakulása, amit igen helyesen és érdekesen vezet le a szerző az ősközösségi társadalmi viszonyok formálódásából.

Ettől a hiányosságától eltekintve a könyv első része igen értékes és gazdag anyagot nyújt az absztrakt gondolkodás kialakulására vonatkozóan, ami elsősorban Szpirkin igen széleskörű etnográfiai ismereteinek köszönhető.

A könyv második része „A társadalmi tudat formáinak kialakulása”. Újszerű gondolat, hogy a tudat kialakulásának történetét tárgyaló mű keretében a társadalmi tudatformák kialakulását felvesszük. A gondolat újszerű, de feltétlenül helyes, hiszen ha ezt nem tenné a szerző, akkor az a benyomásunk támadna — ha a szerzőnek nem is ez a koncepciója —, mintha a tudat kialakulása úgy ment volna végbe, hogy először kialakult az egyes emberek személyes tudata, s amikor már ez megtörtént, akkor „fogott hozzá” az emberiség, hogy a társadalmi tudatformákat kialakítsa. S amennyire igaza van Szpirkinnek abban, hogy a társadalmi tudat nem az egyes emberek tudatának mechanikus összege, éppen annyira igaza van abban is, hogy a társadalmi tudat formái elszakíthatatlanok az egyes emberek tudatától, s a társadalmi tudatformák kialakulása a személyes tudat

kialakulásával egyidejűleg ment végbe. A két szféra között dialektikus kapcsolat áll fenn.

A társadalmi tudatformák közül Szpirkin az erkölcsi, az esztétikai, a vallási és a tudományos tudatforma kialakulását vizsgálja. Az egyes tudatformák egymástól elválasztott tárgyalása nem volt a legszerencsésebb megoldás. Először is azért nem, mert a könyv feladata a tudatkeletkezés vizsgálata általában és nem a társadalmi tudatformák vizsgálata. Minden egyes társadalmi tudatforma kialakulásáról többkötetes művet lehet írni, egy néhány száz oldalas könyv még vázlatosan sem képes a felmerülő problémák megoldására. Mint-hogy a szerző nem az összefolyamatot, hanem az összefolyamat egyes oldalait vizsgálja, hiányérzet támad az emberben, úgy érzi, hogy az egyes fejezetek nem oldják meg a címükben felvetett problémát. Ha az összefolyamatot a maga egészében tárgyalta volna a szerző, akkor az olvasó nem is várná azt, hogy az egyes tudatformák kialakulását illető valamennyi lényegesebb kérdésre választ kapjon.

Mindez azonban csak szépséghiba lenne; nemcsak erről van szó. Ez a tárgyalásmód tartalmi torzításokhoz is vezet. Nem mintha Szpirkin kifejezetten azt állítaná, hogy az egyes társadalmi tudatformák egymástól teljesen függetlenül alakultak ki. Sok helyütt rá is mutat arra, hogy milyen összefüggések vannak az egyes társadalmi tudatformák között, hogyan hatott az egyik tudatforma kialakulása a másikra. Éppen ez a tény azonban, hogy csak bizonyos összefüggésekre mutat rá, mutatja azt, hogy alapvetően hibásan fogja fel az összefüggést. A helyzet ugyanis az, hogy a tudatkeletkezés hajnalán az egyes társadalmi tudatformák egyáltalában nem váltak el egymástól, egységes egészet alkottak, a differenciálódás csak későbbi termék. El lehet-e választani pl. — hogy a legpolárisabb ellentétet válasszuk példaként — az ősközösségi társadalomban a tudományt és a vallást? A természeti és a társadalmi jelenségek magyarázatánál az ősközösségi társadalom emberének tudatában szerves egységet alkotnak a valóságot adekvát formában és hamisan tükröző elképzelések. Hogy ezek között harc folyik, az kétségtelen. Kétségtelen, hogy az emberi megismerés előrehaladásával az ember egyre több jelenségnek találja meg racionális magyarázatát, egyre több esetben sikerül a hamis képet hű tükröképpel helyettesítenie. De azt jelenti-e ez, hogy a természeti és társadalmi jelenségeknek már az ősközösségi társadalomban kétféle magyarázata léteznék, egy racionális, tudományos és egy irracionális,

vallásos magyarázata? Semmi esetre sem. A primitív ember világmagyarázatként egységes képet alkotott, s csak az osztálytársadalomban beszélhetünk arról, hogy a tudomány és a vallás elszakadnak egymástól, mert csak itt jelentkezik olyan társadalmi erő, melynek érdeke, hogy a már racionális világmagyarázattal szemben a vallásos világképet konzerválja. Persze a tudatnak magának is megvan a konzerváló sajátossága, nem tud minden új ismeretet azonnal beépíteni a régi ismeretek rendszerébe, s hajlamos arra, hogy a régi elképzelésekhez ragaszkodjon akkor is, ha az új ismeretek ellentmondanak neki. Mint-hogy azonban az emberiségnek az az érdeke, hogy a valóságot hűen ismerje meg, ezért, amíg nem létezik olyan osztály, melynek érdekei ellentétesek az egész emberiség érdekeivel, addig a tudatnak ez a konzervatívossága nem játszhat döntő szerepet.

Vagy nézzük az erkölcsi tudatforma kérdését. Szpirkin nagyon helyesen mutat rá arra, hogy az erkölcs nem azonos az erkölcsi normák összességével, hogy az erkölcsben az egyénnek és a társadalomnak az emberi gyakorlat során kialakult viszonya jut kifejezésre. Az erkölcsi tudatforma nem azonos az erkölccsel, az erkölcsi tudatforma az erkölcs tükröződése a tudatban. Az erkölcs keletkezését valóban vizsgálhatjuk a társadalmi tudatformáktól elkülönítve, de az erkölcsi tudatforma keletkezését semmi esetre sem. A társadalom, az adott közösség érdekei, létfeltételei alakítják ki a társadalmi szokásokat. Ezeknek a szokásoknak a tükröződése az ember tudatában az erkölcsi tudatforma csírát jelenti. De beszélhetünk-e arról, hogy ősközösségi ember tudatában elválnak egymástól az erkölcs és a vallás követelményei? Semmi esetre sem, minthogy ezek a követelmények még a gyakorlatban sem váltak el egymástól. Azt jelenti-e ez, hogy az ősközösségi társadalomban csak vallás-erkölcs létezett? Nem, mert nem beszélhetünk arról sem — mint már mondtuk —, hogy a vallás mint önálló társadalmi tudatforma kialakult volna.

Végezetül azt hiszem, nem sok szót érdemes vesztegetni arra, hogy a művészet keletkezése — s így az esztétikai tudatforma keletkezése is — milyen szoros kapcsolatban állt a mágiával.

Világos, hogy az ősközösségi ember társadalmi tudatának formája egységes egészet alkotott. Nem állítom azt, hogy Szpirkinnek más az álláspontja. Könyvcének tárgyalásmódja azonban egyszerűen lehetlenné teszi, hogy ezt az egyedül helyes álláspontot kifejtthesse.

Ennek a, sajnos, súlyos torzításnak ellenére is a könyv második része igen értékes elemeket tartalmaz, sokban gazdagítja a tudat keletkeztörténetére vonatkozó marxista irodalmat. Alapvető érdeme annak kimutatása, hogyan jelennek meg a társadalmi tudatformák mint az ember gyakorlati, termelési szükségletét közvetetten kielégítő tényezők az emberi tudatban. Talán éppen az az alapvető törekvése, hogy a különböző burzsoá szellemtörténeti és pozitivisták irányzatokkal szemben a társadalmi tudatformák keletkezésének marxista magyarázatát adja, eredményezte azt, hogy figyelmen kívül hagyta összefüggésüket.

Részletesebben csak a könyv utolsó fejezetével szeretnék foglalkozni, amelyben a tudomány mint társadalmi tudatforma csíráinak kialakulásával foglalkozik a szerző. Ezen belül elsősorban — igen helyesen — a kategóriák keletkeztörténetét tárgyalja, minthogy, véleménye szerint, a tudomány létrejöttének alapvető feltétele a kategóriák kialakulása. Ez a rész elsősorban azért figyelemre méltó, mert a szokásos tárgyalásmódtól eltérően, Szpirkin a kategóriák tárgyalását nem azzal kezdi, hogy megvizsgálja, hogyan alakult ki az adott kategória mint filozófiai fogalom. Hiszen ez a fejlődésnek csak igen késői stádiuma. Minden egyes esetben kimutatja, hogy az emberi gyakorlat, a termelőerők és a termelési viszonyok fejlődése hogyan tette szükségletté az ember számára, hogy az olyan kategóriákat, mint a minőség, a mennyiség, a tér, az idő, az okság vagy a cél először érzéki-konkrét formában, majd fogalmi síkon is megjelenjenek az emberi tudatban. Még a kategória fogalmi síkon való megjelenése sem jelenti az adott kategória filozófiai vizsgálatát, nagyon is távol van attól. A mennyiség kategóriájának fogalmi megjelenése nem a „mennyiség” mint olyan fogalmának kialakulását jelenti, hanem az egy, kettő, három stb. fogalmának kialakulását, elvonatkoztatását egy, kettő, három stb. konkrét tárgytól. Vagy a tér kategóriájának fogalmi kialakulása nem jelenti még azt, hogy az ember a tér mibenlétét vizsgálja, csak azt, hogy távolságot, formát stb. fogalmilag meg tud ragadni, elvonatkoztatva attól a tárgytól, amelynek formája van, azoktól a tárgyaktól, amelyek egymástól bizonyos távolságra vannak.

Szpirkinnek ezek az elemzései igen érdekesek. Kísérletet tesz arra is, hogy a kategóriák kialakulásának sorrendjét megállapítsa. Ha bizonyos esetekben vitathatók is megállapításai, mindenesetre komoly figyelmet érdemelnek, komoly lökést adhatnak a dialektikus logika ilyen irányú vizsgálatainak továbbfejlődéséhez.

Mint már fentebb említettem, Szpirkin műve úttörő jellegű munka. Mint ilyen sok tekintetben vitatható, nem oldja meg „végérvényesen” az emberi tudat keletkezésének igen nehéz, alapvető jelentőségű problémáját. De ezt nem is várhatjuk tőle. A könyv érdeme, hogy hozzáfogott a probléma kidolgozásához, felhívta a figyelmet a megoldandó kérdésekre, megmutatta

azt az utat, amelyen a marxista filozófiának haladnia kell, hogy ezt a világnézeti és tudományos szempontból alapvető jelentőségű kérdést tisztázhassa. S ha nem is vennénk tekintetbe az igen sok, nagyon jól megoldott részletkérdést, már ez is nagy jelentőségű tudományos eredmény.

Vajda Mihály

Filozófiai Enciklopédia

A Szovjetunióban megkezdték a Filozófiai Enciklopédia köteteinek kiadását. Megjelent az első kötet.

A Filozófiai Enciklopédia kiadása indokolt és szükséges. A szocializmus győzelme a Szovjetunióban és a szocializmus világrendszeré válása megnövelte a marxizmus—leninizmus filozófiai alapja iránti érdeklődést. Mind többen kívánnak megismerkedni a dialektikus és történelmi materializmussal, akik pedig az alapokat ismerik, igyekeznek tudásukat elmélyíteni. Bebizonyosodott, hogy ez az egyetlen filozófia, amely segíti a valóság megismerését és megváltoztatását.

A Filozófiai Enciklopédia ezt a nagy érdeklődést hivatott kielégíteni. Célja — amint ezt a szerkesztőségi előszóban olvassuk — „hogy a filozófia és a szociológia történetéből, a dialektikus és történelmi materializmusból, a modern természettudományok és a pszichológia filozófiai kérdéseiből, a logika, etika, esztétika kérdéseiből, a vallás és az ateizmus történetéből az ismeretek szisztematikus összegezését adja.” Továbbá „Az Enciklopédia arra hivatott, hogy elősegítse a marxista—leninista filozófia széleskörű terjesztését.” A „széleskörű terjesztés” kifejezést olvasva nem a rossz értelemben vett „népszerűsítésre” kell gondolnunk. (Ez különben már az első oldalak olvasásánál világossá válik.) A szerkesztőségi előszó szerint az Enciklopédia a tudományos kérdések, előadók, aspiránsok és diákok, propagandisták és lektorok, a sajtó és a kultúra területén dolgozók, a kommunista párt, valamint a Komszomol aktívái és mindazok igényeinek kielégítésére irányul, akik tudományos marxista világnézetüket akarják formálni.

Az Enciklopédia köteteinek kiadása megfelelő előkészületek után történik. Ide kell sorolnunk a P. F. Jugyin és M. M. Rozental szerkesztésében összeállított, négy kiadásban megjelent Rövid Filozófiai Szótárt (a magyar kiadás neve: Filozófiai Lexikon), amely 800 szótártípusú cikket tartalmaz, továbbá a Nagy Szovjet Enciklopédiát, amelynek második kiadása 1250

enciklopédikus cikkben tájékoztat a marxista—leninista filozófia alapjairól, valamint a Kis Szovjet Enciklopédiát. Az előkészítő munka döntő részét képezi a Szovjetunió Tudományos Akadémiájának Filozófiai Intézetében végzett kutatások, a szovjet és a külföldi marxista tudósok monografikus munkái, amelyek a marxista—leninista filozófia kérdéseivel foglalkoznak. Jelen Enciklopédiát úgy tekinthetjük, mint egy óriási kollektív munkát.

A Filozófiai Enciklopédia főszerkesztője F. V. Konzstantyinov, a szerkesztőbizottság tagjai: V. F. Aszmusz, L. F. Gyenyiszova, M. T. Jovcsuk, B. M. Kedrov, H. N. Momdzsjan, E. P. Szitkovszkij, V. P. Tugarinov, P. N. Fedoszejev és L. Sz. Samujan.

Az Enciklopédia köteteibe 4500 cikket terveznek. Ezek a cikkek a lehető teljességben és mélységben foglalják össze a filozófia, elsősorban a marxista—leninista filozófia kérdéseit. A cikkek típusai a következők: „a tudományokról”, „Filozófia”, „Dialektikus materializmus”, „Történelmi materializmus”, „Asztronómia”, „Biológia” stb.), probléma-cikkek („Lehetőség és valóság”, „Általános”), terminológikus cikkek („Aporia”, „Magában való dolog”), a filozófusokról és a marxizmus—leninizmus klasszikusainak fontosabb filozófiai munkáiról szóló cikkek, cikkek a filozófiai és a társadalmi eszmék történetéből az egyes országokat és a Szovjetunió köztársaságait illetően, valamint a filozófiai iskolákkal és irányzatokkal foglalkozó cikkek („Neokantiánizmus”, „Neohegeliánizmus”, „Akadémia, platoni” stb.).

Amint az első kötetben látjuk, az egyes cikkek tömören megfogalmazott, frázismentes, alapos ismertetést nyújtanak az adott kérdésben. A már kicsit is terjedelmesebb ismertetések megnevezik pl. az illető filozófus műveit (bizonyos kivételektől eltekintve az eredeti címet), valamint a szóban forgó problémával foglalkozó irodalmat. Az ilyen ismertetések alján fel van tüntetve a szerző neve. Figyelembe véve bizonyos tudományos igényeket, némely

cikk speciális tájékoztatást is nyújt (az első kötetben pl. „a logika algebraja” címszónál).

A Filozófiai Enciklopédia néhány elvi jelentőségű jellemző vonása:

1. *A tudományosság. A marxizmus—leninizmus pozícióinak szempontja.* A kapitalista országokban számos filozófiai lexicont, enciklopédiát adtak ki. Ezekben — a szerkesztők és a kiadók által be nem vallott burzsoá pártosságnak megfelelően — az uralkodó kizsákmányoló osztályok érdekeinek eszméi megalapozása, a pusztuló társadalom védelme tükröződik, idealizmus, metafizika, miszticizmus nyilvánul meg bennük. Jelen Enciklopédia gyökeresen különbözik ezekről: élető eleme a proletár pártosság, a tudományosság, a tudományok és a gyakorlat legújabb eredményeinek felhasználása, filozófiai általánosítása.

2. *Az elmélet és a gyakorlat egysége.* Más típusú filozófiai enciklopédiák a filozófiát úgy igyekeznek feltüntetni, mint amely tisztán] eszmékkel foglalkozik, igyeksenek a „tisztá eszmék” birodalmába húzódni. A Filozófiai Enciklopédia különbözik ezektől: elvnek tekinti, hogy a filozófia legfőbb szempontja az élet, a gyakorlat, hogy a filozófia a társadalmi és a tudományos problémákból induljon ki, és hozzájuk térjen vissza. Ezt az elvet érvényesítve az Enciklopédia hozzájárul ahhoz, hogy a filozófia elősegítse a valóság megismerését és megváltoztatását. Ennek az elvnek az érvényesítését találjuk pl. az első kötetben az „Ateizmus”, „Alap és felépítmény”, „Humanizmus”, „Demokrácia” stb. címszavak alatti cikkeiben.

3. *Az europocentrizmussal való szakítás.* A burzsoá ideológiát tükröző filozófiai enciklopédiák a filozófiát úgy igyekeznek feltüntetni, mint amely a „történelmi nemzetek”, „kultúrnépek” körében keletkezett és fejlődött, az egyéb irányzatokat pedig kevésbé ismertetik, vagy elhallgatják. Az ilyen felfogás tökéletesen megfelel a fajelmélet és a gyarmatosítás ideológiájának. A szovjet Filozófiai Enciklopédia szakít ezzel a felfogással, a tényeknek megfelelően igyekszik minél teljesebben megmutatni a világ különböző népeinek körében kialakult filozófiai eszméket. Ezt illetően is internacionalizmus jellemzi az Enciklopédiát. Ennek érvényesítését találjuk pl. az első kötetben az argentin, angol, arab, örmény, bolgár, magyar, holland, grúz és más filozófiákról szóló cikkeiben vagy azokban, amelyekben Aidit, Bernal, Vasvári, Wiener, Herzen, Gramsci és mások tevékenységéről olvasunk.

4. *A legújabb eredmények, tények fel dolgozása.* Más típusú enciklopédiák is fel

dolgozzák a legújabb eredményeket. Ugyanakkor látnunk kell, hogy tartózkodnak azoktól, vagy félremagyarázzák azokat, amelyek kirívóan ellentmondanak az idealizmusnak, a metafizikának. Különösen vonatkozik ez a szociológia, általában a társadalom életével kapcsolatos eszmék területére. Merőben mást találunk a Filozófiai Enciklopédiában. Ez — a tudományosság és a pártosság egységének marxista—leninista felfogásából, valamint az elmélet és a gyakorlat egységéből kiindulva — általánosítja filozófiaiilag a legújabb tudományos eredményeket és a társadalomban végbemenő változásokat. Az ilyen általánosítás, mint tudjuk, a marxista—leninista filozófia tovább fejlesztésének legdöntőbb feltételét képezi. Az Enciklopédiának ezt a jellemző vonását találjuk pl. az első kötet „Burzsoá társadalom”, „Állam”, „Mozgás” stb. cikkeiben.

Az első kötet nagyobb cikkei:

„Absztrakció”. A cikk meghatározza az absztrakció fogalmát, megkülönbözteti az absztrakciót és az absztrahálást, ismerteti a probléma filozófiatörténeti vonatkozásait. Az absztrakció eredetének vizsgálása után áttér a politikai gazdaságtani absztrakcióra.

„Lét”. A lét kategóriájának meghatározása után a cikk felvázolja a létről szóló Marx előtti tanításokat. Ezután a lét és az anyag kategóriáinak összefüggését emeli ki, majd a társadalmi léttel foglalkozik.

„Hegel”. A Hegelről szóló ismertetés az életrajzi adatok után lényegében a hegeli filozófiát mutatja be a fő műveken keresztül, egyben rövid értékelést ad. Az ismerettség végén a hegeli filozófiával foglalkozó fontosabb irodalom terjedelmes felsorolását találjuk.

„Humanizmus”. A szűkebb és a szélesebb értelemben vett humanizmus fogalmának meghatározása után a cikk a marxizmus előtti humanizmust tárgyalja majd a szocialista humanizmus lényegére, jellemző vonásaira tér át.

„Dialektika”. Itt a dialektika fogalmának tisztázása után a marxizmus előtti dialektika történetének vázlatát találjuk, kiemelve Hegel szerepét ezt illetően, majd a marxista-leninista dialektika jellemző vonásainak és törvényeinek felsorolását.

„Dialektikus materializmus”. E címszó alatt találjuk az első kötet legnagyobb cikkét, a következő tartalommal: A dialektikus materializmus tárgya; a dialektikus materializmus létrejötte; a dialektikus materializmus fejlődésének lenini szakasza; anyag és tudat; a megismerés folyamatának dialektikája; a dialektika mint logika és az ismeretelmélet; a dialektika kategóriái és törvényei; a dialektikus materializmus

és a modern természettudományok; a dialektikus és a történelmi materializmus egy-
sége; a dialektikus és a történelmi materia-
lizmus mint a marxista párt eszmei fegy-
vere; a dialektikus materializmus és a jelen-
legi burzsoá filozófia; a dialektikus materia-
lizmus és korunk.

Az első kötet nagyobb cikkei még:
„ $A = A$ ”, „A logika algebraja”, „Ateiz-
mus”, „Végtelen”, „Burzsoá forradalom”,
„Valószínűség”, „Lehetőség és valóság”,
„Háború”, „Általános”, „Mozgás”, „Való-
ság” stb. E kötetben találunk ismertetést
az azerbajdzsán, amerikai, angol, arab, argen-
tín, örmény, belorusz, bolgár, brazil,

magyar, bizánci, holland és grúz filozófiák-
ról.

Az Enciklopédia egészében a filozófia
fejlődésének jelenlegi szakasza tükröződik.
A marxista—leninista filozófia szakadatlan
fejlődése a Filozófiai Enciklopédia további
kiegészítését követeli. Az Előszó utal arra,
hogy ilyen kiegészítésre már a következő
kötetekben sor kerül.

Célszerű megkezdeni az előkészületeket
a Filozófiai Enciklopédia magyar nyelvű
kiadásához. Ez hasznos lesz — az Enciklo-
pédia rendeltetéséből következően — a
nem-filozófusok számára is.

Katona Péter

Kritikai megjegyzések egy szociológiai kézikönyv margójára*

A marxista szociológust — noha gyökeresen más filozófiai alapról, tehát szükségképpen kívülről szemléli — a polgári szociológia kézikönyvei sok vonatkozásban el-
igazíthatják a jelenkori polgári szociológia
probléma-renetegében. Am ez az eligazítás
mindenképpen szubjektív, amennyiben a
polgári szociológia összértékelését fejezi ki,
és még ezt is sok egyéb szempont befolyá-
solja. Például a nemzeti hovatartozás,
amely — különösen a francia szociológiá-
ban — erősen torzító tényező. A polgári
szociológia kézikönyveiben jelentkező össz-
értékelést tehát csak akkor tudjuk a
marxista szociológia számára hasznosítani,
ha feltárjuk az értékelés rugóit, a kifejezett
problémák társadalmi összefüggéseit.

Armand Cuvillier kézikönyvének érté-
kelésénél mindezeket túl még két szem-
pontot kell tekintetbe vennünk. Az egyik a
munka belső logikáját érintő, éspedig a
szerző által hangsúlyozott ama igény,
amely szerint a könyv vezérfonalul és kala-
uzként kíván szolgálni a szociológia tanul-
mányozásához, a másik pedig — a beveze-
tőben elmondottakkal összefüggésben —
mit jelent a mű a marxista szociológus
számára. Ez a két szempont — bár szükség-
képpen különbözik egymástól — bizonyos
vonatkozásban egyezik is, s ez az egyezés,
mint probléma abban fogalmazható meg,
hogy mennyire fogja át a kézikönyv a
polgári szociológia egészét, s nézőpontja
mennyire szubjektív a polgári szociológián
belül is — az egy bizonyos irányhoz való
tartozás értelmében.

Már a kézikönyv tartalomjegyzékének
átfutása arra mutat, hogy a szerző — bár
bizonyos szociológiai elmélet híve, s ezt az
elméletet a munka problematikusság tagolá-
sában érvényre is juttatja, ezen belül po-
zitivista módon ismerteti, noha kevésbé
értékeli, a legkülönbözőbb szociológiai irá-
nyok állásfoglalásait. Ez a pozitivisták mód-

szer a bevezetésre valóban alkalmas, s bur-
zsoá kézikönyvet tekintve, az ilyen mód-
szerrel készült munka látszik a leghasznál-
hatóbbnak a marxista szociológus számára
is.

A szerző második célkitűzése arra írá-
nyult, hogy megmutassa, miként nyerne
azok a problémák, amelyeket egész sor
tudomány, pl. jogtudomány, gazdaság-
tudomány stb. kutat, új megvilágítást a
szociológiai szempontból történő vizsgálat
következtében. Rá kell azonban mutat-
nunk, hogy ez a második cél a részletes
problémakifejtés során szükségképpen el-
homályosodott, éspedig annak következté-
ben, hogy nem nyer megnyugtató tisztá-
zást maga a „szociológiai szempont.”

A szociológiai szempont problematikus
volta mindjárt a munka első részében je-
lentkezik. A szerző ugyanis két fejezetben
a szociológia történetét kívánja vázolni, és-
pedig Comte előtti és Comte utáni fel-
osztásban. A történeti résznek már az ilyen
kettős felosztása is azt mutatja, hogy a
szerző a szociológiát nem bizonyos társa-
dalmi-történeti viszonyok és körülmények
ideológiai következményeként fogja fel, s
történetében lényegileg nem választja el a
társadalommal kapcsolatos filozófiai és po-
litikai jellegű gondolkodástól. A szociológiai
szempont társadalmi gyökereinek feltárása
lenne azonban az első lépés magának a szo-
ciológiai szempontnak tartalmi tisztázása
felé is. A fogalmi tisztázatlanság így azon-
ban a későbbiekre is kihat, és nemcsak a
problémák igényelt és ígért új megvilágítá-
sa homályosul el sok helyütt, hanem bizo-
nyos fokig csorbát szenved a pozitivisták
jellegű átfogás is.

Az említett fogalmi zavarnak a törté-
neti részre való negatív hatására csak egy-

* Cuvillier, Armand: Manuel de Sociologie.
Avec Notices Bibliographiques. I—II. Tome. Paris,
Presses Universitaires de France 1950.

két példát idézünk. A szerző pl. a Comte előtti „politikai filozófia” bemutatásának kezdetén azt állítja, hogy a szociológiában is, mint egyebütt, a gyakorlat megelőzte az elméletet. S ezt azzal támasztja alá, hogy a filozófusok mindenekelőtt a társadalmi szervezésnek azokat az alapelveit keresték, amelyeknek érvényesülni kellene, tehát szemléletük normatív volt.¹ Ennek a felfogásnak két hibája van: egyrészt az ilyen értelmű normatív szemlélet még nem jelent gyakorlatot, másrészt a társadalomról normatív módon való gondolkodás nem szociológia. A szociológiai szempont társadalmi meghatározásának hiánya azután felszínre kerül abban a szerzői felfogásban is, amely szociológiáiként, illetőleg szociológusként állítja egy síkra a középkori keresztény politikai filozófiát, s Grotiust, vagy Locke műveit, s így tovább. Ahol pedig alkalma nyílna a szociológiai szempont társadalmi meghatározottságának és logikai tartalmának kimutatására, először a Comte-i pozitivisták filozófiával kapcsolatosan, Cuvillier megmarad ennek a filozófiának pusztá ismertetésénél. Meggyőződésünk szerint a szerző által szemmel láthatóan igényelt pozitivisták objektivitás, amely egyebek közt abban is kifejezésre jut, hogy nem kezeli a szociológiai elméleteket olyan tényekként, amelyeknek társadalmi meghatározottságuk, okuk és hatásuk van, azzal a további következménnyel jár, hogy magának a szociológiának ilyen meghatározottsága figyelmen kívül hagyásával, kénytelen mindenkivel foglalkozni, akinek nevéhez valamiféle a társadalommal kapcsolatos elmélkedés tapad.

Comte után a kör már szűkül, noha a kellő elválasztás hiányában még mindig egymás mellé kerül a nem szociológus Savigny „népszellem” teóriája vagy W. Wundt pszichológiája. A szociológiai gondolkodás természetesen rendkívül összetett, s bizonyos elemei más tudományágakban alakultak ki, pl. a történettudományban, a gazdasági tudományokban, sőt még a jogtudományban is. Így nem vethetjük a szerző szemére, ha a tudományágak egyes képviselőinek bizonyos gondolataival foglalkozik, még ha ezekre a gondolatokra helytelenül a szociológia címszót ragasztja is. A társadalmi viszonyokkal való kapcsolat felderítése nélkül azonban ezek az elméletek nem is kerülhetnek a helyükre, s nem lehet felmérni jelentőségüket a szociológiai gondolkodás fejlődésében.

Körülbelül ez a helyzet Cuvillier marxizmus képével is. Megállapítja ugyanis, hogy míg Comte az egész társadalmi fejlődést a szellemi fejlődésre vezeti vissza,

addig Saint-Simon „az ipari haladást” helyezi premier planba, s ezzel az elméleti gondolkodás számára egy másik utat nyit meg. Ez az út — mondja —, amelyen Marx járt, midőn A hegeli jogfilozófia kritikájához írt Bevezetőjében, valamint A politikai gazdaságtan bírálatához írt előszavában kifejtette ismeretes elméletét a társadalmi jelenségek megértéséről. Marxnak ezt a felismerését, amely szerint a társadalmi jelenségek — a hegeli Jogfilozófiához írt Bevezetésben a jogi viszonyok — nem érthetők meg sem önmagukban, sem pedig az emberi szellem általános fejlődéséből, Cuvillier úgy értékeli, hogy eljutott a társadalmi csoportok fejlődésének tisztán társadalmi okokkal való magyarázatáig, tehát meghaladta az egyéni tudattal való operálást a szociológiában. Ennek a „tisztán szociológiai” magyarázatnak azonban — amely a francia szociológia marxizmus-képében már Durkheim óta mint pozitív vonás jelentkezik (Cuvillier maga is utal arra, hogy Durkheim szerint az említett marxi felismerés az az út, amelyen haladva a szociológia tudománnyá válhat)² — olyan tartalma van, amelyre a polgári szociológia elismerése már nem terjed ki. Ez a tartalom a termelési viszonyok meghatározó voltának felismerése, tehát az a felfogás, amely — Lenin szerint is — a szociológiát valóban tudománnyá változtatta, s amely megszüntette alapvetően szubjektív jellegét.

A szociológia fejlődésének további rajzából a polgári szociológiatörténet megszokott képe bontakozik ki. Noha a szerző rendszerezési pontjaival nagyon sokszor nem érthetünk egyet, kétségtelen, hogy szinte teljes képet ad a polgári szociológia újabb fejlődéséről. Ez a kép azonban — ha szabad azt mondani — csak formailag teljes. A társadalmi tényezők, az elméletet alakító társadalmi viszonyok elhanyagolása tartalmatlanná teszi. Ez azután a szokásos pozitivisták hibák egész sorát szüli. Csak utalunk arra, hogy az orosz és a lengyel szociológia címszó alatt pl. összefogja az e két nyelven írt vagy ilyen származású szerző által alkotott, polgári és marxista szociológiát — az utóbbi meglehetősen felületes és szűkkörű ismeretéről téve tanúságot. Teljesen elnagyolt a mai helyzet ismertetése is — noha később kompenzálni igyekszik ezt a szerző által követett gyakorlat, amely szerint az egyes problémák tárgyalásakor értékeli csaknem a teljes irodalmat is.

A szociológia történetének felvázolása után Cuvillier meghatározza magát a szociológiát, illetőleg felveti a szociológia tárgyának problémáját. „A szociológia ... a tár-

¹ Cuvillier : Manuel ... I. Tome. 3. o.

² Uo. 22—23. o.

sadalmi tények pozitív tudománya”.³ A meghatározás formális, s ezt a szerző is érzi, midőn egy lépéssel tovább lépve azt kérdezi: mi az, hogy „társadalmi”. E kérdésre adandó lehetséges válaszok ismertetésével foglalkozik a munka következő három fejezete, s lényegében ez alkotja az első kötet gerincét is. E rész bizonyos fókig ismét történeti jellegű, de már nem rendszer- és elmélet-, hanem problémátörténet. A harmadik fejezet legkülönbözőbb mechanikai, biológiai és pszichológiai iskolák meglehetősen szerencsés kézzel összeállított értékelését tartalmazza a fentebb említett alapkérdés kapcsán: mi a „társadalmi”. Az elméletek által adott válaszok vonatkozásában a szerző végső megállapítása szerint éppen ezek az elméletek negatív eredményei mutatják meg, hogy a „társadalmi” specifikumát nem lehet másban keresni, mint *saját tartalmában*, tehát semmiféle természetijelenségben legyen az akár mechanikai, energetikai, biológiai, pszichológiai vagy éppen „interpszichológiai” jellegű.⁴

Ha azonban a „társadalmi” csak saját tartalmára (aminek alapvető meghatározóit Cuvillier természetesen nem ismeri fel) lehet visszavezetni, még mindig megmarad a forma. Cuvillier tehát a következő fejezetet — „a társadalmi viszonyok és a társulás formái” címmel — azon elsősorban amerikai és német elméletek értékelésének szenteli, amelyek a tartalomtól független formákban, strukturális típusokban, társulási formákban, társadalmi tulajdonságokban próbálják megragadni a „tisztá társadalmi”. E kísérletek áttekintése után kerül végre napvilágra a szerző állásfoglalása is. Mindenekelőtt megállapítja, hogy a forma vizsgálata tartalom nélkül szubjektívista illúzióra vezet, de azoknak a konkrét körülményeknek többé-kevésbé való félreismertetését is eredményezi, amelyek a „társadalmi” pontosan meghatározzák. Így azután a formalisták egy része a metafizikus ontológiába süllyed, míg mások nominalistákká válnak, vagy a „hyperempirizmus” módszereit követik. A szociológia azonban nem formális tudomány, nem lehet meg a tartalom történeti vizsgálata nélkül: „A szociológia a valóságos és konkrét, tehát a történelemben gyökerező emberi csoportok tudománya.”⁵

Ez a megállapítás azonban további más problémákat idéz fel, nevezetesen elsősorban a társadalmi csoport problémáját. A mű következő, ötödik fejezete tehát ezekkel a problémákkal, különösen pedig a társadalmi csoporttal foglalkozik. A tár-

sadalmi csoport fogalma azonban ismét csaknem az egész polgári szociológiát érinti, s egész sorát azoknak a problémáknak, amelyek — mint pl. az intézmények, a hagyomány, a közvélemény, a szokás és az erkölcs stb. — önmagukban is könyvtárnyi irodalommal rendelkező kutatási témák, s a kutatók túlterjednek magán a szociológián is. Ilyen problémák összefogása — akár csak a hangsúlyozott elemi bevezetési igénnyel is — igen nehéz feladat, így nem csodálatos, hogy ez a fejezet a felvetett kérdéseket szegényebben állítja elénk, mint ahogyan azok akár a polgári szociológiában is megjelennek. A szerző mentségére szolgál azonban az a tény, hogy az éppen e fejezetben exponált problémák kerülnek bővebb kifejtésre a munka hátralevő részében. A szerző ugyanis a továbbiakban a társadalmi csoportok struktúráját — mint társadalmi morfológiát és működését „mint” társadalmi fiziológiát vizsgálja. Ezt megelőzően azonban, mint bármiféle szociológiai kutatás alapjával, a módszer kérdésével foglalkozik.

A szerző a könyv előszavában célzott már a „szociológiai szempontokra”, amely a más tudományágak által vizsgált társadalmi jelenségeket is új megvilágításba helyezi. Mint említettük — és egy-két példával bizonyítani is igyekeztünk — a fogalom tartalmi tisztázatlansága a könyv problémáinak kifejtésében lényeges egyenetlenségeket és töréseket okozott. A módszerrel foglalkozó fejezet első pontjában a szerző már kísérletet tesz a szociológiai szempont közelebbi meghatározására. Ez a kísérlet azonban nem jár sikerrel. Cuvillier inkább csak az elhatárolás módszerével igyekszik tartalmat adni a fogalomnak, s itt is alapvető félreértésből indul ki. Ismét arra kell rámutatnunk, hogy ez a félreértés abból a már említett módszerbeni fogyatékoságból származik, hogy a szerző a szociológiai elméletek megítélését a társadalmi viszonyoktól elszakítva végzi el, s így nem képes felismerni társadalmi tartalmukat. A szociológiai szemponttal kapcsolatos fejtegetései során pl. a szociológia tudományának az axiológikus és normatív jellegtől való elválasztására törekedvén megállapítja, hogy a társadalomformáló gyakorlat szempontja már Comte számára is idegen volt, s innen származik a szociológiának Franciaországban általánosan spekulatív tudományként való felfogása.⁶ Holott — ahogyan ezt már több ízben megkíséreltük kimutatni⁷ — a

⁶ Uo. 242. o.

⁷ Vö. pl. *Kulcsár K.*: A jogszociológia problémái. Bp. 1960. 27—35. o. vagy *Kulcsár K.*: Emberi haladás, totális állam és a szociológia. Az MTA Állam- és Jogtudományi Intézetének Értesítője. 1960. 319—322. o.

³ Uo. 99. o.

⁴ Uo. 137. o.

⁵ Uo. 190. o.

Comte-i pozitívista szociológia szülője lényegében éppen a polgárság ama társadalmi igénye volt, hogy a társadalmat a polgári rend keretein belül tudományosan alakítsa. Így azután nem meglepő, s egyáltalán nemcsak az angolszász szociológiára jellemző a szociológia gyakorlati célokat szolgáló tudománnyá válása, s Cuvillier hiába igyekszik a szociológiát és a társadalmi gyakorlatot kettéválasztani. Sokkal meggyőzőbbek azon fejtegetései, amelyek a kettő közti kapcsolatra utalnak, s amelyek során pl. jelentős tényezőként említi a szociológus osztályhelyzetét is.⁸ A következő lépés a szociológia és a történelem, majd a szociológia és más társadalomtudományok elválasztása. Ez utóbbi a nehezebb probléma. A szerző végül is — e tárgyat tekintve — nem választ el, amennyiben véleménye szerint a szociológia a társadalmi élet minden megnyilvánulásának tanulmányozását jelenti, s a szociológia éppen úgy magában foglalja az összes társadalomtudományokat, mint a fizika az optikát, az elektromosságtant, az akusztikát stb.⁹ Durkheimre hivatkozva fejtegeti, hogy a szak-társadalomtudományok az egyes társadalmi jelenségeket csak izolálva vizsgálják, holott azok lényegükben azonos természetűek, mert egy valóságának, a társadalmi valóságnak különböző megnyilvánulásai. „Valóban a szociológiai szempont ma a különböző tudományok élettől való megtöltését jelenti és attól a fogalmi skolaszticizmustól való megszabadításukat, amely már régóta eluralkodott a klasszikus politikai gazdaságtanban, a jogban stb.”¹⁰ Az ilyen enciklopedikus jellegű szociológiával szembeni kritika — folytatja — akkor jogos, ha az ilyen szociológia művelésére egy bizonyos korban egy szociológus kívánna vállalkozni, mint pl. Spencer. De az egyes ágakra specializált ilyen szempontú kutatások megadják a szintézis lehetőségét is.

Mik az ilyen szociológiai szempontú kutatás alapvető szabályai? 1. A konkrét-ság szabálya, mert a szociológia nem a társadalom metafizikája, hanem a társadalmi tények experimentális tudománya. 2. A tudatos tudatlanság szabálya; azaz a szociológus nem elégedhet meg kutatásában a társadalom életével kapcsolatos mindennapi fogalmakkal. 3. Az objektivitás szabálya. (Ugyanazt érti alatta, mint Durkheim.) 4. A tények meghatározásának szabálya. 5. A jelenségek összefüggéseikben való vizsgálatának szabálya.

A konkrétság szabályából következetteti Cuvillier, hogy a szociológiának a felmérés-

sel és a leírással kell kezdenie. A konkrét szociológia — a szisztematikusszociológia — folytatja — azonban nem két egymástól eltérő fogalom, hanem a tudomány építésének két egymást követő fokozata. A leírás stádiumának alapjául a legkülönbözőbb felmérő módszerek és ezek technikái szolgálnak, amelyeket a szerző a szociológia történetében való megjelenésükben a vonatkozó vizsgálatokra épült műveken keresztül példáz. Bemutatja a kérdőíveken, családmonográfiákon, családi budget-kutatásokon alapuló vizsgálatokat, a legkülönbözőbb monografikus kutatásokat, a közvéleménykutatást és a tömegmegfigyelést, az esettanulmányt, a statisztikai leírást és a szociometriát stb. Felveti a leíró módszerek elégtelenségét, az empirizmus veszélyét is, amelyet az összehasonlító módszer a történeti, az etnográfiai és a statisztikai összehasonlítás segítségével is kiküszöbölhetőnek tart. A leírás után következő fokozat a szociológiai magyarázat első lépcsője a típusalkotás, a fogalomképzés. Az erre vonatkozó elméletek áttekintése után az ok fogalmával, a szociológiai törvényekkel foglalkozik, mint konkrét jelenségek absztrakciójának magasabb fokozataival.

A már előre jelzett felépítés szerint a munka következő nagy része a társadalmi morfológia, azaz „társadalmi” csoportok struktúrájának tanulmányozása”. Ez tágabb értelemben a strukturális típusok tanulmányozása és osztályozása a társadalmi élet különböző (vallási, jogi, családi, politikai, gazdasági stb.) területein, szűkebb értelemben pedig „a társadalmi tények tanulmányozása anyagi alapjukkal való összefüggésükben.”¹¹ Természetesen nem szabad azt hinnünk, hogy ez az „anyagi alap” a termelési viszonyokat jelentené. A szerző az egész munkára jellemző módon — itt sem tud a probléma mélyére hatolni, s a gazdasági viszonyoknak (nem is beszélve az alapvető termelési viszonyokról) még a polgári szociológiában szokásos értékelést is mellőzve, a fogalom alatt csupán az anyagi életkörülmények egy részét, nevezetesen a földrajzi környezetet és demográfiai jellegű adottságokat érti. A társadalmi morfológia így felettebb szűk, bár meg kell jegyeznünk, hogy a felvetett kettős irányban a munka sok tekintetben hasznos áttekintést ad a polgári „szociogeográfia” és a demográfia kutatásairól.

A munka második kötete, a „szociológiai fiziológia” vagy a „funkcionális szociológia” lenne hivatva a társadalmi csoportok, intézmények működését tárgyalni. Mindezekelőtt meg kell jegyeznünk, hogy itt is,

⁸ Cuvillier : Manuel . . . I. Tome. 243. o.

⁹ Uo. 246. o.

¹⁰ Uo. 247. o.

¹¹ Uo. 327. o.

mint a társadalmi morfológia esetében igen erős „önkorlátozással” élt a szerző. Lényegében négy területet mér fel: a gazdasági szociológiát, a jog és az erkölcs szociológiáját, a családszociológiát és a politikai szociológiát (állam, nemzet, civilizáció). Igaz ugyan, hogy a felsorolt „szakszociológiák”, a társadalmi élet legfontosabb területeit fogják át, de kérdés, hogy mennyire jutnak túl a szerző ábrázolásában a szaktudományokon. Itt kell elválnia, mi újat ad a meglehetősen bizonytalan tartalmú „szociológiai szempont” e területek jelenségeinek kutatásaiban. S ennek nagyon vázlatos értékelése az, amelyre — legalább egy-két tudományág vonatkozásában — e rövid ismertetés keretében vállalkozhatunk.

Cuvillier az eddig követett módszer szerint méri fel a társadalmi élet említett területeinek problémáit, néhány e kérdéssel foglalkozó szerző álláspontjának felvázolásán keresztül ábrázolva a megoldás módzatait. A gazdasági szociológia c. fejezet problémái meglehetősen eklektikusan vannak kiválasztva, s a megoldások az alapkérdésekben szegényeseknek tűnnek. Különösen elmondható ez a gazdasági tényeknek a társadalmi életben játszott szerepéről adott értékeléséről. Ezt a problémát a szerző azonosítja a történelmi materializmussal, s vázlatos ismertetése után a legegyszerűbb megoldást választja, azaz nem ad megoldást. Ez a pozitívista szemlélet vonul végig a gazdasági szociológiát tárgyaló egész fejezeten.

A jogszociológia felvázolásában a legszembetűnőbb a szociológiai szempont hiánya. Ez a fejezet tökéletesen ignorálja a modern jogszociológia alapvető kérdésfeltevéseit, ahogyan magát a modern polgári szociológia jelentősebb részét is. Cuvillier itt adott fejtegetéseit a történeti szempont uralja, s ez különösképpen a jog keletkezésével kapcsolatos történeti — s nem szociológiai szempontból felvetett — hosszadalmas áttekintésében mutatkozik meg. Igaz ugyan, hogy bevezetőben rendszerezetten kísérli meg felvázolni e fejezet — s ezzel a jogszociológia — felépítését (ténymeghatározás, a jogszabályok genezisének tanulmányozása, a jogi típusok megkülönböztetése s néhány jogi fogalom, mint a kötelezettség, szerződés felelősség stb. vonatkozásában a jog változása), ez a felépítés azonban a kifejtés során szegényes, s főleg erősen lehatárolttá válik. E fejezet kapcsán különösen az a benyomásunk, hogy nemcsak Spencer idejében és számára volt lehetetlen vállalkozás a szociológia minden ágának, a társadalmi élet vala-

mennyi problémájának szakszerű, s főleg szociológiai szempontból történő átfogása.

Körülbelül ezt lehet elmondani a családszociológiával és a politikai szociológiával kapcsolatos fejezetekről is. A szerző kétségtelenül nagy, bár nem teljes anyaggal operál, problémafelvetése azonban eklektikus marad. Talán a második kötetről, a funkcionális szociológiáról adott soványabb ismertetésünk is kellőképpen mutatja azt, hogy a munka e része elnagyoltabb, s ahogyan ez természetes is a hasonló jellegű kézikönyveknél, az egyes szakterületeken éppen a szakemberek számára nem tudja meggyőzővé tenni a szociológiai szempont érvényesítésének hasznát. Ennek elsőrendű oka kétségtelenül az, hogy e fogalom tartalmi bizonytalansága folytán itt is — mint a szociológia történetének bemutatása során — elsikkad maga a szociológiai szempont, s helyette meglehetősen eklektikus probléma- és anyagkiválasztást találunk.

A munka részletesebb bírálatába — különösen a II. kötet esetében, amely több irányú szakismeretet is igényelne, hogy a szerző elitélt eklekticizmusán túlléphessünk — már nem bocsátkozhatunk, így bíráló értékelésünk sok tekintetben kívánnivalót is hagyhat maga után. A munka egésze természetesen sehol sem haladja meg (sőt egynémely tekintetben el sem éri) a polgári szociológia szokásos kérdésfeltevésének szintjét. Mi az a pozitívum, ami mégis megmutatkozik elsősorban a szociológiát éppen tanulmányozni kezdő olvasó számára? Az, hogy a problémák felvetése mégis jelez valamit, ha nem is mindent, s a társadalmi viszonyoktól el is szakítva a társadalom egyes jelenségeire vonatkozó eddigi vizsgálatok eredményeiből, s az első kötet önmagában is jellemző a polgári szociológia szerteágazó kísérleteire. Az a pozitívista áttekintés azonban, amelyről bevezetőben beszéltünk, ha nem is teljes, s különösen a második kötetben éppen fogyatékoságai miatt félrevezető is, olyan vonás, amely a könyvet — noha módszerével nem is ért egyet, nyilvánvaló világnézetével szemben is áll s sokszor tudománytalan eklekticizmusát és látszatobjektivitását el is ítéli — bizonyos fokig mégis a marxista kutató számára is használhatóvá teszi. A legnagyobb pozitívum azonban az a valóban imponáló bibliográfiai anyag, amely összefoglaló jelleggel a munka elején, problematikus részletezéssel pedig az egyes fejezetek végén az olvasó rendelkezésére áll.

Kulcsár Kálmán

Egy távoli ország marxista filozófusáról

(Janagida: „Vívódásaim” és „A szabadság filozófiája” c. könyvéről)

Egy távoli ország messziről jött filozófusának művét jelentette meg a könyvhéten a Kossuth Kiadó. Janagida — a jeles japán közéleti személyiség, a hosszas vívódások után a marxista filozófiához elérkező tudós — „A szabadság filozófiája” c. könyve jelent meg magyar nyelven Pásztor László tolmácsolásában.

Janagida nevével hazánkban először 1959-ben találkoztunk, amikor a Gondolat kiadta „Vívódásaim” címmel megírt önéletrajzi tanulmányát. A kötet a 64 éves tudós sok nélkülözéssel teletűzdelt életútját és azt a folyamatot mutatja meg, melyen keresztül a misztikus idealista világnézetű falusi tanító 5 évtizedes önelszámolás után eljut a dialektikus materialista világnézetig. „A szabadság filozófiája” a leszámolás utáni időszak terméke. E művében már a marxista tudós polemizál az idealista felfogással.

*

Janagida 1893 novemberében született Kanagava prefektúrában. A kisparaszti származású fiúcska az általános gimnáziumot szerette volna elvégezni, alkalmat teremtve ezzel az egyetemi továbbtanuláshoz, de meg kellett elégednie a kevesebb kiadással járó tanítóképzővel.

Tanítóképzős éveit alatt vette kezdetét a japán munkásmozgalom első szárnybontogatása. A Kotoku-per (1910-ben) — a mozgalom vezetőjének pere — csak tovább mélyítette a reakciós idealista szellemű nevelést. Sikerült a hallgatókat teljesen közömbössé tenni a társadalmi kérdések iránt.

A tanítóképző elvégzése után egy vidéki iskolába került. A vidéki tanító szürke élete azonban nem elégítette ki a tudományok iránt érdeklődő fiatalembert, és hozzákezdett magánúton a gimnáziumi tanári vizsgák letételéhez. 20 éves korában az etika és pedagógia tárgyakból szakvizsgát tett.

1918-ban Okajamában a Tanítóképző Intézetben dolgozott. Annyira immunissá vált a társadalmi kérdések iránt, hogy a kirobbant rizslázadásról szinte tudomást sem szerzett. Az itt eltöltött két esztendő figyelmét a filozófia irányába terelte. A hazai idealista filozófiai iskolák képviselőin kívül ekkor James, Wundt filozófiája foglalkoztatta. A filozófia iránti érdeklődése vezette el a 3 gyermekes családapát az egyetem padjaiba.

Egyetemi tanulmányait — 29 éves korában — a Kiotói Egyetem filozófiai fakultásán — a japán idealista filozófia citadellájában — kezdte el. Érdeklődését két előadássorozat kötötte le: Niszida: Bevezetés a filozófiába és Tamanaga: A nyugati filozófia története. Az utóbbi sorozatban fakultatív jelleggel külön sorozatot hallgatott Kant filozófiájából. Minthogy középiskolai tanári képesítést az etika szakon szerezte, speciális tárgyának az etikát választotta.

A marxista filozófiával való találkozása az egyetemen negatív oldalról jelentkezett. Hallgatta Fudzii professzor fakultatív előadásait a marxizmus kritikájáról. Részt vett annak a diákkörnek a munkájában, amely a Kommunista Párt megalakítása után az egyetemen szerveződött a marxizmus tanulmányozására, de amikor a kör tagjai az elmélet területéről a gyakorlati harc síkjára léptek, megszakította a kapcsolatát a körrel. „Úgy véltem — írja —, hogy az elméletnek és a gyakorlatnak el kell válnia egymástól, s minthogy a mi tanulókörünknek az elmélet tanulmányozása a feladata, hiba, ha részt veszünk a sztrájkban.”

A marxizmussal való kapcsolata a továbbiakban is negatív irányból táplálkozott. Kantianus megítélésből a marxizmust vulgáris, földhözragadt filozófiának tartotta. „Az elmaradottság jelének tartottam, hogy egyes hallgatók ehhez a vulgáris filozófiához vonzódtak akkor, amikor pedig itt volt Kant filozófiája.” A marxizmussal való szembeállása annyira erős, hogy fő feladatának a marxizmus elleni kritikai harcot tekintette. A marxizmus kritikáját választotta diplomája témájául, és diplomamunkájának elkészítéséhez Max Weber és Stammler munkáit tanulmányozta.

Az egyetem elvégzése után ismét vidéken tanított, ahol tovább folytatta a marxizmussal való polémiáját. Kant után Windelband és Rickert filozófiájának tanulmányozásával készült a marxizmus kritikájára. Itt fejezte be a „Marx elmélete és módszere” témájú előadássorozatot. Mivel a katedra nem biztosította a marxizmus elleni fellépés kellő hatékonyságát, egy folyóirat kiadását határozta el „Az út” címmel. A folyóirat a taivani egyetemre való kinevezésével szűnt meg.

1929-től dolgozott docensként a taivani egyetemen. A filozófiai útkeresés ismét jelentkezik. Rickert tiszta logizmusának elvetése után Bergson és Dilthey életfilozófiája következik. A Busse és Heidegger egzisztencialista filozófiájából való ki-

ábrándulás után visszatért a német idealizmushoz. Fichte, Schelling és Hegel filozófiáját hívta segítségül a szociális mozgalmak miatt egyre inkább előtérbe nyomuló marxizmus ellen. A német idealizmus nem hozta meg a várt eredményt, Janagida válságba került, és ebből a válságból való kiutat jelentette számára Niszida filozófiája.

*

Niszida japán filozófus a 30-as években alkotta meg filozófiai iskoláját. Ez az idealista filozófiai iskola egy demokratikusabb színezetű intuicionista elemekkel kevert idealizmus volt. „A nyugati filozófusok tisztán racionalisztikus műveivel szemben Niszida könyvei mély érzéseket keltettek bennem, nem annyira ésszerű tartalmuknál, mint inkább a való élet helyes megértésénél fogva.”

Niszida nem útszéli módon szolgálta a burzsoázia érdekeit, nem alkotott divatos elméletet a háború előkészítésére, majd annak igazolására, de „objektív” álláspontjával mégis a burzsoázia érdekét szolgálta. A marxizmussal szemben elfoglalt álláspontja, ennek következtében az egyes társadalmi jelenségekkel kapcsolatos álláspontja, egyértelműen a kapitalizmus igazolására tette

A materializmus kritikájának lényege Niszida filozófiájában a szokásos idealista eljárás. Azonosítja a marxi materializmust a vulgáris materializmussal, jól elveri a port a vulgáris anyag—tudat felfogáson, és utána kijelenti, hogy a marxista filozófia csupán egy modern vulgáris irányzat, amivel nem is érdemes komolyan foglalkozni. Ezt az eredményt biztosítja Niszida ama eljárása, hogy semmibe veszi a folyamat dialektikáját, és csupán a hely dialektikájával zsonglörködik.

A marxizmus ismeretelméletének szubjektív idealista kantiánus bírálata sem hiányzik ebből a filozófiából. A kanti apriorizmus alapján veti el a marxista tükröződési elméletet.

Niszida filozófiája a történeti folyamatok vizsgálatánál különös élességgel fordul szembe a marxizmussal. A történelmi valóság analizisét szükségesnek tartja ugyan, de ahogyan állást foglal, kibújik belőle az idealista, objektíve a burzsoázia érdekeit szolgáló gondolkodó.

Niszida hallgat az osztályproblémákról, és helyette ködösen megfogalmazott nemzeti problémákat vizsgál. A legkülönbözőbb korszakokat, népeket és osztályokat örök és változatlan emberiségnek feltüntetve jut el a kapitalizmus konzerválásához. Ez az „általában az emberiség” védelme Niszida szubjektív szándékai szerint. osztályfeletti-

séget jelent ugyan, de objektíve a burzsoázia érdekeinek a védelmezése.

Még közvetlenebbül jelentkezik a burzsoázia érdekeinek védelmezése az államról alkotott felfogásában. Noha nem fogadja el a szokásos fasiszta államelméleteket, de bírálataban nem jut túl egy ideális állam általános definíciójának megfogalmazásán. Ugyanakkor az abszolutizmus igazolását adja a háború idején megfogalmazott tételekben. „Amikor a császári háznak rendjük alá magunkat, akkor tulajdonképpen az abszolutumnak engedelmességek, saját magunkat korlátozzuk.”

*

Janagida évtizedeken keresztül Niszida követője volt. Niszida álláspontjának sugalmazása jelentkezik az 1945 után frott műveiben. „A demokrácia etikája” c., háború után megjelent cikkében a demokráciának valamiféle absztrakt, racionalista tartalmát kereste. „A demokrácia alapja mindegyik az ész tisztelete, az értelem követeése legyen... a demokrácia erejének az igazságba és igazságosságba vetett hitből, a bátorságból kell fakadnia, a tudatos szabadság és a magasrendű értelem eredményeképpen.” 1951-ben megírt tanulmányában így vall erről a munkájáról: „Ez a munkám nem valamely osztály öntudatát tükrözi, inkább azt mondhatnám, hogy általános emberi szempontok alapján írtam. S ez az általános emberi öntudat nem más, mint a modern polgári társadalom polgári demokráciájának álláspontja, melyet vég-eredményben bizonyos történelmi feltételek határoznak meg.”

*

Hogyan jutott el ez a marxizmust hivataltól, de egyéni inspirációktól is megcáfolni akaró Niszida-tanítvány a marxizmus elfogadásához? Ha erre a kérdésre akarunk választ adni, meg kell vizsgálni Japánnak a II. világháború után kialakult helyzetét. Japán helyzetének megismerése a kulcsa Janagida filozófiai továbbfejlődése megértésének.

Janagida három problémakörben válaszolt azokat a kérdéseket, melyek őt szükségszerűen materialistává tették. Ezek: Japán gazdasági nyomora, a függetlenség és a béke kérdése.

Japán gazdasági helyzete a háború után nagymértékben leromlott. A termelőerők elpusztulása nagy nyomort idézett elő. Az ellentmondás azonban akkor jelentkezett, amikor a termelőerők fellendülése bekövetkezett, de nemcsak hogy nem szűnt meg a nyomor, hanem tovább fokozódtak a nehéz-

ségek. „Olyan helyzet állt elő, hogy saját munkabéréből senki nem tudta családjá szükségletét kielégíteni, még ha a tudományok doktora vagy főiskolai előadó volt is.” A háború befejezése után néhány év múlva a japán tőke az imperializmus törvény-szerűségei szerint fejlődik. A termelés a kapitalisták profitját szolgálja, s a lakosság vásárlóképessége a korábbi alacsony szinten marad. A dolgozókat embertelenül kizsákmányolják, alacsony munkabérékért dolgoztatják, túl sok árut termelnek, s e-közben a munkásokat elbocsátják.

Japán uralkodó körei behódoltak az amerikai tőkének. A dollár csengése feledtette velük az ország függetlenségét. Az a japán nép, amely még sohasem volt leigázott, melyben magasan lobog a nemzeti büszkeség érzése, 15 év óta lényegében gyarmati sorban él. Az amerikai tőkések annyira megelégedettek a japán burzsoázia magatartásával, hogy amikor Mac Arthur visszatért Japánból, ezt a kijelentést tette: „A német népet — szellemét tekintve — 45 évesnek tarthatjuk, de a japán nép a német néphez viszonyítva nem több egy 12 éves gyermeknél... A japánok az erősek előtt hízelgnek, a gyengékkel szemben döllyföcsk.”

A harmadik probléma a háború—béke kérdése és ennek kapcsán Japán újrafelfegyverzése. Noha a háború után proklamálták Japán lefegyverzését, gyakorlatilag különféle elnevezések alatt a japán militarizmus újjáélesztése megy végbe.

Ezeknek a problémáknak a megoldása halaszthatatlan feladat Japánban, azonban az idealista filozófusok nem képesek még csak felvetni sem ezeket a megoldandó feladatokat. Arra az önmaga által feltett kérdésre „De miről gondolkodnak most vajon, mit tanítanak, mit ültetnek át az életbe Japán akadémikus filozófusai?” — Jana-gida a következő választ adja: „Tanulmányozzák Kierkegaardot és Heidegger-t, de az olyan filozófia, amely nem mutat utat a nép számára, nem vezet ki szomorú rabságából, és csak terméketlen vitákat eredményez.”

A becsületes japán értelmiségi nem elégedhet meg a szöcsépléssel, amikor hazáját ilyen veszély fenyegeti. Ez a felismerés vitte Janagidát is a marxizmus táborába. Saját maga így vall erről: „Ma már nem zárko-zhatok be remete módjára Niszida filozófiájának a keretei közé, hiszen világosan látom, bármilyen magasröptű is az a filozófia, egyáltalán nem alkalmas a valóság problémáinak megoldására. Az idealista filozófiai rendszerek, még a legjobbak is, az égető feladatok megoldása előtt pusztá filozófiai okoskodásokká válnak. Ezeket a

feladatokat csupán Marx filozófiája képes megoldani.”

*

Az idealizmussal való leszámolás Jana-gidánál több mint egy évtizedig tartott. 1947—48-ban még Niszida 20 kötetes művének tartalmi ismertetését kezdte el „Niszida filozófiai rendszere” címmel. A tokiói egyetem materializmus tanszéke-nek vezetőjével, Macumarával, „Idealizmus vagy materializmus” címmel lefolytatott nyílt vitában már a harmadikutasságot hirdeti: „A szószékről kijelentettem, hogy nem vagyok ugyan materialista, de valójában idealista sem, annak teljes értelmében: dialektikus módon egységbe akarom foglalni a kettőt.”

A leszámolás közben ismét visszatért a valláshoz. Az istenben vélte megtalálni egy ideig az igazságot. „... ahogyan a társadalom egyre jobban haladt a harc és a materializmus felé, én ellenkezőleg, egyre vallásosabb lettem”. A valláshoz való visszatérés rövid ideig tartott. A vallás és a valóság összeütközésének felismerése elvezette a vallással való leszámoláshoz.

Ezt pedig a Niszida filozófiájával való leszámolás követte. A marxizmus tanulmányozása eredményeképpen felismerte Niszida filozófiájának alapvető osztálytartalmát, és volt bátorsága szembefordulni saját korábbi önmagával. „Eddig magam is Niszida filozófiájának követője voltam, a világon a legmagasabbrendű és legmélyebb értelmű filozófiának tartottam, de amikor gondolkodni kezdtem a legutóbbi időkig betöltött társadalmi-történelmi szerepén, megértettem, hogy ezt a filozófiát gyökere-sen át kell alakítani.”

A Niszida filozófiájával való leszámolást két tanulmányban: „Az idealista filozófia jövője” és „Niszida filozófiájának elvetése”, valamint egy könyvben: „A marxista filozófia alapkérdése”-ben publikálta.

1951-ben írta meg „Vivódásaim” c. önéletrajzi tanulmányát, melyben a világ elé tárta a marxizmus szükségességéről vallott nézetét, a becsületes, gondolkodó és bátor tudós életében lejátszódó bonyolult folyamatokat. 1954-ben kelt „Az igazság keresése” c. könyve, melyben a társadalmi fejlődés szükségességéről bizonyítja. Ezekben az években írta meg „Utazásom az igazság birodalmában” címmel Szovjetunióbeli utazásának élményeit. A Voproszi Filozofii 1958. 7. számában jelent meg „A mai japán filozófia” c. cikke, melyben az idealista filozófiai iskolák bírálatát adta, és megjelölte a materialista filozófia fő feladatait.

*

„A szabadság filozófiája” c. könyvét 1957-ben írta. A műben az idealizmussal való teljes leszámolásról kapunk képet. Ebben a könyvben már a kiforrott marxista, a proletariátus álláspontjáról vizsgálja az egyik legfontosabb problémát, a szabadság kategóriáját.

Rendkívül tanulságos az a mód, ahogyan Janagida megközelíti a kérdést. Az elvont absztrakciók helyett a japán társadalom bemutatásával kezdi könyvét, hogy azután a szabadság eszméjéről vallott különböző filozófiai nézetek bemutatásán keresztül jusson el a szabadság és szükség-szerűség marxista elméletéhez. Befejező fejezetként a szabadság és a társadalmi berendezkedés kapcsolatát, a szabadság elérésének útját jelöli meg. Az egész könyvön végigvonul a társadalmi gyakorlat elsődlegessége, a szabadságnak mint politikai kategóriának kezelése.

A szabadság realitása. Szabadok vagyunk-e mi? c. I. fejezetben azt a polémiait igyekeznek eldönteni, melyet az ismert japán író, Tacudzó kezdeményezett. Tacudzó a Szovjetunióban, Kínában szerzett élményei alapján cikket jelentetett meg a szocializmusban megvalósuló szabadságról. A liberális beállítottságú írók tagadják a szocializmus szabadságának igazi jellegét, és azt igyekeztek bizonyítani, hogy az igazi szabadság a „szabad államok” családjában található meg.

Janagida a „szabad állam” mítoszáat veszi bonckés alá, és nagy tényanyag bemutatásával bizonyítja, hogy a „szabad állam igazi tartalma a burzsoázia érdekében védelmezése.”

Bármennyire dicsőítik is a liberálisok a „szabad társadalmat”, a valóságot nem tudják megváltoztatni. A nép nagy tömegeinek jogfosztottsága Japán különböző társadalmi rétegeiben jelentkezik. Janagida ezeknek a rétegeknek konkrét bemutatására vállalkozik. A sajtóban megjelent adatok alapján elemzi a munkások nyomorát és jogfosztottságát, az esti iskolások teljes kiszolgáltatottságát.

Nagy tényanyag felhasználásával bizonyítja Janagida, hogy a parasztság, a napszamosok helyzete sem különbözik a városok elnyomottainak életétől. A társadalom más rétegeinek: a háziasszonyok, az állami segélyezésben részesülők, a tanoncok helyzetének bemutatása után Janagida levonja a végső következtetést a burzsoázia társadalom igazi tartalmáról:

„Kétségtelen, hogy a mi társadalmunkban vannak olyan szabadságjogok, amelyek a Szovjetunióban vagy Kínában nincsenek. De miféle szabadságjogok ezek? Első pillantásra mintha sokat tartalmaznának, de

valamennyi a termelőeszközök magántulajdonának elismerésén, tehát a magánvállalkozás szabadságának, nevezetesen a szabad konkurrencia szabadságának elismerésén alapul, hogy az erős felfalhatja a gyengét, vagyis a dzsungel törvényeinek elismerése. . . Ha a kérdést az általános, kölcsönös összefogás figyelembevételével vizsgáljuk, kitűnik, hogy a társadalmunkban jelenleg biztosított szabadságjogok, bár első tekintetre valamelyest hasonlítanak a szabadságjogokhoz, egészükben véve a nép számára a boldogtalanság forrását s a nyugodt élet és a szabadságjogok hiányát jelentik.”

A szabadság eszméje és fejlődése a címe a II. fejezetnek, melyben a szabadság eszméje fejlődésének rövid filozófiatörténeti áttekintését adja. Miután bebizonyítja, hogy a szabadság a természettel vívott harcban alakult ki, és hogy napjainkban a szabadság elsősorban a társadalomhoz való viszonyt fejezi ki, sorra veszi a különböző filozófiai iskolák, filozófusok álláspontját a szabadság kérdésében.

Az antik görög irányzatokból kiindulva, Platon és Arisztotelész szabadságfelfogását bírálva jut el a kereszténység szabadságfelfogásának bemutatásához. Agostontól vett idézet alapján bizonyítja be a vallásról, hogy az a kialakult vélemény — melyet különös ügybuzgalommal a papok is hirdetnek —, mely szerint az egyház a rabszolgásátság felszámolásáért, megszüntetéséért harcolt, korántsem egyértelmű álláspont. Agostonnak az a véleménye, mely szerint „... az egyház hivatása nem az, hogy a rabszolgákat felszabadítsa, hanem hogy megjavítsa őket”, mutatja az egyház igazi álláspontját.

Az újkori gondolkodók szabadságfelfogását bemutatva, Spinoza, a francia materialisták, Kant és Hegel felfogása között találjuk Adam Smidth liberális szabadságfelfogásának bírálatát.

Hegel objektív idealista szabadságfelfogásából magyarázza az egzisztencializmus szükségességét. Helyesen mutat rá, hogy az egzisztencializmus komoly bírálatát adja a hegeli absztrakt spekulációnak, azonban a szabadságfelfogásnak egy másoldalú, szubjektív elferdítését eredményezte. A szabadság objektív és szubjektív elemeinek dialektikus egységét csak a marxista filozófia adja meg.

A marxizmus szükségességét Janagida a következőképpen bizonyítja: „Marx az igazi emberi szabadság érdekében elvetette az idealizmusnak ezt az egész szubjektívizmusát, s a fejlődés magasabb fokán állva, utat tört az objektívizmushoz. Az ő objektívizmusa azonban nem egyszerűen a szubjektívizmussal szemben álló objektívizmus

volt. Marx egyidejűleg a szubjektumot is, az objektumot is figyelembe vette, s az e két ellentét harcát és egységét megtestesítő történelmi gyakorlat értelmezésében dialektikus materialista álláspontra helyezkedett.”

A marxista szabadságelmélet lényegét az alábbiakban foglalja össze:

a) A marxista felfogásban az alap a szabadság léte, nem pedig a szabadság tudata.

b) A marxista felfogásban döntő szerepet kap a szabadság anyagi alapja. „Az olyan szabadság, amely tisztán az eszmében létezik, amelynek nincs anyagi alapja, hasonló egy gyökér nélküli virághoz. Bármennyire gyönyörű ez a virág, hamarosan műhatatlanul hervadásnak indul és elszárad.”

c) A szabadságot csak a társadalomban érhetjük el. „A szabadság problémája nem oldható meg az egyes egyének problémájaként, hanem csakis társadalmi problémaként, a társadalmi viszonyok problémájaként.”

d) A szabadság nem a szükségszerűség tagadása, a szabadságot a szükségszerűség közvetíti.

e) „A szabadság problémájának a gyakorlat problémájaként való értelmezése... Ha azonban a nem pusztán tudatként, hanem létként értelmezett társadalmi viszonyokból indulunk ki, akkor rájövünk, hogy a jelenleg fennálló szabadság tagadása csak a társadalmi viszonyok átalakítása révén lehetséges; az egész nép igazi szabadságához nem vezet más út.”

A szabadság elmélete. Mi a szabadság? a címe a III. fejezetnek, melyben a szabadság keletkezésének, a szabadság tagadásának, a szabadság és szükségszerűség összefüggéseinek problémáit dolgozza fel.

A szabadság keletkezését az emberiség kialakulásához kötve, igyekszik annak fiziológiai alapját megkeresni. A pavlovi reflexelmélethez való viszonyát a következőkben határozza meg: „Az ún. feltétlen reflexek világában semmiféle szabadság sem lehet. A szabadság legfeljebb csak a Pavlov által felfedezett „feltételes reflexek” kialakulásával születik meg.”

A munka — az emberré válás fő tényezője — a szabadság keletkezésének is meghatározója. Az ember megjelenésével kezdődik szubjektív uralma a természet felett. Megjelenik az objektummal szemben álló szubjektum. „... a szabadság nem abban rejlik, hogy a környezet uralkodik az emberen, hanem mindenekelőtt abban, hogy maga az ember a természet gazdájává válik, uralkodik a környezet felett. Természetes módon tehát, amilyen mértékben növe-

szik a termelőerők színvonala, olyan mértékben növekszik az ember szabadsága is.

A természet feletti uralom kivívása nem elegendő a szabadság megvalósulásához. A termelőerők fejlődése ugyanis kettős eredménnyel jár: egyrészt növekszik az ember uralma a természet fölött, másrészt egyes emberek a termelőerők növekedését idegen munka elsajátítására használják fel. Az idegen munka elsajátítása erőszakos úton érhető el. Az uralkodó osztály az erőszak alkalmazásával korlátozza, illetve tagadja a szabadságot.

A fejezet központi problémája a „belső szabadság” idealista koncepciójának bírálata. E felfogás hívei elszakítják a szubjektumot a környezettől, és azt vallják, hogy csak az lehet igazán szabad, aki nem függ a környezettől, hanem maga irányítja környezetét. Abban látják az igazi szabadságot, „hogy a szellem olyan szabadságra tesz szert, amely mellett az ember nemcsak a természeti és társadalmi környezetnek, hanem saját fizikai és anyagi szükségleteinek sem rendeli magát alá.”

A „belső szabadság” eszméje különböző történelmi formákban jelentkezett a filozófiai gondolkodás történetében. Platon „a test a lélek börtöne” tana éppúgy, mint a kereszténység „nemcsak kenyérral él az ember” eszméje vagy a buddhizmusnak a világi hiúságtól való megszabadulást hirdető tana egyaránt az idealista felfogás jelelkezése. Nem különbözik ezektől az „igazságkeresők” (Zen szekta) álláspontja, de az egzisztencializmus lényege sem. Ezek a tanok egyaránt az egyén és a társadalom, az „én” és a környezet szétválasztását akarják megvalósítani.

Janagida helyesen bizonyítja be, hogy ezek az „én”-t mindenben központba állító irányzatok még csak saját „Én”-jük realitását sem képesek megvizsgálni. Az „Én” náluk feloldódik a misztikumban, „isten-nel”, a Buddhával vagy az abszolút semmivel összefüggő, különféle illúziókkal teli tudatban igyekeznek megtalálni. Az irányzat irracionalista tartalmát így fogalmazza meg: „Ilyenformán a dolgok lényegének helyébe a dolgokról alkotott saját fantasztikus elképzeléseiket csempézik be.”

Az „Én” és a környezet egymáshoz való viszonyát Janagida helyesen a következőkben jelöli meg: „A valóságos „Én” a legszorosabban összefügg a társadalmi viszonyok egész rendszerével, s ezeken a viszonyokon kívül nem létezhet. A mi valóságunk nem a vallás és a metafizikus öntudat elvei alapján fejlődik, hanem a valóban tudományos elvek alapján. Énünk már eleve nem absztrakt és nem metafizikus lény.”

A „belső szabadság” idealista torzításának eredménye a külső, a társadalmi környezetet abszolutizáló helytelen nézet. „Ahogyan helytelen a dolgok lényegét az egyetemes összefüggések figyelmen kívül hagyásával, külön-külön, más dolgoktól elszigetelve vizsgálni, ugyanúgy az is helytelen, ha figyelmen kívül hagyjuk az egyes dolgok viszonylagos önállóságát, és azokat csupán mint az egész részeit vizsgáljuk... A „belsőnek” a „külsőtől” elszakított megítélése ugyanolyan absztrakt, mint a „külsőnek” a „belsőből” elszakított megítélése.”

Az idealista nézetek bírálatán keresztül jut el a helyes marxista tétel megfogalmazásához. „Az emberi szabadság csak akkor válik az örök élet részesévé, amikor az egyén lemond arról a makacs törekvéséről, hogy saját „Én”-jének formájában megőrizze külső burkát, amikor a történelmi élet láncszemévé válik, s mint a történelem alkotó elve marad fenn, hasonlóan az árpaszemhez, mely a földbe kerülve mint mag megszűnik, de utóbb dúsan termő hajtás sarjad belőle. Az örökélet abból bontakozik ki, hogy az emberek belemérik a valóságos világba, amelyben széles folyamban hömpölyögnek a zavaros vizek, s megfedekeznek saját „Én”-jükkel, mert magával ragadja őket a világ átalakítására irányuló, s ezeket a zavaros vizeket megtisztító tett.”

A külső és belső dialektikus egységéből következik, hogy a szabadság problémáját nem lehet a társadalomtól elszakítva vizsgálni. Napjainkban éppen a társadalmi viszonyokban jelentkező ellentmondások feloldása útján valósítható meg a szabadság tagadásának a megszüntetése.

A fejezet hátralevő részében a szabadság és szükségszerűség dialektikájával foglalkozik. Összefoglalja a klasszikusok vonatkozó tanítását, és pontokba szedve adja a szabadság lényegét.

Az utolsó, *IV. fejezetben a szabadság gyakorlata, a szabadság elérésének módja*

szerepel. E fejezetben jelöli meg azokat a feladatokat, melyeknek megoldása biztosítja az igazi szabadság elérését.

Az előző fejezetek logikus továbbfejlődése — a valóság logikája — vezet annak megállapítására, hogy a szabadság gyakorlata a valóságban az osztályok egymáshoz való viszonyát jelenti. Ezért, fogalmazza meg: „Aki ma abban reménykedik, hogy a szabadság problémáját az osztályok problémájától elszakítva akár elméletileg, akár gyakorlatilag meg tudja oldani, menthetetlenül szákutcába kerül... Ha a „szabad társadalom” jellemző sajátossága a kizsákmányolás és elnyomás szabadsága, más népek és nemzetek megtámadásának és legigázásának szabadsága, egész országok gyarmati helyzetbe süllyesztésének szabadsága, akkor mi egyéb, mint éppen az ilyen „szabad társadalom” fennállása a legfőbb oka az ún. „szabad világban” élő népek rabságának és boldogtalanságának.” A szabadság megteremtése csak az osztályok megszüntetésével következik be. Az osztály nélküli társadalomban szűnnek meg a szabadság társadalmi korlátai.

*

Janagida könyve komoly segítséget jelent a burzsoá társadalom marxista vizsgálatához. Az érdeklődő olvasó éppen úgy, mint a szakember, sok olyan vonatkozást ismer meg, amely a korábbi hazai irodalomban nem volt megtalálható. A kapitalista országok becületlen értelmiségei és széles tömegei számára különösen figyelemre méltóak azok a megállapítások, melyek a szabadság elérésével foglalkoznak.

A könyv világos és logikus szerkezete, kérlelhetetlen harcosága a marxizmussal szemben álló nézetek ellen példát mutat hasonló monográfiák készítőinek.

Tiba Imre

VOPROSI FILOSZOFII 1961. 4. SZÁM

D. M. Ugrinovic: Az ateista nevelőmunka és a vallási pszichológia leküzdése

A társadalmi tudat fejlődésének kérdése a marxista filozófusok érdeklődésének homlokterében áll. A szovjet filozófiai irodalomban igen érdekes véleménycsere folyik a társadalmi pszichológia helyéről a társadalmi tudatban és szerepéről a társadalomban. Azonban nem szabad megállni az általános jellegű kérdések felvetésénél, szükség van a társadalmi pszichológiának

a társadalmi tudat egyes formáin belül való vizsgálatára is. A cikk ebből a szempontból igyekszik megvizsgálni a vallást, a vallási pszichológiát (melyben a szerző a vallási tudatnak azt a részét érti, amely a társadalmi pszichológia szférájába tartozik), amelynek helyes értelmezése nemcsak elméletileg fontos, hanem az ateista nevelés gyakorlata számára is.

A szerző mindenekelőtt a vallási tudatforma két eleme, a vallási ideológia és a pszichológia mibenlétét és egymáshoz való

viszonyát vizsgálja. A vallási ideológia a vallás elmélete, amely hazug, torz volta ellenére is bizonyos rendszert alkot, logikai következetességre törekszik. Ezzel szemben a vallási pszichológia, az egyszerű hívők vallásos hiedelmei, összefüggéstelen, formátlan, többé-kevésbé kaotikus képzetek, eszmék, mitikus képek, érzések és hangulatok formájában jelentkeznek. Ez a vallási pszichológia spontán módon keletkezik, mint az embereknek a társadalmi körülményekkel, a társadalmi viszonyokkal szembeni erőtlenségének közvetlen tükröződése. Az emberek életkörülményeinek ezen vallási hiedelmek formájában való közvetlen tükröződése az alapja és tápláló eleme minden vallásnak. A folytonosságnak igen nagy szerepe van nemcsak az ideológia, hanem a társadalmi pszichológia terén is, sőt, a társadalmi pszichológia konzervatívabb, mint az ideológia: a vallási pszichológia létében és elterjedésében, fennmaradásában a hagyományoknak és szokásoknak igen nagy a jelentőségük. Azok a vallási képzetek, hangulatok, illúziók és szokások, amelyek nemzedékeken keresztül fertőzték a hívők tudatát, szívósan állják az új eszmék támadását. Ez a magyarázata annak, hogy a vallás hatékonyságát megőrzi akkor is, mikor a társadalmi erőkkal szemben az emberek már aktív és sikeres harcot folytatnak.

Ez természetesen nem jelenti a vallási ideológia lebecsülését. De a vallási ideológia, a rendszeresebb és következetes formában kifejtett vallásos eszmék csak akkor érik el a szerzőik által nekik szánt hatást, ha megfelelnek a tömegek vallásos hangulatának, beállítottságának. Ily módon a vallási pszichológia a vallási ideológia befogadásának fontos tényezője. Azonban itt

nemcsak egyoldalú kapcsolatról, hanem bonyolult kölcsönhatásról van szó, mivel minden kifejtett vallás dogmatikája és gyakorlata a hívők tömegei vallási pszichológiájának közvetlen hatása alatt formálódik.

Ezután a szerző utal azokra a főbb vallási pszichológiai irányzatokra, amelyek a legutóbbi 50—60 év alatt a burzsoá teológusok, filozófusok és pszichológusok körében jelentkeztek, majd az ún. „vallási érzések” kérdését vizsgálja. Természetesen semmiféle velünk született vallásos érzésről nem beszélhetünk, az emóciók csupán az egyén élete során tesznek szert vallási színezetre, annak következtében, hogy életkörülményei vallásos elképzelésekben öltenek testet. Azonban a velünk született vallási érzés meglétének tagadása nem jelenti azt, hogy a hívők emocionális élményei híján vannak minden specifikumnak, s ezért ebben az értelemben beszélhetünk vallásos érzésekről. Ez a specifikum nem az érzések tartalmában, hanem irányában, objektumában van. A vallásos beállítottságú ember érzelmi élményeinek objektuma kigondolt, fantasztikus, természetfeletti, vagyis reálian nem létező valami: az isten, a szellem, az ördög stb.

A szerző végül megállapítja, hogy az ateista nevelőmunka csak akkor lehet eredményes, ha a vallás tudományos és mindenoldalú vizsgálatából indul ki, ha tanulmányozzuk, hogy milyen utakon, milyen módszerekkel és eszközökkel hat a vallás az emberek tudatára. Helytelen csupán elméletileg bírálni a vallási tanításokat és mítoszokat. Mivel a vallás nemcsak az értelemre hat, hanem főleg az emberek érzelmeire, az ateista propagandának is egyre inkább fel kell használnia az érzelmi ráhatás eszközeit.

VOPROSI FILOSZOFII 1961. 5. SZÁM

Ju. P. Francev : A szocialista kollektívizmus és az egyéniség formálása

A kommunizmus építése történelmi szakaszának egyik jellemző sajátossága, fontos törvényszerűsége, hogy a társadalmi élet legkülönbözőbb szféráiban egyre nagyobb szerepet játszik a dolgozók önálló alkotó kezdeményezése és tevékenysége, amely a legkülönbözőbb formákban nyilvánulhat meg. Hogy megoldhassuk azokat a hatalmas feladatokat, amelyeket a kommunizmus felépítése vetett fel, a nevelőmunka területén is magasabb szintre kell emelni a tömegek önálló kezdeményezését és tevékenységét. Fel kell venni a harcot a kapitalizmus csökevényei, maradványai

ellen, a fő feladat az emberek tudatának átforgalmazása, harcolni kell az új emberért.

Ez új szakaszt nyit meg nevelőmunkánkban: ki kell alakítani a munkához való kommunista viszonyt, teljessé kell tennünk a dolgozók világnézetének átalakítását, de nem szabad elhanyagolnunk a pszichológiai átforgalmazást sem.

Nevelőmunkánk tehát a kommunista tudatosság színvonalának olyan fokú emelését követeli meg, amely az ember egész pszichikai arculatának, magatartásának változását maga után vonja. Olyan egységes világnézetet kell kialakítanunk, amely alapja lehet a társadalmi jelenségek helyes megítélésének, a tevékenység és magatartás szilárd alapelveinek, a maga-

tartás önellenőrzése különböző formáinak.

E tényezők közül a legfontosabb a társadalmi folyamat helyes megértése, minden egyes egyén és közösség társadalmi helyzetének és szerepének felismerése. Ez a szovjet ember világnézetének legfontosabb vonása. Ennek kialakítása azonban csak abban a közösségben mehet végbe, amelyben az ember gyakorlati tevékenységét végzi. Ez elsősorban a munka folyamatában, a termelésben kialakuló közösség, mivel az ilyen kollektíva a társadalmi élet, a társadalomban kialakuló összes viszony alapja. De a termelési közösség funkciói nem merülnek ki a termelés feladatainak megoldásában, mivel a szocialista társadalomban a munkával szorosan összefügg a társadalmi élet összes többi szférája is. Az egyén képességeinek kibontakozása, a társadalom életében elfoglalt helyének, a társadalommal szembeni kötelességeinek felismerése nagyrészt a termelési közösségekben megy végbe, e közösségek funkciói kiszélesednek, kiterjednek a szabadidő, a pihenés és a magánélet megszervezésére, berendezésére is.

A kommunista munkabrigádok tevékenységében különösen élesen nyilvánul meg a közösség egyéniségformáló ereje, tevékenysége, ami annak következménye, hogy a szocialista társadalomban a művelődés és nevelés a munka folyamatában megy végbe. Ugyanakkor az egyéniség képességeinek fejlődésével párhuzamosan nagyobb szerepet játszanak az egyén életében más, a termelőközösséggel szoros kapcsolatban álló közösségek is, amelyek munkájának és nevelőtevékenységének irányításában a vezető szerep a pártszervezeteké.

Az egyén és a termelőközösség szoros kapcsolata szempontjából igen fontos a termelés anyagi és erkölcsi ösztönzőinek helyes egybekapcsolása, mivel az anyagi érdekelttség figyelmen kívül hagyása negatív visszahatást a társadalmi viszonyok alapját képező termelési folyamatokra, és ezáltal csökken annak lehetősége, hogy a termelőközösség nevelő hatást tudjon gyakorolni a dolgozókra. Elégtelen a nevelőmunka a közösségen belül akkor is, ha nem terjed ki az egyéniség egészére, ha magának a kollektívának a fogalma is csupán formális.

Ha a termelőközösségen belül a párt-, a szervező- és a nevelőmunka jól megszervezett, akkor a közvélemény formálóereje hatékonyra válik. Minél inkább gondoskodik a közösség az emberi élet különböző oldalairól, minél inkább figyel minden egyes tagjának anyagi és szellemi igényeire, annál könnyebben alakul ki a kollektív

szellem, annál kisebb a lehetősége az individualista megnyilvánulásoknak.

Ennek ellenére lehetséges, hogy az egyén nem kerül a szocialista ideológia hatása alá, tudatában, pszichikumában továbbbénul a régi, kapitalista világszemlélet maradványai. Ennek oka azonban nem a szocialista társadalomban gyökerezik, hanem munkánk gyengeségét jelzi.

Sz. M. Permjakov : Szubjektivista esztétikai tendenciák

A cikk a Szovjetunióban folyó esztétikai viták egyes helytelen, szubjektivista mozzanataira mutat rá, és bírálja egyes esztétikáknak az esztétika meghatározásával, az esztétikai minőségek mibenlétével és a művészi önkifejezés elméletével kapcsolatos nézeteit.

A szerző szubjektivista felfogásnak tartja az esztétikának azt a meghatározását, amely szerint az esztétika a valóság esztétikai elsajátításának tudománya. Ez a felfogás, amely egy Marx-idézet helytelen értelmezésére vezethető vissza, figyelmen kívül hagyja a lenini visszatükröződési elméletet, a valóság elsajátításának elméletével helyettesíti azt. De az „elsajátítás” kifejezés nem felel meg a valóságos összefüggéseknek: csak elhomályosítja, elkeni azt a tényt, hogy a művészet alapja a valóság objektív tükrözése. A visszatükrözés az objektumnak a szubjektumra való hatását tételezi fel, az „elsajátítás” viszont a szubjektumot állítja előtérbe, a szubjektumnak a valóságba való behatolását tételezi fel. A visszatükrözésben a valóság dominál, az „elsajátítás”-ban a szubjektum. A valóság esztétikai elsajátításának elmélete nem állhat meg a történelmi és logikai kritika előtt: az ember esztétikai képességeinek örök, eredendő voltát hirdeti. Ezen elmélet értelmében az esztétikai mint eszmei, ideológiai kezdettől fogva jelen van a valóságban, s az esztétikai elsajátítás a valóság előre meghatározott szempontok szerinti megközelítése.

A szerző szerint a marxista—leninista esztétikát úgy lehetne meghatározni, mint a valóság művészi alkotásokban való tükrözése sajátosságainak, a művészet fejlődése alapvető korszakainak, a művészi alkotások legáltalánosabb szerkezeti felépítési törvényeinek, a művészet és társadalom viszonyának tudományát.

Az esztétikai elsajátítás elméletével szorosan összefügg a valóság ún. esztétikai minőség elmélete, amely Marx egyes ifjúkori műveire és azok terminológiájára támaszkodik. Ezen elmélet hívei szerint a valóság egyetlen esztétikai minősége sem létezett az ember előtt, s valamennyi vissza-

vezethető a részek egyensúlyára, harmóniájára, szimmetriájára és ritmusára, amit maga az ember visz bele a természetbe. Az esztétikai minőségek épp ezért csak formájukat tekintve természetiek, lényegük társadalmi, emberi. Keletkezésük a munka során a gyakorlatban történt, úgy, hogy az ember előbb munkájának tárgyait, eszközeit ruházta fel ilyen esztétikai tulajdonságokkal, s csak később vitte át ezt az esztétikai tartalmat a természet egyéb tárgyaira, amelyek csak a formát szolgáltatják ezen esztétikai tartalom befogadásához.

A szerző óvatosságra int Marx korai műveinek még kiforratlan terminológiájával szemben, és rámutat arra, hogy a kritikátlan, szolgálai átvétel — amint azt az esztétikai minőségek elméletének híveinél is láthatjuk — csak eszmei torzulásokhoz vezethet. Rámutat azokra a következtetlenségekre és ellentmondásokra, amelyek ebből az elméletből fakadnak, és megállapítja, hogy tudományos kérdésfeltevéséknél nem az esztétikai minőségek eredetének kérdése, hanem egyedül az ember esztétikai érzései, képességei eredetének és fejlődésének problémája jogosult. Az esztétikai érzés, amely a valóság szépségének meglatásában és ennek a tudatban való rögzítésében, élvezésében és az embert gyönyörködtető szép tárgyak létrehozásában fejeződik ki, a valóság objektív minőségeinek, a szín, a hang, a vonal és a forma érzékeléséből társadalmi-történeti fejlődés eredményeként jött létre. Ennek ellenére helytelen volna tisztán fiziológiai érzékelésnek tekinteni: az ember történelmi fejlettségétől függő asszociációs képesség emocionálisan alakítja ezt. Az esztétikai érzés a munka folyamatában formálódik, alakul, s a fejlődés meghatározott fokán maga az ember is tárgya lesz ezen érzésnek, majd egyidejűleg esztétikai és etikai elbírálás objektumává válik. Még később az egyes esztétikai jelenségek egyben morális értékek hordozói lettek. A szépet az ember először érzékeleg fogja fel, és csak később asszociálja egyes tulajdonságait etikai értékekkel.

Ugyanilyen helytelen szubjektivistá tendencia tükröződik egyes szovjet kritikusoknak a művészi önkifejezés elméletét felújító nézeteiben. Ez a cseppet sem új elmélet, amely a revizionistáknak is egyik ismert fegyvere, megengedhetetlenül felnagyítja a szubjektum szerepét a művészetben. A szubjektív mozzanatnak ténylegesen nagy szerepe van a művészi alkotás folyamatában, ezt a művészet pártosságáról szóló lenini elmélet is aláhúzza, de az alkotó szubjektivitás csak akkor hat előnyösen a művészi alkotás eredményére, ha a valóság összefüggéseit igaz módon tárja föl. Az a

kérdés, hogy mi a művészet célja: az objektum feltárása vagy a szubjektum kifejezése? A művészet megszűnik művészet lenni, ha a művész önkifejezésére korlátozódik, ha a művész abszolutizálja szubjektív nézőpontját.

Befejezésül a szerző leszögezi, hogy helytelen lenne ezekben a szubjektivistá tendenciákban zútk, akadémikus jellegű jelenséget látni. Komoly károkat és zavarokat okoznak, elvonnak a gyakorlati kérdések megoldásától, s az esztétikát az élettől elszakadt tudománnyá merevítik.

D. M. Gvisiany: A business amerikai szociológiája — a „menedzserizmus”

A business, az üzlet természetének és társadalmi szerepének vizsgálata igen elterjedt az Egyesült Államokban. E vizsgálatok központjában a mai kapitalista vállalatok irányításának elmélete és gyakorlata áll. Az amerikai burzsoá szociológia, amely képtelen tudományosan kutatni a kapitalista termelési mód általános törvényszerűségeit, az empirikus kutatás területén keres kiutat, pozitívan alapon vizsgálva a termelés irányításának problémáit. Ezeknek az igényeknek felel meg az irányítás amerikai elmélete, a menedzserizmus.

Ezen irányzat hívei szerint az USA sorsa a termelést irányító menedzserek kezében van, akiknek hatalma felváltja a tőke uralmát, aminek következtében a mai kapitalista termelésben különválik a tőke és az irányító funkció, ami új munkamegosztást eredményezett a társadalomban.

A menedzserek hatalmukat kizárólag a „társadalom felvirágoztatása” céljából használják fel, foglalkozásuk pedig társadalmi szerepük növekedésének arányában egyre inkább önálló foglalkozássá válik, az emberek tevékenységét irányító művészetté.

A menedzserizmus az irányítás ezen művészetét kívánja fejleszteni, ezzel próbálja orvosolni az amerikai monopolkapitalizmus válságát, elhárítani bukásának előjeleit. Azonban ennek ellenére helytelen lenne csupán a burzsoá rendszer apológiáját látni a menedzserizmus elméletében, erre vezetni vissza létrejöttét: még ha görbe tükröben és torzítva is, de tükrözi először a mai társadalmi termelés szervezésének és irányításának objektív folyamatit; másodsor a mai kapitalista termelés törvényszerűségeit; harmadszor pedig azt, hogy hogyan tükröződik vissza a jelenkori kapitalista termelés törvényszerűségei a burzsoá ideológusok tudatában.

A szerző leszögezi, hogy az irányítás, az igazgatás problémája reális probléma, amelyet a társadalmi termelés viharos

fejlődése tűzött napirendre, s amely különösen élesen vetődik fel a mai kapitalizmus körülményei között, mivel a kapitalizmus specifikus ellentmondásai csak még jobban elmélyítik a problémát, a burzsoáz tudomány azonban csak felveti a tudományos irányítás feladatát, de megoldani a kérdést nem tudja sem elméletileg, sem pedig gyakorlatilag.

A szerző megállapítja, hogy helytelen a menedzserizmus és a technokrácia azonosítása. Fő különbségük abban áll, hogy a technokrácia főleg a „dolgok viszonyait” vizsgálja, a menedzserizmus viszont az „emberek közti viszonyokat”. Az igazgatás önálló foglalkozásként jelenik meg, amely túlnő a technokráciában domináló technikus-mérnöki elit szerepén. A menedzserizmus szerint nem arról van szó, hogy a hatalom egyik társadalmi osztály vagy réteg kezéből egy másikba megy át, hanem arról, hogy egy foglalkozás uralkodó jellegűvé válik, hogy egy bizonyos funkciót

betöltők maroknyi csapata lesz a társadalom uralkodó rétege. A menedzserek eszerint a társadalom egyedüli mozgatói, aktív tényezői, akik maguk alakítják tevékenységükkel a társadalmi valóságot. Ennek megfelelően a menedzserizmus voluntarista elmélete a társadalom életében elsődleges tényezőeknek a szubjektív-lelki folyamatokat jelöli ki, a termeléssel szemben a fogyasztást tartja elsődlegesnek, lebecsüli a dolgozó tömegek szerepét az anyagi javak termelésében.

A menedzserizmus elmélete, amely a termelés szervezése és irányítása konkrét kutatásának fejlődésével kapcsolatban alakult ki, ily módon ma csupán a szociálpszichologizmus egyik változata, amely a társadalmi mozgás egészének vizsgálatát eklektikus, empirikus, voluntarista koncepciókkal cserélte fel. A gyakorlatban a menedzserizmus a szocializmus és demokrácia elleni harcban tömörülő nagytőke eszközei fegyvere.

VOPROSZI FILOSZOFII 1961. 6. SZÁM

Sz. A. Janovszkaja : A tudományos fogalmak analízisének problémái és a legújabb neopozitívizmus

A neopozitívizmus azt állítja, hogy birtokában van az értelmes és értelmetlen kijelentések megkülönböztetésére szolgáló kritériumnak. Ez a kritérium a kijelentések visszavezethetősége, illetve visszavezethetlensége atomi protokoll kijelentésekre. Ezen az alapon a neopozitívizmus szerint az anyag és a tudat viszonyára vonatkozó kijelentések értelmetlenek. A filozófiának nem az a feladata, hogy ilyen értelmetlen kijelentéseket tegyen, hanem a tudományos kijelentések analízisével kell foglalkoznia — ezáltal a neopozitívizmus állítólag legyőzi a materializmus és az idealizmus ellentétét. A valóságban a neopozitívizmus nem áll a materializmus és az idealizmus felett, hanem a filozófiai idealizmus táborához tartozik.

A cikk Wittenbergnek a „Vom Denken in Begriffen. Mathematik als Experiment des reinen Denkens” c. könyvét elemzi. Wittenberg abból indul ki, hogy míg a klasszikus neopozitívizmus szerint a tudomány csak a közvetlen érzéki adottakból épülhet fel, addig a legújabb neopozitívizmus nem veti el azt a tudományt sem, melynek alapját nem a protokoll kijelentések képezik. De elengedhetetlenek tartja, hogy az ilyen tudomány minden fogalmát kritikai analízisnek vessük alá. A cikkíró

kifejti, hogy ez a kritikai analízis valóban szükséges, s nem jelent mást, mint a gyakorlathoz fordulást, a tudomány fogalmainak és tételeinek a valósággal való összevetését. Csakhogy Wittenberg szerint a valóság szó is olyan fogalmat takar, amelyet ellenőrizni kell. Nem állíthatjuk, hogy az ember a külső világot észleli, amíg nem vagyunk tisztában a külső világ fogalmával. Elemzése során Wittenberg arra az eredményre jut, hogy nem a valóság az elsődleges a számunkra, hanem a létezés (Dasein), a condition humaine, amelyet átélünk és megvizsgálunk. Ezáltal az átélés által alapozzuk meg és motiváljuk világvégünket, valóságfogalmunkat. Wittenbergnek ez az állítása szüntesztá idealizmus.

Szükség van a tudományos fogalmak analízisére, ez azonban nem vezet olyan következtetésekhez, mint amilyeneket a neopozitívizmus levon belőle. A dialektikus materializmus is megköveteli a legegyszerűbb, a közönséges fogalmak jelentésének elemzését is. Ez azonban nem abszolút követelés, a megismerés folyamata teszi meghatározott fokon bizonyos fogalmak analízisét szükségesszerűvé. Az analízis a fogalmak pontosabbá tételét, matematikai kifejezés szerint idealizációját jelenti. Szükségessége akkor merül fel, ha bizonyos problémák megoldása során nehézségekre bukkanunk. Az algoritmus fogalmának analízise például akkor vált szükségessé, amikor bizonyos algoritmusok alkalmazása

nem vezetett eredményre. Egy adott fogalom analízise több szempontból is elvégezhető, adott összefüggésben nincs szükség kimerítő analízisére. A neopozitivisták számára is világos, hogy egy szót sem ejthetnének ki, ha kitartának analitikus filozófiájuk követelménye mellett, mely szerint valamennyi általuk használt fogalom analízisét el kell végezni. Ez a követelmény agnoszticizmushoz vezet, minthogy magát ezt a tételt is analízisnek kellene alávetni stb., tehát regressus ad infinitumhoz jutunk el. Ha pedig a követelményt a priori ismerjük el, akkor sem bizonyíthatjuk megismerésünk igazságát, minthogy a priori megismerés a neopozitivisták szerint sem létezik. Wittenberg szerint ennek a paradoxonnak az a megoldása, hogy félig értelmezett, félig nem értelmezett jelentés-összefonódásokkal kell dolgoznunk. Ennek alkalmazhatóságára bizonyítékként a Cantor-féle halmazelméletre hivatkozik, amelynek alkalmazása — Wittenberg szerint — anélkül történik, hogy teljesen bizonyított lenne. A cikkíró kifejti, hogy ez a hivatkozás teljesen jogosulatlan, minthogy egyrészt a konstruktív matematika elkerüli a Cantor-féle halmazelmélet alkalmazását, másrészt a klasszikus matematika eredményein keresztül ez az elmélet is gyakorlati megerősítést nyert.

I. Sz Narszkij: Tradíciók a filozófia történetében

A filozófiatörténet módszertanáról folyó vita keretében a cikkíró kifejti, hogy a filozófia történetét csak akkor fogjuk fel helyesen, ha az egyes filozófusokat nemcsak abból a szempontból értékeljük, hogy eredményeik mennyire jelentősek a dialektikus és történelmi materializmus szempontjából. Fel kell tárnunk a kapcsolatot filozófiájuk és koruk társadalmi-gazdasági feltételei között, a filozófiai tradíció adott láncszemét elődeivel és követőivel egységben kell megvilágítani. Ha ezt nem tesszük meg, akkor az a hibás felfogás alakul ki, mintha az egész megelőző filozófia története csupán a marxista—leninista filozófia előkészítése lett volna. Nem kisebb hibát követünk el azonban akkor sem, ha valamely filozófiát empirikusan, csak korával kapcsolatban vizsgálunk. Fel kell tárnunk a filozófia történetében ható tendenciákat. Tradíciók a filozófiában az ontológiai, gnoszeológiai, esztétikai, etikai és a szociológia elméleti alapjaira vonatkozó fogalmak és megállapítások, valamint a filozófiai problémák meg-

oldásának viszonylag állandó összességét értjük.

A tradíciók különböző formákban jelentkeznek. Az egyik forma a tradíciók fejlődése: az adott tanítás alapvető eszmei tartalmának fejlődése, a korábban megfogalmazott tételek konkretizálása és részletezése (például a gyakorlat mint a megismerés kritériuma — Helvetius, Feuerbach, Csernisevszkij, marxizmus). A másik forma: az egyik gondolkodó hatása a másikra, a filozófiai örökség felhasználása és kritikai meghaladása (például Descartes, Spinoza). A harmadik forma: amikor a kritikai viszony azt a fokot éri el, hogy a követők teljesen meghaladják elődeik nézeteit (például Hegel—Belinszkij, Herzen).

Hogyan kell értelmezni a folytonosságot a filozófia történetében? Vannak olyan korszakok, amelyekben folytonos kronológiai láncról beszélhetünk, s vannak olyanok, amelyekben megszakad ez a lánc. Egyes esetekben valamely tanítás örökösei nem a nagy teoretikusok, hanem kommentátorok. Vannak esetek, amikor bizonyos tanok követőik gyakorlati magatartásában élnek tovább. Beszélhetünk-e a materialista tradíciók folytonosságáról a filozófia történetében? A kérdés megoldása attól függ, hogy mit értünk ezen. Sok esetben a materialista tradíciók nem kifejezetten filozófiai tanítások formájában élnek tovább (például a kartézianus materializmus Franciaországban a természettudományos elméletekben). A cikkíró bírálja Kolakowski filozófiatörténeti koncepcióját, amely szerint a filozófia történetében nem beszélhetünk a materializmus és idealizmus harcáról mint alapvető motívumról; a filozófia történetében a legkülönbözőbb nézetek kaotikus összefonódása jelentkezik. A marxista filozófiatörténet feladata éppen az, hogy ebben a látszólagos káoszban feltárja a fő irányzatokat. Végezetül a cikkíró a modern idealista iskolák filozófiatörténeti koncepcióit bírálja. Egyrészt a pozitivisták felfogását, akik szerint az egész eddigi filozófiatörténet az igazság megragadását célzó sikertelen kísérletek sorozata, valamint Dilthey álláspontját, aki szerint a filozófia maga nem más, mint a filozófia története. A különböző spiritualista iskolák a filozófia történetét a vallásos idealizmus történeteként tárgyalják, amelytől a materialista irányzatok csak időleges elhajlást jelentenek.

A marxisták feladata, hogy harcoljanak ezek ellen az idealista koncepciók ellen a filozófiatörténet helyes felfogásáért.

B. M. Kedrov: A jelenkori természettudomány dialektikus vonásai

A szerző cikkében a következő kérdésekre próbál választ adni: mit kell érteni a „jelenkori természettudomány” fogalmán, melyek legfontosabb sajátosságai, és miben nyilvánul meg ezek dialektikus jellege.

Az e kérdésekre adandó válasz mindegyikétől a tudomány periodizálásának problémáját veti fel. Ezzel kapcsolatban két egyoldalú és épp ezért téves felfogás uralkodik. Az egyik álláspont hívei szerint a természettudomány fejlődésének szakaszait kielégítően jellemezhetjük, ha rámutatunk arra, hogy a társadalomtörténet mely szakaszához tartozik, melyik társadalmi-gazdasági formációnak felel meg. Ezzel a vulgárszociológia szemléiben fogant leegyszerűsített sémával szemben a másik álláspont a történelmi materializmus alapléteivel szöges ellentétben azt hangsúlyozza, hogy a természettudomány egyes fejlődési szakaszainak jellemző sajátosságait az emberi megismerés vagy annak objektuma immanens vonásaiban kell keresni. Ahhoz, hogy helyesen oldjuk meg a természettudomány periodizálásának és ezen belül a jelenlegi fejlődési szakasz jellemzésének kérdését, a két szempontot belső egységükben és kölcsönös feltételezettségükben kell figyelembe venni. Tudni kell, hogy nem holmi immanens tényezők, hanem az ember gyakorlati tevékenysége, a termelés technikai igényei, az osztályok ideológiai harcának szükségletei határozzák meg a tudomány fejlődését.

A cikk ezután a természettudomány különböző szakaszainak sajátosságait vizsgálja. Őt olyan sajátosságot különböztet meg, amelyek változása alapján megítélhetjük a fejlődés irányát, mennyiségi és minőségi oldalait. Ezek a következők: a megismerés foka, az ismeretek kiterjedése és mélysége; a kutatás módszereinek tökéletesedése; a tudomány rendszerében és struktúrájában történő változások; a természettudomány és filozófia, az ideológiai osztályharc és az emberek anyagi termelési gyakorlata közötti viszony változása, a természettudomány társadalmi szerepe; és végül a tudomány fejlődésének minden egyes korszakára jellemző a tudomány általános helyzete, állapota.

Ezeket a tulajdonságokat nem szabad egymástól elszigetelten vizsgálni, mert szorosan összefüggnek, az egyik feltételezi a másikat. Ugyanakkor nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy a jelenkori termé-

szettudomány tulajdonságainak egyike-másika előbb kialakulhatott, mint maga a jelenkori természettudomány, illetve annak többi sajátossága, s csak a legáltalánosabb, legalapvetőbb tulajdonsága jött létre vele egyidejűleg. Mindezek alapján a jelenkori természettudományon a természetről szóló tudomány azon fejlődési folyamatát kell érteni, amely a jelenlegi történelmi korszak egésze alatt zajlott le, vagyis a XX. század természettudományát valamennyi lényeges fejlődési irányával és jellemző tulajdonságaival együtt, függetlenül attól, hogy azok mikor alakultak ki vagy fejlődtek ki teljesen.

Ezután a szerző jellemzi a jelenkori természettudomány legalapvetőbb sajátosságait, és elemzi azok dialektikus jellegét. Korunk természettudományának legáltalánosabb és legfontosabb vonása az a nagy elméleti szintézis, amely a természettudományok legkülönbözőbb ágai, irányai, elméleti belső összefüggését tárja fel. A másik ilyen sajátosság az átmeneti tudományágak létrejötte, ami a tudományok differenciálódásán túlmenően integrálódásukat is maga után vonja. A harmadik: a mikrovilág titkainak feltárása, az anyag intenzív, belső végtelenségének bebizonyosodása, s ami e sajátossággal szorosan összefügg: a fizika lett korunk vezető természet-tudománya.

A jelenkor természettudományának továbbá jellemző tulajdonságai a minőségi változások hangsúlyozása a mai fejlődés-elméletekben; az absztrakt-matematikai gondolkozásmód szerepének növekedése, a matematikai logika fejlődése; a természeti jelenségek genetikussá és strukturális megközelítésének kölcsönös összefüggése, a világ egység- és fejlődéselvének együtt érvényesítése; annak bebizonyosodása, hogy folyamatosság van régi és új természettudományi elméletek között. Továbbá azon metafizikus elv tarthatatlanságának bebizonyosodása, hogy a természet vagy akár csak egyik-másik jelenségének befejezett képét megalkothatjuk; a megismerés mozgása nemcsak az anyag mélysége felé, hanem vertikális és horizontális irányban mind magasabb rendű mozgásformák megismerése felé; a jelenkori természettudomány kapcsolata az új, történelmileg második technikai forradalommal és annak sajátosságaival; az elmélet és gyakorlat, a tudomány és termelés, a tudomány elméleti és alkalmazott területeinek összefüggése és kölcsönös feltételezettsége; és végül: a természettudomány válsága a kapitalista világban, ahol az imperializmus beköszön-

tésével aktivizálódtak a különböző reakciós filozófiai irányzatok, hogy kiszorítsák a természettudományból a materializmust helytadva az idealizmusnak és agnoszticizmusnak.

Mindezek a sajátságok határozottan dialektikus jellegűek, tükröződik bennük a természet és a megismerés dialektikus jellege. A mai természettudomány fényesen igazolja a dialektikus materializmust, és növekszik társadalmi szerepe, különösen a szocialista országokban.

L. T. Pincsuk: Az érzelmi ráhatás tényezőjének szerepéről a vallási maradványok leküzdésének folyamatában

A vallási hiedelmek elleni harc legfőbb és legdöntőbb tényezője a kommunista építés gyakorlata, a hívők aktív részvétele a kommunizmus építésében. Ez az objektív tényező határozza meg végső soron a vallás sorsát a szocialista társadalomban. Azonban ennek hatása nem automatikus, hanem éles ideológiai harcban, a Kommunista Párt nevelőmunkájának hatására valósul meg.

Az ateista nevelőmunkában legfontosabb szerepet a hívők tudományos érvekkel való meggyőzése játszik. Azonban a hívők meggyőződése, világnézete nem pusztán közvetlen logikai elemzés, a tudomány és a vallás érveinek szembeállítására alapján formálódik. Lényeges szerepet játszanak e folyamatban az emberek érzelmei is, s ezt helytelen lenne figyelmen kívül hagyni az ateista nevelőmunkában.

Az érzelmi ráhatás hatékonysága, eredményessége általában attól függ, hogy milyen mértékben alkalmazkodik az adott egyén vagy csoport lelki, jellembeli sajátosságaihoz, hangulatához stb., és attól is, hogy milyen módszereket alkalmaz. Ez utóbbiakat messzemenően meghatározza a propagált világnézet jellege.

A szerző elemzi a vallási propaganda módszereit, fogásait, és meggyőző példákkal bizonyítja, hogy ezek célja olyan érzések (félelem, rettegés, bánat, elhagyatottság) felkeltése, amelyek könnyen átcsapnak beteges vallási fanatizmusba. Ez a módszer, az effajta érzésekre való appellálás és ezek felhasználása egyáltalán nem véletlen, közismert, hogy „a félelem szülte az isteneket”. A vallás, amely az ember fölött uralkodó spontán, vak erővel szembeni kiszolgáltatottság, erőtlenség érzése alapján, ennek termékeként jött létre, ma is ezekre az érzésekre támaszkodik, s a másvilágban váró jobb élet, a túlvilági boldogság reménye felé próbálja terelni az ilyen érzelmi és hangulati beállítottságot. A vallás a társa-

dalmi elnyomástól való kollektív felszabadulás eszméjével szemben az egyéni menekülést hirdeti, azokra a pesszimista érzésekre hivatkozva, amelyek az egészséges kollektívától elkülönült emberben csak még jobban elhatalmasodnak. Ennek megfelelően az egyház igyekszik elkülöníteni a hívőket a közösségtől.

A vallási propaganda sok esetben felhasználja saját céljai érdekében azokat az embereket élő reális és jogos igényeket, amelyeket a megfelelő propagandamunka, művelődési és szórakozási lehetőség híján másutt kielégíteni nem tudnak. Ezért az egyház gyakorta a tudományosság látszatába burkolja propagandamunkáját, szertartási külsőségeivel igyekszik kielégíteni a hívők kulturális, értelmi és esztétikai igényeit. Meg kell állapítani, hogy bizonyos demonstratív külsőségek sokszor a nem-hívőkre is hatnak.

Egészen más az érzelmi ráhatás tényezőjének szerepe az ateista propagandamunkában. Az ateista nevelőmunka más jelleggel és irányban használja fel ezeket az érzéseket, más mederbe, az életigenlés és optimizmus felé tereli őket. Az ateista propaganda legfontosabb alapelve, hogy segíteni akar a hívőknek tévedéseik felismerésében és azok leküzdésében, az azoktól való megszabadulásban. Ezért a hívő érzelmi meggyőződésének mindig konkrétnek kell lennie, igazodnia kell jellembeli sajátosságaihoz, kulturális színvonalához, hajlamaihoz, hangulataihoz stb. A hívők érzelmi életére való mindenoldalú ráhatás végső célja annak a lehetőségnek a kiküszöbölése, hogy a vallás és propagandistái olyan érzésekre találjanak, amely talajul szolgálhat propagandamunkájukban. Azonban az e cél eléréséért folytatott harc nem lehet öncélú, alá van rendelve az ateista nevelés fő feladatának: lerombolni a vallásos világnézetet, és tudományos világnézetet állítani a helyébe. Az érzelmi ráhatás nem önmagában formálja a világnézetet, hanem tartalmánál fogva, az az emberek fejében meglévő fogalmakkal, elképzelésekkel kölcsönhatásban. A kérdésnek ezt az oldalát különösen azért fontos hangsúlyozni, mert nem szabad a vallás-ellenes harcot arra korlátozni, hogy teljesen formális, mechanikus módszerekkel harcunk a vallásos szertartások, szokások ellen. Ezzel kapcsolatban a szerző kitér a most meghonosodó szokásokkal (pl. Komszomol-eszküvők) kapcsolatos egyes helytelen jelenségekre, amikor is olyan hagyományokat, szokásokat is átvesznek, amelyek a szocialista viszonyoktól idegenek.

Az érzelmi ráhatás szerepe az ateista propagandában abban rejlik, hogy új tar-

talmával, vonzó formában bizonyítja: értéktelen az esztétikai kielégítésnek és az érzelmi életnek vallásos formája, ily módon gyengíti a vallásos propaganda hatékonyságát, szubjektív bázisát. Az érzelmi ráhatás módszereinek mindenoldalú felhasználása jelentősen meggyorsíthatja a vallási előítéletek végleges kiküszöbölésének folyamatát.

S. V. Hidaseli: A középkori filozófia alapvető kérdésének jellemzéséhez

A középkori ideológiai élet fejlődésének sajátos feltételeit feltétlenül figyelembe kell venni, ha a középkor filozófiáját tanulmányozzuk. A középkori filozófiára nem alkalmazhatók mechanikusan azok a kiindulópontok, amelyeket az antik és különösen az újkori filozófiatörténet vizsgálatánál alkalmazunk; a sajátos vonások specifikus megközelítést igényelnek. Az egyik fontos feladat e téren az, hogy tisztázzuk a filozófia alapvető kérdésének azt a specifikus formáját, amelyet az a skolasztikán belül öltött.

A szerző mindenekelőtt leszögezi, hogy helytelen a középkori kultúra teljes tagadása, a skolasztikának egyértelműen reakciós filozófiaként való feltüntetése. A skolasztika a filozófiatörténet hosszú és bonyolult, ellentmondásos szakaszán uralkodó szerepet játszott, de sohasem volt egységes filozófiai irányzat. A skolasztikán belül joggal beszélhetünk két, egymással szembenálló irányzatról, annak ellenére, hogy a sajátos körülmények folytán ezek az áramlatok nem olyan éles formában jelentkeztek, mint a későbbiek folyamán.

A skolasztika e két, egymással szemben álló irányzatát nem az különböztette meg egymástól, hogy elfogadták-e vagy nem isten létezését, hanem az, hogy hogyan oldották meg isten és a világ viszonyának kérdését, és ezzel kapcsolatban miben látták isten lényegét. Kopen elfelejtik Engelsnek azt az utalását, amely szerint a filozófia alapvető kérdése a maga élességében csak a keresztény középkor hosszú téli álma után vetődhetett fel. Engels ehhez hozzáfűzi azt is, hogy a középkori filozófiában a lét és a tudat kérdése abban a speciális kérdésben öltött testet, hogy isten teremtette-e a világot, avagy öröktől fogva létezik.

Emellett figyelembe kell venni, hogy a skolasztika körülményei között az erre a kérdésre adott tagadó válasz sem jelentett nyílt ateizmust, isten létének kérdése kétségtelen volt mindkét tábor hívei számára. A világ öröktől való léte nem isten létének tagadását jelentette, hanem isten és a világ egyaránt öröktől való voltát. Ebből következik, hogy a szellem elsőlegessége a természettel szemben a skolasztika körülményei között azonos volt isten időbeli elsőlegességével, a világgal szemben. Ez utóbbi álláspont hívei (az egyházatyák kozmológiája, Aquinói Tamás) a semmiből való teremtetést hirdették (s ennek megfelelően támadták Epikurost), az isteni mindenhatóságot, a földi élet és világ jelentéktelenségét és semmiségét hirdették, az irracionalizmust állították előtérbe a racionalizmussal szemben. Ezzel ellentétben a világ örök voltának hirdetése, teremtetett voltának tagadása szembefordulást jelentett ezekkel a tételekkel, sajátos formájaként a filozófia alapvető kérdése haladó megoldásának; előkészítette a talajt a transzcendens isten fogalom elvetéséhez.

FILOSZOFISZKIJE NAUKI 1961. 3. SZÁM

J. B. Novik: A világ egységének problémája a XVIII. sz. végi — XIX. sz. eleji német idealizmusban

Kant a filozófiai fogalmak genetikus vizsgálatakor ellentmondásokra bukkant, melyek közt a legfőbb a tökéletlen emberi tapasztalat és a végtelen világ megismerése között áll fenn. A problémát Kant apriorisztikusan oldja meg. Ezáltal azonban a reális világot kiegészíti egy ésszel felfogható, a priori világgal; a világot megkettőzi a jelenségek és a magábanvaló világra. A „tisztá” és ilyen ellentmondásának megoldását a hitben keresi; e vallásos, misztikus dualista megoldásban az akkori német bur-

zsoáziának a tudomány és a vallás egyesítésére irányuló törekvései nyilvánulnak meg. Ezen belül azonban racionális momentumokat találunk Kantnál. Feltárva a megismerés ellentmondásait, a szubjektum aktivitását, felhívta a figyelmet a metafizikus materializmus fogyatékosságaira. Erdeme továbbá a megismerési folyamat egységének — az érzelmi és logikai megismerés egységének — feltárása. Kant jobboldali kritikája a német idealizmusban a szubjektív idealizmus és a nyílt teológiai dualizmus útján haladt. Jacobi és Schleiermacher a nyíltan vallásos metafizikus dualizmus irányában „fejlesztették tovább” Kantot. Alaposabb és következetesebb kísérlet a kanti dualiz-

mus leküzdésére Fichte szubjektív idealizmusa, az egész világ feloldása a szubjektumban. A fichtei szolipszizmus racionális magja az aktivitás bevitelle a világba. Fichténél minden aktív, minthogy minden az aktív Én.

Következetes monisztikus felfogáshoz azonban Fichtének sem sikerül eljutnia, minthogy a szolipszizmus elkerülése céljából az Énnel együtt isten létét is feltételezi.

A szubjektív idealista monizmus meghaladását tűzte ki célul Schelling. A világ egységét Schelling a metafizikai abszolútumban keresi. Ez az abszolútum nem az Én és nem a nem-Én, hanem a szubjektum és az objektum azonossága, amely azonban teljesen indifferens és tudattalan szellemi princípium. Az abszolútumnak ez a passzivitása lehetetlenné teszi a fejlődésnek, a világ jelenségei sokféleségének magyarázatát. A schellingi abszolútum passzivitásának kritikájával készítette elő Hegel elméletileg a világ egyetlen tudományos dialektikus koncepciójának létrejöttét. A világ egysége természetesen nála is a szellemben valósul meg, határozottan fellépett a ma-

terialista monizmus ellen. Ezzel egyidejűleg azonban bírálja a metafizikus materializmus korlátozottságát, fellép elődeinek szubjektivizmusa és dualizmusa ellen, és rámutat Schelling következetlenségére, ami a kiinduló princípium tudattalanságában jelentkezik. Hegel kiemeli az általános tudatosságát, ami által a világ öntudatra — s önmozgásra tesz szert. Az általános nem a szubjektum és az objektum tiszta azonossága, a szubjektum és az objektum differenciálódása nem az abszolútum kívül, hanem azon belül megy végbe. A szellem önmagától különbözővé válik, önmozgást végez. Hegel filozófiájának lényege az aktív (természetesen szellemi jellegű) szubsztancia. Ilyen módon következetesen monista filozófiát alkotott. Hegel idealizmusa mindennél közelebb áll a dialektikus materializmushoz, minthogy misztifikált formában a legnagyobb és legmélyebb filozófiai igazságot fejezi ki, azt, hogy a világ alapja az anyagi jellegű önmozgó szubsztancia. Mindez Hegelnél idealista alapon áll, ami végső soron nála is lehetetlenné teszi a következetesen monista felfogás végigvitelét.

VESZTNYIK ISZTORII MIROVOJ KULTURI 1961. 3. SZÁM

C. G. Arzakanyan: Kultúra és civilizáció: elméletének és történetének problémái

Korunk kultúrájában három alapvető tendencia jelentkeznek: a szocialista kultúra egyre erőteljesebb növekedése, a kapitalista kultúra hanyatlása, valamint a volt gyarmati és függő országok kultúrájának kialakulása. A kultúra problémáival hatalmas irodalom foglalkozik. Az egyik legfontosabb probléma, amelyet a kultúrával foglalkozó tudományos irodalom felvet: a kultúra fogalmának meghatározása. A mai nyugati irodalmat a kultúra fogalmát illetően három koncepció jellemzi. Az első a kultúra és a civilizáció fogalmának elválasztása. Ez az irányzat civilizáción az ember anyagi, kultúrán pedig szellemi tevékenységét érti. A másik irányzat a kultúra és a civilizáció fogalmát szinonimaként használja, de ezen belül a szellemi területet tekinti meghatározónak. A harmadik irányzat a kultúra fogalmát felváltja a civilizáció fogalmával.

Az első irányzat képviselői — J. U. Nef, E. J. Walter, J. Laloup, J. Nélis — elválasztva egymástól a kultúra és a civilizáció fogalmát, elválasztják egymástól az emberi lét materiális és szellemi oldalait, nem tudják megmagyarázni a kultúra keletkezésének és alapjainak problémáját.

A kultúrát önmagából akarják levezetni és megmagyarázni.

A másik irányzat képviselői az anyagi és szellemi kultúrának ezt az elválasztását, a kultúra és a civilizáció elválasztását helytelennek tartják. Számukra csak az a lényeges, hogy az emberi kultúra szellemi alapjait — legtöbb esetben vallási gyökereit — kimutassák. Ezt az álláspontot képviselik többek között E. K. Winter, J. Huizinga, R. Demoll.

A harmadik irányzat képviselői a civilizáció terminust alkalmazzák; civilizáción az ember anyagi és szellemi kultúráját értik általában. A civilizációt meghatározó tényezőt azonban helytelenül értelmezik. Így E. Callot szerint a szociális struktúra határozza meg a civilizáció fejlődését. L. Duplessy a civilizációt olyan faktornak tekinti, amely az ember normális tevékenységébe valami mást visz belé, olyan faktornak, amely az ember és társadalom életébe kívülről hatol be. Az amerikai irodalomban igen elterjedt felfogás a civilizáció, ill. kultúra fogalmának a „viselkedés típusaira” való visszavezetése (D. Bidney, H. L. Shapiro, L. A. White, A. L. Kroeber, C. Kluckhohn, J. Gillin, F. M. Keesing, T. S. Eliot).

A mai nyugati irodalomban meghonosított idealista definíciókkal szemben a

szerző idézi Karpov és Arnoldov szovjet szerzők, valamint H. P. Agosti román és L. Bickel svájci szerző meghatározásait, mint kísérleteket a kultúra fogalmának materialista felfogására.

A cikkíró kifejti, hogy a kultúra fogalmának meghatározásakor a történelmi-kulturális folyamat egységének marxi gondolatából kell kiindulnunk. A kultúrával foglalkozó tudomány nem foglalkozhat részletesen az ember valamennyi tevékenységével, csak az ember és a társadalom tevékenységének alapvető irányait választ-hatja tárgyául. Három ilyen alapvető irányt különböztetünk meg: a tevékenység anyagi, szellemi és művészi formáját, melyeknek alapját a társadalom anyagi termelése képezi. A kultúra kutatóinak az a feladatuk, hogy megállapítsák 1. azokat a jellemző vonásokat és irányokat, melyeknek alapján egy adott korszak emberének és társadalmának kulturális arculata kialakul; 2. azt, hogy a kulturális arculat változása milyen módon hat az ember kulturális tevékenységére. A továbbiakban a cikk azt elemzi, hogy milyen jelenségek tartoznak az emberi tevékenység említett három területéhez. A tevékenység anyagi formája az anyagi javak előállítására. Ezek az anyagi javak képezik az anyagi kultúra alapját, de az anyagi kultúra ezeken kívül felöleli magát az emberi tevékenységet is, a termelést, a munkát s ennek szervezeti formáit. A tevékenység szellemi formája felöleli egyrészt azokat a gondolati folyamatokat, amelyek az ember valamennyi anyagi tevékenységét kísérik, másrészt a tudományos gondolkodást. A szellemi kultúra azonban nemcsak az emberi tudást és gondolkodást foglalja magába, hanem az ismeretek keletkezésének és formálódásának folyamatát is, valamint az emberi törekvéseket a gondolatok objektiválására. A művészi tevékenység, bár magában foglalja az ember anyagi és szellemi tevékenységének elemeit, mégsem vezethető vissza egyikükre sem.

Az ember valamennyi kulturális tevékenységének anyagi alapja van. Ugyanakkor az ember valamennyi szellemi tevékenysége szakadatlanul materializálódik. Az emberi tevékenység minden formája a természet megváltozását idézi elő, ugyanakkor megváltoztatja az emberi természetet is. Az anyagi javak előállítása az emberi ismeretek materializálódása s egyben az emberi természet megváltoztatása. Kultúrájának nevezzük tehát az ember és a társadalom anyagi, szellemi és művészi tevékenységének alapvető eredményeit, az ezen

tevékenység gyakorlati realizálódásának eszközeit és magát azt a tevékenységet mint szakadatlan alkotó folyamatot, amelyet az anyagi termelés határoz meg. A kultúra fejlettségét nem vezethetjük vissza közvetlenül a termelőerők fejlettségének szintjére. Pusztán a termelt anyagi javak mennyisége nem jelenti a kultúra magas színvonalát. A kulturális fejlődés feltételei akkor a legjobbak, ha a társadalom nemcsak képes arra, hogy létrehozza az anyagi-technikai javak szükséges mennyiségét, hanem azokat a legracionálisabban, a legjobb technikai és szociális eszközök segítségével, az egyén és a társadalom minimális erőfeszítésével állítja elő. Az így felszabaduló energia újabb társadalmi feladatokat megoldását teszi lehetővé. Ezért a társadalom kulturális szintje szellemi fejlettségétől is függ, attól, hogyan érti meg a társadalom az előtte álló feladatokat, és hogyan használja fel a rendelkezésére álló anyagi eszközöket megoldásukra.

A személyiség kulturális szintjét a társadalom kulturális szintje határozza meg. Minden társadalomban kialakul az az elemi kulturális szint, amelyet mindenkinek el kell érnie ahhoz, hogy az adott társadalom fennállhasson. Hogy az egyén mennyire lépi túl ezt a minimumot, mindenekelőtt a társadalmi feltételektől, ezenkívül pedig az egyén individuális adottságaitól függ.

A kultúra fogalmának megértésénél nagy szerepet játszik a kulturális értékek ismerete, amelyeket meg kell különböztetnünk az anyagi és szellemi javak fogalmától. Az anyagi javak nem örökek: az ember állandóan újra létrehozza őket, hogy létez-hessék. A szellemi javak is szubjektívek, megszűnnek az ember halálával. Ezzel szemben kulturális értékeknek a társadalomnak azokat az eredményeit nevezzük, amelyek az egész társadalom és sok nemzedék egyesült erőfeszítésének következményei, öröklődnek, fejlődnek a társadalommal, és az egész emberiség közkincsévé válnak. Az osztálytársadalmakban mindig a haladó erők hozzák létre a kulturális értékeket. Az anyagi, szellemi és művészi kultúrszférák egysége rövid időszakon belül nem mutatható ki, ez az egység csak egy adott társadalmi rendszeren mint egészen belül nyilvánul meg.

A cikk befejezése a kultúra történetére vonatkozó különböző elméleteket vizsgálja, így Birket—Smith, Ware és Turner nézeteit, amelyek többek között a kultúra fogalmának helytelen értelmezése következtében nem képesek a kultúra történetét a maga egészében megragadni.

E. A. Pogoszjan: Társadalmi-kulturális problémák a modern neofreudizmusban

Freud a maga tanítását nem mint filozófiai és szociológiai koncepciót dolgozta ki, hanem mint módszert az emberi pszichikum kutatására, abból a célból, hogy viselkedésének és patológikus megnyilvánulásainak magyarázatát adja. Műveiben számos olyan problémát vetett fel, melyeknek megoldása nagyjelentőségű a modern tudomány szempontjából. Kutatásai azonban egyoldalúak voltak, kizárólag lelkibetegek és gyerekek vizsgálatából indult ki, s a megfigyelt jelenségeket elszakította társadalmi környezetüktől, a külső világtól. A pszichikai jelenségeket vagy önmagukból vagy az ember biológiai lényegéből akarta levezetni.

A cikk a freudi pszichoanalízis további sorsát vizsgálja, azt a jelenséget, hogy Freud pszichológiájából a neofreudisták szociológiai tanítást csináltak. A neofreudizmus a nyugati kultúra válságának problémáját szeretné a freudi elmélet alapján megoldani. Trilling szerint például a modern kultúra az ember számára elsőrendű tényezővé vált, amelyhez alkalmazkodnia kell, s ezáltal fokozatosan elveszti „én”-jét. Az ilyen kulturális konformizmus egyetlen ellenszere, ha felismerjük, hogy az emberi lényeg nem kulturális, hanem biológiai jellegű, amit elsőnek Freud tárt fel. Ahhoz, hogy az ember megtalálja önmagát, Alexander szerint el kell vetnie szociális-kulturális előítéleteit, amelyek jelenleg személyes viselkedését befolyásolják. Ennek legfőbb akadályja az univerzális állam, melynek legkiteljesedettebb formái a szocialista államok. A neofreudista szociológia ezen a ponton a „nyugati demokrácia” nyílt propagandistájává válik.

Egy másik neofreudista, Hacker azt igyekszik bizonyítani, hogy a freudizmus és a marxizmus korunk két forradalmi elmélete, közös vonásuk, hogy fel akarják szabadítani az embert a fennálló társadalmi rend megváltoztatásával. Csakhogy a marxizmus megfedekezik a személyiségről, kizárólag a társadalmi viszonyokból indul ki, s ezért sokkal kevésbé tökéletes, mint a freudizmus. Az emberi személyiség problémáját — mint Marcuse írja — nem érthetjük meg a társadalmi viszonyokból kiindulva. Csak az irracionális biológiai ösztönök — a szexuális ösztön és a romboló ösztön — adhatnak magyarázatot a személyiség cselekedeteit illetően.

A cikkíró rámutat arra, hogy az irracionalista neofreudista szociológia nem jelenti Freud tanításainak meghamisítását, a neofreudisták csupán annak következetes végigvitelére szorítkoznak. Freud tanítása

az irracionális tudatalatti ösztönök hatására cselekvő tömegről logikusan vezetett el a modern neofreudisták szociológiai tanaihoz. Befejezésül kifejti a szerző, hogy a társadalmi jelenségeket csak a marxizmus tanításai magyarázzák helyesen, kimutatva, hogy az emberi társadalomban a tudatos cselekvés egyre inkább legyőzi az ösztönöst, az embert éppen az emeli ki az állatvilágból, hogy célszerűen cselekszik. Az emberi tudatot, amely a célszerű cselekvést lehetővé teszi, a társadalmi munkavégzés alakította ki. A személyiség felszabadításának útja nem a tudatalatti ösztönök szabadonengedése, hanem a kommunista társadalom megteremtése.

O. Sz. Kulagina, L. A. Kaluzsnyin, V. V. Ivanov: A gépi fordítás kulturális jelentősége

A beszélt nyelv csak egyike azoknak a lehetséges jelrendszereknek, amelyeket az emberiség felhasználhat a környező világról alkotott tudásának átadására, megőrzésére és felhalmozására. Az antropológia adatai azt bizonyítják, hogy az ember szellemi képességei a legutóbbi néhány ezer évben nem változtak. Így a civilizáció mai szintjének és egyre gyorsuló tempójának okát a tapasztalatok nemzedékről nemzedékre történő felhalmozódásában kell keresnünk, az információ átadási és megőrzési eszközeinek fejlődésében. Korunk a tudományos információ új szintjének kialakítását követeli meg. A cikkírók az emberiség történetében az információk átadásának és megőrzésének három fokát különböztetik meg: az ősközösségi társadalomban a *szóbeli* közlés, az osztálytársadalom kialakulásától a kapitalizmus kialakulásáig az írásbeliség, az újkorban pedig a nyomtatott írás jelenti az információ korszerű eszközét.

A modern tudomány elválaszthatatlan kapcsolatban áll a könyvnyomtatással, azette lehetővé a tudomány mérhetetlen növekedését, viszont új nehézségeket teremtett: az információ mai szintje egyre kevésbé felel meg a korszerű követelményeknek. Egyesek szerint könnyebb és olcsóbb valamely tudományos kísérletet újból elvégezni, mint összegyűjteni és feldolgozni a rá vonatkozó irodalmat. A tudományos folyóiratok száma jelenleg százazrekre rúg. Szükség volt ún. referens folyóiratok megindítására, s a közeljövőben ezeket is referensfolyóiratoknak kell ismertetniük. Ugyanilyen nehézségek merülnek fel a könyvtári információ vonalán is. Súlyos probléma a tudományos irodalom soknyelvűsége. Ma már számos olyan nyelven jelennek meg tudományos munkák, amelyek a kutatók többsége számára hozzáférhetetlenek. For-

dítók alkalmazása nemcsak megdrágítja a munkát, hanem komoly idővesztést is eredményez. Ennek a problémának a megoldására a gyorsműködésű automatikus számológépek hivatottak, amelyeket az utóbbi időben már fordítástechnikában is alkalmazni kezdenek.

A továbbiakban a cikkírók a fordítás-technika elvi problémáival foglalkoznak, azzal a kérdéssel, hogy milyen szerepet kell játszania az embernek a gépi fordítás megvalósításában (speciális szótárak elkészítése, a fordítás algoritmusának kidolgozása, a szöveg utószerkesztése). Leírja a cikk a fordítógépek működésének elvi sémáját, s példákat hoz franciából oroszra gépileg fordított szövegekből.

Elemzi a cikk azokat a nyelvészeti és nyelvfilozófiai problémákat, amelyeknek

megoldása az egyes tudományok számára alkalmas formalizált nyelvek kialakítását elősegítheti. Itt elsősorban a nyelv invariáns logikai struktúrájának kidolgozása játszik szerepet, amely független a konkrét nyelvi megjelenéstől. A gépi fordítás kérdéseinek kutatása elkerülhetetlenül a szemiotika problémáinak — a jelek általános elméletének tanulmányozásához vezet.

Végezetül felvetik a szerzők, hogy az elektronikus gépek további fejlődése és a speciális jelrendszerek, „információs nyelvek” kialakítása megteremtheti az automatikus információs hálózatot, amelynek gépei kívánságra egy bizonyos tudományos probléma terén felhalmazott adatokat és elgondolásokat a kutatók rendelkezésére bocsátják.

DEUTSCHE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE 1961. 4. SZÁM

G. Redlow, H. Ullrich:

A marxizmus—leninizmus ideológiai offenzívája Németországban

A Szociáldemokrata Párt és Kommunista Párt Szocialista Egységpárttá való egyesülésének történelmi ténye döntő előfeltétele volt a Német Demokratikus Köztársaság, az első német munkás-paraszti hatalom megteremtésének és a szocializmus sikeres építésének. A német történelemnek ez a legnagyobb forradalma elválaszthatatlan egységet alkot a marxista—leninista ideológia győzelmével.

A szerzők a továbbiakban az ideológiai harc feltételeivel és szükségszerűségével foglalkoznak.

A szocialista világrendszer létrejötte a világtörténelem minőségileg új szakaszát jelenti, egyben meghatározza az ideológiai harc új feltételeit és feladatait.

A marxista ideológia egyre mélyrehatóbb győzelme nemcsak a szocializmust építő országokban, hanem a kapitalista országokban is hozzátartozik korunk jellegzetességeihez. Ez a folyamat azonban nem automatikus és spontán, hanem állandó harcban megy végbe a polgári ideológia minden lehetséges formájával, mindenkéltől az antikommunizmussal szemben.

A szocializmus-kommunizmus világméretű győzelmének korszakában milyen feladatok állnak az ideológiai munka előterében — teszik fel a kérdést.

A párt feladata a propagandamunka terén a kapitalista országokban elsősorban annak bebizonyítása és tudatosítása, hogy a kommunizmus megszabadítja az emberiséget a háború rémétől, és biztosítja a tartós békét, az imperialista elnyomástól és

kizsákmányolástól, a munkanélküliségtől és nyomortól való megszabadulást. A gazdasági válságoktól való megszabadulás az egész gazdaság produktivitását, a személyiség kibontakozását, korlátlan tudományos fejlődést stb. jelent.

A kommunizmus ideológiai offenzívájának eszmei tartalma a szocialista országokban meghatározott jegyekkel bővül (pl. a szocialista embertípusért folytatott harc).

A modern polgári ideológia krízisét tárgyalva a szerzők rámutatnak, mennyire hamis — amint ezt a burzsoá filozófusok teszik — az emberiség „krízistudatáról” beszélni; krízistudatról csak az uralkodó monopolkapitalista osztály körein belül lehet szó.

A nyugatnémet polgári filozófián belül egyre inkább a teológia, az antikommunizmus és az irracionális válnak a fő irányzatokká. A burzsoá ideológia jellemző vonása a társadalom objektív gazdasági törvényeinek, különösen a német fejlődés törvényszerűségeinek leplezése, meghamisítása és misztifikálása.

A továbbiakban a szerzők részletesen elemzik azokat a feladatokat, amelyek a nyugatnémet klerikalizmus és antikommunizmus nyílt előretörésével kapcsolatban a német kommunista ideológusokra hárulnak.

A haladó nemzeti hagyományok pontos körülhatárolása, a nemzeti eszmék marxista—leninista elemzése a marxista filozófusok döntő feladata. A nemzeti hagyományok értékelésének és felhasználásának szektás és revizionista torzításával szemben a szerzők kiemelik e hagyományok szerepét a marxista világnézet kialakításáért vívott harcban.

H. Hörz: A munka új társadalmi jellege és a szocialista munkaerőkölcsre való nevelés

A szerző cikkében a témának elsősorban azokkal az aspektusaival foglalkozik, amelyek az NDK-ban a gyakorlati politikai és propagandamunkában nap mint nap felmerülnek.

A termelőeszközök népi tulajdonának és az új termelési viszonyoknak megteremtésével objektíve megvalósult a munka új jellege. A munka többé nem önmagáért való munka, hanem elsősorban a társadalomért végzett munka, amely közvetlenül társadalmi jellegre tett szert.

A munkához való viszony a munka új jellegének megfelelően azonban nem alakul ki spontánul, hanem a nevelés és önművelés hosszadalmas, konfliktusos folyamatában, harcban a régi gondolkodásmód maradványaival és a visszahúzó szokásokkal szemben — ahogy erre az NDK munkatörvénykönyv tervezete is rámutat.

A továbbiakban a szerző vitatkozik azokkal a nézetekkel, amelyek abszolútizálják a jól végzett munka és a szocialista munkanormák alapján végzett munka különbségét.

Hangsúlyozza és a szocialista brigádok példáján bemutatja, hogy a szocialista munkaerőkölcs nem hirtelen, hanem egyes minőségi ugrások által jön létre.

Az új munkaerőkölcs kritériuma nem a kötelességszerűen végzett munka, hanem a képességeknek megfelelő erkölcsi kötelességtudat a feladatok teljesítésével kapcsolatban.

A szocialista munkaerőkölcsre való nevelés nemcsak a társadalmi szervezetek ügye, hanem elsődlegesen a gazdasági funk-

cionáriusoké. A gazdasági funkcionáriusok ma még többnyire csak a termelés szervezési oldaláért érznek felelősséget, és azt tartják, hogy a kulturális és politikai nevelőmunkát a párt és tömegszervezeti funkcionáriusoknak kell folytatniuk.

A szerző a cikk második részében a dolgozó nők problémáival, ezen belül azokkal az egyes gátló körülményekkel foglalkozik, amelyek akadályozzák a nők szocialista munkaerőkölcsének kifejlődését. Az egyik ilyen gátló tényező pl. a minőségi női munka formális és nem valóságos elismerése, amely elméleti zavart tükröz. Walter Ulbricht rámutatott, hogy a magasabb képesítésű női munka fontosságának el nem ismerése a marxizmus női egyenjogúságról vallott elvének gyakorlati tagadása. Egy másik, a dolgozó nők fejlődését gátló felfogás szerint a nőknek csak átmenetileg, pénzkeresés miatt kell résztvenniük a termelésben. Ezt a hamis elvet támasztják alá gyakorlatilag azok a funkcionáriusok is, akik a férjes és gyerekes nőket nem helyezik magasabb munkakörbe, nehogy gyermekük betegsége miatti elmaradásuk kiesést, fennakadást okozzon a termelésben. Itt kifejti a szerző, hogy a funkcionáriusok feladata éppen az volna, hogy a kvalifikációval a nők fejlődését meggyorsítsák. A magasán kvalifikált munka által jutnak el a nők ahhoz a felismeréshez, hogy a férfiakkal egyenrangúak, hogy azonos lehetőségeik vannak, ezáltal tudják felismerni, hogy a munka szabadítja fel őket, hogy a munka által lesznek a társadalom teljesértékű tagjai.

A kérdés megoldása egyrésztől meg kívánja a nők szerepének tisztázását a szocializmusban, másrészt gyakorlati intézkedéseket követel.

H. Korch: Megjegyzések a determinizmus fogalmához

Miután a szerző kifejti álláspontját a determinizmus és kauzalitás probléma centrális jelentőségéről a filozófia történetének fejlődésében, rátér annak bizonyítására, hogy a determinizmus mint általánosság, mint általános törvényszerűség jelentkezik.

Vitába száll azokkal a természettudósok között elterjedt legtipikusabb nézetekkel, melyek a determinizmust tagadják. Ilyen tipikus felfogás jelentkezik a materialista orientációjú természettudósok közül G. Hebernél. A nézet lényege, hogy a determi-

nizmus történelmileg túlhaladott, és a modern természettudomány megismerésének többé nem megfelelő gondolkodásmód. Oly módon próbálja a kauzalitás elvét megszilárdítani, hogy eközben feladja a determinizmus elvét. E véleményt a természettudósok általában a quantummechanikára, különösen pedig a hullám-korpuszkula dualizmusra alapozzák. A klasszikus fizika e fogalmai nem pontos visszatükrözései az elemi részecskéeknek. Ebből adódik a következtetés, hogy az ezekkel a fogalmakkal összefüggő determinizmus-fogalom csak átmeneti stádiuma az emberi megismerésnek. Eszerint a kauzalitás fejezi ki fogalmi síkon

a jelenségek egyetemes anyagi meghatározottságait, és a determinizmus mint speciálisabb és túlhaladottabb fogalom kezelhető. Ez a felfogás lényegét tekintve tagadja a determinizmus elvének általános érvényűségét.

A szerző a továbbiakban a determinizmus fogalmának meghatározásával kapcsolatos problémákkal foglalkozik. Az egész kérdés általános jellegének megfelelően a meghatározásnak is általánosnak kell lennie. A determinizmus fogalmának lényeges tartalma az a filozófiai felfogás, hogy a világ minden jelensége és folyamata egymást feltételezi, és oksági egymásutánban összefügg. A determinizmus elismerése a maga általános formájában tartalmazza az oksági elv elismerését is.

Gyakran helytelenül fogalmazzák meg a kauzalitás elvet. Tautologikus a szerző szerint a definíció, hogy minden okozatnak oka van, vagy nincs okozat ok nélkül. A kauzalitás elvet ezáltal nem támasztják alá, hanem jóval inkább azzal, hogy minden a világon ok és okozat. Az általános kauzalitásról vallott meggyőződés a determinizmus álláspontja is. A determinizmus szűkszerű alapja a tudománynak, mert a tudomány nem korlátozódik a folyamatok fenomenológiai leírására, hanem felteszi a miéért kérdését.

A determinizmus történelmileg változó formájával, a tudományos haladással egybehangzó változásaival kapcsolatban leszögezi a szerző, hogy a dialektikus materializmus a determinizmust még szigorúbban és konzekvensebben átveszi, mint a mechanikus vagy a természettudományos materializmus.

A determinizmus Laplace-i felfogása történelmileg túlhaladott, és minden kísérlet ennek megtartására a modern fizikában konzervatív metodikai álláspontot jelent. Azonban a Laplace-i elvek történelmi szerepét nem lehet elvitatni; lényeges tartalma is felhasználható az indeterminizmussal szemben. A Laplace-i mechanikus determinizmus túlhaladásának az az interpretációja nem helytálló, mely szerint ez a túlhaladás csak a quantummechanika létrejöttével kezdődik. Ez a folyamat a fizika fejlődésével a XIX. században indult meg, s ebben szerepet játszott a marxista filozófia.

A cikk második részében a szerző a determinizmus és az előremeghatározhatóság (Voraussagbarkeit) problémáival foglalkozik.

Részletesen elemzi a determinizmus és az előremeghatározhatóság kapcsolatát a klasszikus fizika elvein keresztül, továbbá M. Planck meghatározásának nehézségeit. Vitába száll Planck azon állításával, hogy

egyetlen esetben sem lehetséges egy fizikai eseményt pontosan előre megmondani. Itt az abszolút és relatív igazság viszonyáról van szó, és a Planck-féle definíció, a pontosság követelménye, nem jelenthet érvet a determinizmus ellen.

A természettudósok spontán meggyőződése a determinizmus és előrejelezhetőség azonosságáról a pozitívizmus filozófiai álláspontjává változott. Így a pozitívizmus szerint a determinizmus elvetése pusztán annyit jelent, hogy megállapítják egy előírás használhatatlanságát.

A továbbiakban a szerző a koppenhágai iskola filozófiai álláspontját bírálja. Schlick és Heisenberg, majd a fizikai idealizmus másik képviselője, M. Bohr indeterminisztikus elveit ismerteti. Azt a meggyőződést, hogy a klasszikus mechanika szilárd támaszát alkotó determinizmus egy szükség-szerű gondolkodásforma, Bohr mint egy metafizikus ideált jellemzi. A stabilitás és instabilitás kritériumainak meghatározásával kapcsolatban Bohr kijelenti, hogy a mechanikára az instabilitás érvényes, következképpen a mechanika is indeterminisztikus. Bohr tehát elvileg kifejti, hogy az indeterminizmus nemcsak a kvantumfizika különös elve, hanem univerzális adottság. A szerző a dialektikus materializmus álláspontját kifejtve rámutat, hogy az előrejelezhetőség és előremeghatározhatóság problémája a világ megismerhetőségének és az előrelátásnak a problémája, míg a kauzalitás és determináltság az anyagi világ struktúrája, függetlenül a megismerhető szubjektumtól.

A determinizmus és előrejelezhetőség azonosságának alapeszméje nemcsak a pozitívizmus sajátossága, hanem a szubjektív idealista filozófiáé is, amely megmutatkozik azokban a kijelentésekben is, melyek szerint pl. a kauzalitás logikai vagy funkcionális viszony stb.

A kauzalitás és előremeghatározhatóság nem ugyanaz, azonban az összefüggést fel kell tárnunk közöttük. Ez az összefüggés, szemben a Planck-féle megállapítással így fogalmazható meg helyesen: egy esemény akkor mondható meg előre bizonyossággal, ha kauzálisan meghatározott. A fogalmak felcserélésének logikai hibáját követik el azok, akik azon az alapon vetik el a determinizmust, hogy az úgynevezett előremeghatározhatóság kritériuma nem teljesül.

A szerző az objektív valóság meghatározottságának és az előre meghatározhatóság ismeretelméleti kategóriájának felcserélését bírálva megállapítja, hogy ez az álláspont a valóságos problémát csak félretolja, és tarthatatlan konzekvenciához vezet.

Kibernetika — filozófia — társadalom

Az Einheit szerkesztőségének tudományos tanácskozásáról

Az Einheit szerkesztősége 1961. április 14-én tudományos tanácskozást tartott a kibernetika kérdéseiről a különböző szak-tudományok képviselőivel.

A tanácskozás célja az NDK-ban folyó kibernetikai kutatás fejlődésének elősegítése, jelenlegi visszamaradottságának megszüntetése. A tanácskozás téziseit G. Klaus készítette el és ebben meghatározta a kibernetika tárgyát. Eszerint a kibernetika a dinamikus önszabályozó és önstabilizáló rendszerek elmélete. A tárgymeghatározás során G. Klaus hangsúlyozza a kibernetika dialektikus jellegét.

A különböző hozzászólások hangsúlyozták a kibernetikai kérdések és az életműködés problémáinak közös vonásait. Többen foglalkoztak azzal a kibernetikai kutatásokban fontos szerepet játszó kérdéssel: hogyan megy végbe mennyiségi változások által egy minőségi változás egyik szisztémátípusból a másikba.

A résztvevők komoly figyelmet szenteltek a kibernetikai rendszer és az információelmélet kérdéseinek, ezek általános fogalmi megragadásának. Felléptek az olyan tendenciákkal szemben, amelyek a kibernetikát az elektronikával akarják azonosítani, valamint azokkal szemben, akik abból a tényből, hogy a kibernetika az elektronika alapja, azt a téves következtetést vonták le, hogy a kibernetikát nem lehet gazdasági és biológiai problémákra alkalmazni. Ugyanakkor rámutattak arra, melyek azok a vonatkozások, amelyekben a kibernetika kapcsolatban áll a számológépekkel, és hangsúlyozták, hogy a kibernetika a matematikai, technikai, biológiai, pszichológiai és ökonómiai kutatások alapján keletkezett.

A kibernetikai rendszer három fő sajátosságán belül a rendszer objektivitását hangsúlyozzák a hozzászólók. (E három fő sajátosság: 1. a rendszer funkciója az irányítás, szabályozás és stabilizálás, 2. objektív reálisan létezik, 3. létezik függetlenül attól, hogy technikai vagy organikus emberi eszköz által realizálódik.) A kibernetikai rendszer tárgya éppúgy a valóság általános formái és viszonyai, mint a matematikáé — amint Engels ezt az utóbbi vonatkozásban megállapította.

Részletesen foglalkoztak az értekezlet résztvevői a kibernetikai modell jelentőségével az egyes tudományok számára, továbbá a kibernetika és a matematika alkalmazásával az egyes tudományokban.

A kibernetika és ökonómia viszonyával kapcsolatban a fő kérdés az volt, mennyiben alkalmazhatók a kibernetika absztrakciói az ökonómiai modellre? Egyes résztvevők kétségbevonták a kibernetika alkalmazási lehetőségét az ökonómiában, mert ott nem adható meg az önszabályozás és önstabilizálás. E felfogással szemben Havemann részletesen fejtegette, hogy a rendszert nem helyes örökké stabilként és megszüntethetetlenként értelmezni. A rendszernek, melyet mesterségesen hoztak létre, csak relatív stabilitása van, és nem helyes az az ellenvetés, hogy a kapitalizmusra, instabilitása miatt, nem lehet kibernetikai analízist alkalmazni. Az önszabályozás és önstabilitás fogalmainak a gazdasági rendszerre való alkalmazása nem jelenti azt, hogy a gazdasági folyamatok önmagukban, a spontaneitás értelmében mennek végbe. Az önszabályozás és önstabilitás csupán azt jelenti, hogy az illető rendszerben vannak erők, melyek hatása által a rendszer szabályozódik és stabilizálódik. Ezek az erők lehetnek spontánul hatók és tudatosan hatók.

A társadalmi rendszer és a társadalmi rendszer fejlődése stabilitásával összefüggésben nagyon fontos az a kérdés, milyen arányban álljanak a különböző termelési ágak, hogy ez az arány a lehetőségekhez képest harmonikusan fejlődést biztosítson az egész társadalmi forma számára.

A résztvevők felvetették azt a kérdést, milyen perspektívái vannak a marxista ökonómiaira való alkalmazás terén a kibernetikai kutatásoknak és a matematikai módszereknek.

A kibernetika és a filozófia kapcsolát tárgyalva megvitatták azt a kérdést, milyen absztrakciós fokon állnak a kibernetika és a matematika és hogyan viszonyul ez a két tudomány ebben a vonatkozásban a filozófiához.

Az az álláspont alakult ki, hogy abban az esetben, ha a kibernetikát nem mint szaktudományt fognánk fel, nem lenne lehetőség a filozófiától való elhatárolására, s az a veszély merülne fel, hogy a szaktudományokból filozófiát csinálnánk, ahogy ezt az energetizmus tette. A G. Klaus által beterjesztett tézisek a filozófia és kibernetika viszonyával kapcsolatban hangsúlyozzák, hogy a kibernetika nem mondhat le a filozófia segítségéről. A filozófiának kell a világnézeti konzekvenciákat levonni a kibernetika fejlődéséből.

A kibernetika és mechanikus materializmus viszonyára vonatkozóan a résztvevők hangsúlyozták, hogy a kibernetika

lényegét tekintve nem teszi lehetővé egy új mechanikus materializmus keletkezését. Ez azért sem lehetséges, mert a véletlen és szükségyszerű egységének tana éppúgy tartó oszlopa a kibernetikának, mint a marxista dialektikának.

A kibernetika és a társadalmi gyakorlat kapcsolatát vizsgálva az értekezéslet mindenekelőtt arra mutatott rá, hogy a kibernetika legfőbb jelentősége az automatizálásra gyakorolt közvetlen hatásában áll.

RINASCITA 1961. 4. SZÁM

Palmiro Togliatti: A szocializmusról és a demokráciáról

Időszerű kérdések által kiváltott, polemizáló cikk, amely az olasz munkásmozgalom elvi vitáiban próbálja eligazítani az olvasót.

Egyes burzsoá elméletek szerint a mai társadalom nem tagozódik osztályokra. Ez a megtévesztő tanítás azért terjedhetett el bizonyos fokig a dolgozók körében, mert az olasz monopolkapitalista nagyburzsoázia — az adott társadalmi körülmények között — csupán álcázva, bizonyos demokratikus külsőségek között gyakorolhatja osztálydiktatúráját.

E látszat alapján és megfelelő körültekintés hiányában egyesek azt a téves következtetést vonták le és vallják még ma is, hogy a demokrácia a nyugati társadalmak sajátja, valami sajátos, a kapitalizmushoz kötött forma. Pedig ez csupán olyan látszat, ami főleg a gyarmattartó országokat, azok belső viszonyait jellemzi, míg más országokban ez is alig van meg, vagy teljességgel hiányzik. Ahol tényleg vannak bizonyos demokratikus vívmányok, ott sem a kapitalizmus lényegéből, hagyományából nőttek ki, hanem éppen a munkásosztály harcainak eredményeként születtek. A demokrácia mindenekelőtt a szocializmus vejejárója.

Olaszországban is van bizonyos látszatdemokrácia mind a gazdasági, mind a politikai életben. Csakhogy a kulcspozíciókat jelentő intézmények (részvénytársaságok, bankok, ipari monopóliumok) tanácsai nem demokratikus, hanem a tőkésnek — a mezőgazdaságban a nagybirtokosnak — megfelelő intézkedéseket hoznak. Az alkotmány demokratizmusa sem realizálódhat, főleg mióta a haladó pártok képviselői kikerültek a kormányból. Fontos intézkedések egész sora születik anélkül,

hogy a parlament tudna róla. Semmiféle törekvés sem irányul a nagyarányú korrupció megakadályozására. A demokrácia érvényesítése céljából egyedül a munkáspártok gyakorolnak bizonyos nyomást az uralkodó osztályra.

Az igazi demokrácia kezdetét majd a haladó erők uralomra jutása fogja jelenteni. Csak a proletariátus hatalma szélesítheti ki teljes mértékben a demokráciát. A szocialista demokrácia — tartalmát tekintve — azonos lesz azzal, amely már megvalósult a Szovjetunióban és a népi demokráciákban, formája azonban más is lehet, mivel ez az egyes országok konkrét körülményeitől függ. Hiába próbálja félreaggyarazni Francesco de Martino a demokrácia és osztályuralom viszonyáról, a demokráciának a centralizált gazdasági élet mellett való érvényesüléséről és a tudatosságnak a forradalmakban betöltött szerepéről szóló kommunista tanítást, ezek helyessége már régen beigazolódott.

A Szovjetunióban elkövetett és a XX. kongresszus által önbírálat formájában feltárt hibák valóban azt mutatják — és erre már Lenin rámutatott! —, hogy néha a szocializmus körülményei között is csorba eshet a demokrácián. A történelemből levonható és eltúlzott következtetéseket egyesek — elsősorban Nenni — arra akarták felhasználni, hogy a nyugati országok kommunistaiban bizalmatlanságot ébresszenek a szovjet példa iránt és ily módon aláássák a világ proletár- és munkáspártjainak egységét. Előrelátható, hogy a most fennálló két tábor országainak szocialista fejlődése nem ugyanazt a pályát fogja befutni, ez azonban távolról sem jelentheti azt, hogy nincs szükség a két tábor kommunistainak szoros összefogására. A szocializmusért és a demokráciáért vívott harcot éppen ez az egység fogja eredményesebbé tenni.

André Lazos: Hérakleitosz (töredékek) és F. Engels (Ludwig Feuerbach) párhuzamos olvasásakor

A folyóirat 94. száma „A racionális gondolkodás kezdeteiről” címmel közölt cikket. Lazos írása hozzászólás a kérdéshez.

A szerző a herakleitosi filozófiával kapcsolatos problémákat Engels Feuerbach-jának elvi tételei segítségével próbálja megoldani s minden kérdésben Engels e művét hívja segítségül. — Mindenekelőtt fölteszi a kérdést: Hérakleitosz filozófiája rendszernek vagy módszernek nevezhető-e. Véleménye szerint Hérakleitosz filozófiájában nem azért nem láthatunk rendszert, mert töredékek maradtak fenn, hanem azért, mert Hérakleitosz filozófiájában nincs semmiféle spekulatív konstrukció. Ez a filozófia ugyanakkor mai értelemben vett módszernek sem nevezhető, hanem sokkal inkább bevezetés. Ez a bevezetés Hérakleitosz idejében a módszer szerepét töltötte be.

Ismeretelméletileg Hérakleitosz filozófiájának legfontosabb kérdése a lét és a tudat viszonya. Ez a töredékek alapján sehol sem nevezhető teljesen megoldottnak. A mai olvasónak szembevetünk Hérakleitosz ingadozása a materializmus és az idealizmus közt, pontosabban szólva materialista és preidealista megállapításai. Hérakleitosz ugyanis egy sor materialista megállapítás mellett a megismerésre vonatkozólag más jellegű megállapításokat is tesz. Így például egy töredéke arról beszél, hogy az igazság mindentől függetlenül, s az emberi szellemen túl is létezik. Ez a gondolat a platonai idealizmus irányzatát készíti elő.

A cikkíró ezután rámutat Hérakleitosz dialektikájának korlátaira és egyes ingadozásaira a metafizika és a dialektika közt. Hérakleitosz ugyanis egyes töredékek szerint a szükségszerűséget metafizikusan értelmezte és a véletlen objektivitását tagadta. Ilyen metafizikus értelmű egyes esetekben a metron kifejezés, amelyet Hérakleitosz a tökéletesen szabályos, egyforma, örökös ismétlődés értelmében használ. Metafizikus Hérakleitosz tanítása a dolgok örök körforgásáról is. A cikkíró szerint nem véletlen, hogy Hérakleitosz a világegyetemmel kapcsolatban szívésében használja a kozmosz kifejezést, amely a jelenségek térbeli együttesére utal, mint az ioniaiak physis kifejezését, amely a természet időbeliségét is érzékelteti. A cikkíró szerint Hérakleitosz örök tüze, amely a valóság lényege, nem igazán örök, hanem inkább időtlen, időn kívüli.

A cikkíró szerint Hérakleitosz metafizikus tendenciái materializmusának fogyatékságaiból származnak. Hérakleitosztól természetesen számos olyan töredéket ismerünk, amelyek materialista dialektikára mutatnak (pl. a szükségszerű és a véletlen összekapcsolása). A cikk megállapítása szerint azonban a herakleitosi dialektikát a dialektikus materializmustól az választja el, hogy Hérakleitosznál az ellentétes kategóriák, mint az anyag és a szellem, a szükségszerű és a véletlen, csak szembe vannak állítva egymással, de ellentétük lényege, összefüggésük nincs feltárva. A mi értelmünkben vett kategóriákról nem is beszélhetünk Hérakleitosznál. Mindezt a cikk szerzője szerint azt bizonyítja, hogy a formális logika előfeltétele a dialektikus logika kialakulásának.

Hérakleitosz után elkezdődött a görög filozófiában a formális logika és ezzel együtt az idealista filozófia. A görög filozófia nem tudott túljutni Hérakleitosz spontán dialektikáján. Platón a materializmus teljes kiküszöbölésével akarta megmenteni a dialektikát, de így csak egy új metafizikát sikerült teremtenie.

A cikk ezután Hérakleitosz viszonyát tárgyalja a valláshoz. A vallási misztériumok hagyományából vagy méginkább a népi mitológiából Hérakleitosz átvett bizonyos spontán dialektikus elemeket, de pusztán ezekből nem lehet filozófiáját magyarázni. Hérakleitosz materialista irányzata ugyanis egyes megfogalmazásainak zavarossága és következetlensége ellenére is nyilvánvaló. Hérakleitosz beszél ugyan isten létéről, de isten nem valami természetfelettit jelent nála, hanem a természeti törvény egyik neve csupán. A természetet nem tekinti az isteni teremtettség eredményének. Ez szerinte éppolyan elképzelhetetlen, mint az, hogy a természetet az ember teremtette volna. Mitológia-ellenességére jellemző, hogy istene merőben absztrakt.

A cikkíró szerint Hérakleitosz a hagyományos népi mitológia dialektikus képzeinek felhasználásával alakította ki kevésbé naiv, materialistább és racionálisabb gondolkodásmódját, dialektikáját. A racionális világmagyarázatnak Hérakleitosznál társadalmi oka is volt, mert, mint a kínaiaknál is, a görög társadalomban is, az arisztokraták, látva, hogy az új társadalmi erők megrendítik istenek által garantált uralmukat, racionális s dialektikus világmagyarázatra töreksenek a mitológiával szemben. Hérakleitosz dialektikája lényegében vallás- és mitológia-ellenes volt, és

ezt, amint már Arisztotelész is megállapította, a miletosziak készítettek elő.

Jean Boulrier-Fraissinet: Bizalmatlanság és a racionális gondolkodás

A cikk hozzászólás a racionális gondolkodás kezdeteiről címmel közölt íráshoz. A szerző megállapítja, hogy az általános felfogás szerint a tudomány a természet autonómiájába és determinizmusába vetett bizalmon alapul. Ő maga azt a feladatot tűzte ki, hogy a természettel szembeni bizalmatlanság szerepét vizsgálja a tudomány kialakulásában. Ez a bizalmatlanság természetesen dialektikus egységet alkot a természettel szembeni bizalommal. Mindenekelőtt megállapítja, hogy a munka, a technika azon alapul, hogy az ember a természetet nem jótékony gondviselőjének tekinti. A mágia is tartalmaz bizalmatlanságot a természettel szemben, amelyet mágiikus eljárásokkal akar befolyásolni. A racionális gondolkodás bizalmatlan a természettel, amennyiben ez nem spontán módon alkalmazkodik az ember kívánságához, de nem bizalmatlan azzal szemben, hogy a természetnek az embertől függetlenül van belső törvényszerűsége. A természettel szembeni bizalmatlanságból s abból, hogy ez rákényszeríti az embert a jelenségek alaposabb megfigyelésére, újra, magasabb fokon, létrejön a bizalom a természettel szemben. A racionális gondolkodás válságokon át fejlődik, amikor a természet váratlan, megmagyarázhatatlannak tűnő jelenségeket ad fel talányul az embernek. Az ilyen válságok idején a vallásos magyarázat próbálja helyettesíteni a racionálíst. A szerző számos példát hoz erre, főleg a hindu mitológiából, s bebizonyítja, hogy a vallás nem elégszik meg az olyan általános jelenségek ál-magyarázatával, amelyeket a tudomány még nem magyarázott meg, hanem az ideiglenesen nyitvahagyott tudományos kérdéseket is felhasználja.

A szerző ezután számos, főleg hindu mitológiai példát hoz arra, hogy a mitológia a tudományos eredményeket és ismereteket eltorzítja a maga konstrukciói érdekében. Így alakultak ki a buddhista mitológia szent számai Buddha életével kapcsolatban.

A természettel szembeni bizalmatlanság után a szerző az egyes emberekkel szembeni bizalmatlanság szerepének vizsgálatába kezd, megállapítja, hogy a vallás, szemben az Európában általánosan elfogadott értelemmel, nem elsősorban istenben való hitet jelent, hanem egyes emberekben való bizalmat, akiket titkos igazságok leteleményesének tekint. A racionalizmus

éppen bizonyos emberek iránti bizalmatlanságot is jelent. Ebből nem lehet levezetni természetesen a racionális gondolkodást, de a racionális gondolkodásnak ez az aspektusa sem elhanyagolható. A szerző állításának bizonyítására a példákat ismét főleg a hindu mitológiából veszi. E mitológia alapján leírja, hogy a királyokba, papokba vetett bizalmat a vallás még a saját balsikereit felhasználva is erősíteni igyekezett.

Az emberekben való bizalmatlanság és a racionális gondolkodás összefüggése, amint a szerző ismét hindu mitológiai példákkal bizonyítja, az uralkodó osztály politikai fejlődésében is megmutatkozik. Az uralkodó osztály módszeres politikája, amely a tömegekben való bizalmatlanságon alapul, a racionális gondolkodás feltűnését jelzi.

Végül a szerző a vallásnak önmagával szemben táplált bizalmatlanságával foglalkozik, mint a racionális gondolkodás forrásával. M. Dambuyant vitaindító cikkében azt írja, hogy a vallás antropocentrizmusa akadályt jelent a racionális gondolkodás objektivitása számára. A szerző ezzel szemben arra hívja fel a figyelmet, hogy ennél veszedelmesebb a vallásnak az az eljárása, amellyel utánozza az értelmet. Mindenekelőtt az utánzás az objektivitás látszatát ölti az egyes ember szubjektív világmagyarázatával szemben. Az objektivitásnak ez az utánzása azonban nem igazi objektivitás, mert állandóan transzcendenciára hivatkozik. Ennek a transzcendenciának a megőrzése az objektivitás látszata segítségével a vallás legfontosabb feladata. Ezért a vallás a tudomány számára egyre nehezebben hozzáférhető területekre vonul vissza. Ez az oka annak, hogy ma a látszat szerint a vallás bensőségesse vált. Ez azt jelenti, hogy a fizika területéről a morális kérdések területére vonult vissza, mert ezeket könnyebben tudja a transzcendenciával összefüggésbe hozni. A szerző szerint a vallás visszavonulása az irracionalizmus irányába éppen azt bizonyítja, hogy az értelem a vallás mélyén is él, mert az értelem megköveteli, hogy újabb és újabb rendszereket alkosson szemben a tudomány eredményeivel. Ez magyarázza korunk vallásának ellentmondásos lényegét. Egyrészt ugyanis a XIX. század vége óta a vallás széles tömegeket veszített és megingott dogmáinak szilárdsága. Másrészt azonban megerősödött társadalmi struktúrája, és megsokszorozódtak a racionalizmus ellenes eszközei. A folyamat végül a szerző akaratára szerint nyilvánvalóan az értelem győzelméhez vezet, mert az irracionalizmus mind a társadalom, mind a gondolkodás számára teljesen haszontalanná vált.

A cikk Yvon Belaval: „Leibniz, Descartes kritikusa” című könyvével foglalkozik. A könyvet pontosságban, árnyaltságban, bizonyítóerőben nagyon értékesnek tartja. A cikk előbb részletesen ismerteti Yvon Belaval téziseit, majd néhány kritikai megjegyzést tesz.

Belaval szembeállítja Leibniz és Descartes filozófiáját. Descartes törekvése az volt, hogy megtisztítsa a gondolkodást a skolasztika képzeteitől. Descartes forradalmat hajtott végre az emberi gondolkodásban, de Belaval szerint ez a forradalom nem volt elég mélyreható és lényegében elszigetelt maradt. Leibniz Descartes-tal szemben megpróbálta az új tudomány fogalmait összekapcsolni a skolasztika régi fogalmaival, s Belaval megállapítása szerint a descartes-i filozófia nyitvahagyott problémáit lényegében megoldotta. Belaval ezután szembeállítja Leibniz és Descartes filozófiáját a leglényegesebb pontokban. A cikk szerzője kiemeli Belaval objektivitását a szembeállításban, és számos értékes megállapítását, noha leglényegesebb következtetéseivel nem ért egyet. Belaval hangsúlyozza, hogy szemben a descartes-i kételkedéssel, amely, mint egész filozófiai módszere, — lényegében szubjektív, Leibniz módszere objektív volt. Az objektivitás nevében támadta Leibniz a descartes-i intuíciót és az evidencia felfogást. Leibniz kritizálta a descartes-i intuíció passzivitását, diszkontinuitását és, amint Belaval különösen kiemeli, imaginatív, a geometria képszerűségéhez kötött voltát, noha épen ellenkezik Descartes metafizikájának tételeivel.

Descartes és Leibniz módszerének különbségét Belaval a két filozófus matematikai felfogásának és metafizikájának különbségével magyarázza. Descartes matematikai módszerére jellemző a geometria elsőbbsége a számolással szemben. A descartes-i geometria, amely Belaval szerint filozófiai módszerének példája, az alakra támaszkodik, nem szünteti meg a képet, csak leegyszerűsíti. A geometriai látás a descartes-i intuíció mintaképe.

Belaval kiemeli, hogy Leibniz módszere a geometriával szemben a matematikai számításon alapul, és módszerében az operatív műveleteknek van nagy szerepe. Ezért, szemben Descartes statikusságával, Leibniz dinamikus. Módszerének célja egy tanítható eljárás kidolgozása. Ez a probléma Descartes módszerével nem megoldható.

Belaval ezután Leibniz és Descartes metafizikája közti különbséget fejtegeti.

Mind Leibniz, mind Descartes módszere egy-egy metafizikához kapcsolódik. Descartes szerint isten helyezte az emberekbe a logikai eszméket. Ezek a véges fokán abszolút érvényesek ugyan, de a descartes-i felfogásból következően az emberi értelem nem fordulhat minden tárgyhoz az abszolút megismerés igényével. Leibniz metafizikája szerint azonban az ész érvényességének nincs határa. Isten egy abszolút megérthető világot teremtett, amelyben a definíciók láncolata az ember számára mindent megismerhetővé tesz. Belaval szerint tehát Leibniz a világ megismerhetőségének problémáját, amelyet Descartes nem tudott megoldani, megoldotta.

Továbbá Belaval szerint Leibniz a descartes-i két szubsztancia problémáját is megoldotta. Ez a kérdés összefügg a két filozófus geometriájának és számfogalmának különbségével is. Descartes-nál az anyag a kiterjedés materializációja; lényegében csak a folytonos kiterjedés létezik. Leibniz metafizikája szerint a világ diszkrét egyedekből áll. E két felfogásból ered a két filozófus számfogalmának különbsége. Descartes-nál a folyamatos mennyiségből származik a szám mint közös mértékegység. Leibniz metafizikája készítette elő a számfogalmat. Belaval szerint a descartes-i matematika, érdemei ellenére, korlátozott értékű a leibnizhez viszonyítva. A végtelen kérdésében például Descartes mindössze megállapítja azt, hogy a végtelen folytonos, de a végtelen tényleges, dinamikus felfogásához csak a leibnizi differenciálszámítás jutott el.

Belaval megállapítása szerint a szubsztancia egységének problémáját Leibniz Descartes-tal szemben úgy oldotta meg, hogy a fizikai determinizmust összeegyeztette a világban uralkodó ésszel. A leibnizi tudat nem egy tőle teljesen idegen világot igazgat. Ennek bizonyítására Belaval kifejti, hogy Leibniznél a kauzalitás immánens, míg Descartes-nál a kauzalitás szabad teremtés műve.

A cikk szerzője ezután ellenvetéseket tesz Belaval könyvének megállapításaival szemben, mert a könyv mérlege túlságosan negatívan méri Descartes-ot, és azt állítja, hogy a descartes-i filozófia nyitvamaradt problémáit Leibniznek sikerült megoldania. A cikk szerzője ezt tagadja. A szubsztancia egységének kérdésében megállapítja, hogy Leibniznél csak a szubsztanciák közti vonatkozások alkotnak egységet, de nem maga a szubsztancia. A Descartes-féle intuíciós módszerrel szembeni kritikával kapcsolatban és azzal kapcsolatban, hogy e módszer alapján Belaval Descartes gondolkodását struktúra-nélkülinek nevezte, a

cikk szerzője kifejti, hogy Descartes-nál a kauzalitásnak általános érvényessége volt. Így Descartes a minőség objektivitását az arisztotelészi fizikával szemben tagadta. De azt állította, hogy az érzéki minőségek változásai oksági viszonyban vannak a testekben végbemenő változásokkal. A kauzalitás fontosságára mutat az a descartes-i megállapítás, mely szerint isten önmagának oka. A kauzalitás tehát olyan általános elv, amely a teremtés előtt is érvényben volt.

A cikk szerzője ezután a descartes-i filozófia tényleges megoldatlan problémáival és Leibniz tényleges kísérletével foglalkozik. Kétségbevonhatatlannak tartja Descartes érdemét abban, hogy a gondolkodást a skolasztika fogalmaitól megtisztította. A descartes-i filozófia tényleges problémája abban rejlik, hogy a mechanisztikus fizika túlságosan egyszerű logikáját alkalmazta a valóságra, s hogy idealista metafizikát dolgozott ki. Leibniz megpróbálta megszüntetni a két szubsztan-

cia különbözőségét; ez a kísérlet azonban nem sikerült. Nála ugyanis az anyag, a mozgás stb., csak „jól megalapozott jelenségek”, az általános szubsztancia kifejezései. Ha elfogadjuk istent és az isteni teremtést, akkor ugyanolyan viszonyt fogadunk el, mint a descartes-i test- és lélek viszonya.

Ismeretelméletileg Descartes-nál valóban ellentmondás van az ítélőképesség használata és az evidencia között. Leibniznek azonban ezt a problémát sem sikerült megoldania, mert a descartes-i problémát istenre hárította át.

A cikk szerzője megállapítja, hogy mind Descartes, mind Leibniz lényegében ugyanazon haladás képviselői voltak. Leibniz dinamizmusával a dialektika irányába, Descartes, amint a történelem is bizonyítja, a filozófiának a teológiától való felszabadulása irányába nyitott utat. Mindketten azonban, ilyen vagy olyan formában, lényegében megoldatlanul hagyták a szubsztancia egységének problémáját.

LA PENSÉE 1961. 98. SZÁM

Pierre Vilac: Történelmi fejlődés és társadalmi haladás. Fejlődési fokok és kritériumok

A szerző megállapítja, hogy szemben azokkal a polgári irányzatokkal, amelyek szerint a történezsre csak a különös jelenségek vizsgálata tartozik és lemond a társadalom mozgásának vizsgálatáról, a valóságban a történezsnek foglalkoznia kell az emberi fejlődés kritériumaival és feltételeivel. Manapság nyilvánvalóan egyre inkább háttérbe szorul a politikai gazdaságtannak az az iskolája, amely a gazdasági élet egyensúlyhelyzetét vizsgálja, vagy a szociológiában az örök formák iskolája. Egyre inkább történetív kényszerülnek mindezek a tudományok, de közben meghamisítják a tényleges történelmi fejlődést.

Marx a termelési módok vizsgálata alapján megállapította, hogy melyek az emberi társadalom fejlődésének fő stádiumai. Marx elemzésében a termelőerőknek, a termelési módoknak és a termelési viszonyoknak egyaránt szerepük van. A mai polgári szociológiában azonban elterjedt az az irányzat, amely a modern társadalmakat csak a termelés színvonalával és uralkodó termelési rendszerével jellemzi. Ebből következik, hogy szembeállítják egymással az ipari társadalmakat — tekintet nélkül arra, hogy azok kapitalisták vagy szocialisták — és a fejlettség alacsony fokán álló

társadalmakat, függetlenül attól, hogy milyen a társadalmi szervezetük.

A szerző, W. W. Rostow: „The stages of economic growth” című könyvét bírálja és elemzi. Rostow írása ugyancsak az ipari társadalmak és a hagyományos társadalmak megkülönböztetésén alapul. Őt stádiumot különböztet meg a fejlődésben. Az első a hagyományos társadalom, az őskortól 1780-ig tart. A rákövetkező két stádium az átmenetet jelenti az ipari társadalomhoz. Az egyik az „előkészítés” stádiuma, a másik az „elindulás”. Rostow ezeket kifejezetten azonosítja azzal, amit a marxisták a feudalizmusból a kapitalizmusba való átmenetnek neveznek. A további fázisokat Rostow magában az ipari társadalomban különbözteti meg. Ilyen például az „érettég” és a „tömegfogyasztás” stádiuma.

A cikk Rostow elemzéseiből a hagyományos társadalom fogalmával, az úgynevezett „elindulás” korszakával és az elindulás feltételeivel foglalkozik. A hagyományos társadalom fogalmával kapcsolatban megállapítja, hogy ez a fogalom rendkívül primitív, jegyei pedig merőben negatívak. Hagyományos társadalmak ugyanis Rostow szerint azok, amelyekben a termelésnek bizonyos maximuma van, társadalmilag hierarchikus, pszichológiailag pedig hiányzik belőle a tudományos szellem. Ezek a társadalmak nem képesek arra, hogy a maguk erejéből korlátlanul növeked-

jenek. Kétféle modellt különböztet meg a hagyományos társadalmakban. A kis-modell társadalma, amely rövidebb időszakon át tart, mintegy vegetatív módon él és végét veti a megművelhető földterület korlátoltságából fakadó katasztrófának. A nagy-modell — amely az antik keleti, kínai birodalmakat jelenti — sikeresen megvalósítja a termelés relatív növelését, de demográfiai okokból, a túlságosan kiterjedt határokon folytatott háborúk miatt stb. végül visszasüllyed a kiinduló termelési szintre.

A cikk szerzője kritizálja, hogy Rostow nem mutat rá, hogy milyen különbségek vannak a nem hagyományos társadalmak közt. A hagyományos társadalomhoz sorol olyan jegyeket is, amelyek, mint pl. a hierarchikus rend, nem érvényesek minden kapitalizmus-előtti formára, másrészt olyanokat, mint embercsoportok egymás kárára való érvényesülése, amelyek minden osztálytársadalomra, így a kapitalizmusra is érvényesek. Rostow nem elemzi, hogy a tudomány és a technika milyen körülmények között képes fejlődni, egyszerűen csak megállapítja a tudományos szellem hiányát a hagyományos társadalmakban. Rostow minden időre és minden országra érvényes általánosításokra törekszik, de elszakítja a termelés vizsgálatát a termelés társadalmi feltételeinek kutatásától.

A cikkíró ezután a Rostow-féle átmeneti korszakokat elemzi. Rostow nem veszi tekintetbe a társadalmi fejlődés és a társadalmi struktúra közti kapcsolatot. Mindössze megállapítja, hogy egy társadalomnak ahhoz, hogy előkészítse az elindulás stádiumát, a mezőgazdasági termelésben résztvevő lakosság számát a teljes népesség 75%-áról 50%-ra „kell” leszállítania. Ezt

a „kell”-t azonban nem elemzi. Az átalakulás a népesség mentalitásának a változásából következik.

A cikkíró Rostow módszerével kapcsolatban megállapítja, hogy egyesíti a mechanikus materializmust és a voluntarista idealizmust.

Rostow politikai törekvése az, hogy az alacsony fejlettségű országok számára valamiféle politikai fejlődési programot is nyújtson. A cikk írója kifogásolja, hogy Rostow megpróbálja bebizonyítani: az állami kézben levő tőke a kapitalizmus fejlődésének előmozdítója volt az átmenetizsakaszban.

A Rostow által felvetett szociológiai problémák közül a cikk szerzője elemzi a struktúrának, a szociális mobilitásnak és a nacionalizmusnak Rostow-féle fogalmát. A struktúra fogalmánál Rostow nem tesz különbséget az ipari társadalmak közt, akár kapitalizmus, akár szocializmus. Az ipari társadalom struktúrájában a szerinte konzervatív osztályok kiküszöbölődnek. A szociális mobilitás Rostow szerint annyit jelent, hogy a szabad vállalkozáson alapuló társadalmakban az emberek képességük szerint választódnak ki. A nacionalizmus Rostow szerint egy olyan nem-gazdasági faktor, amely a belső gazdasági fejlődést elősegíti.

A cikkíró ezután a Rostow-féle elemzés néhány kronológiai problémájára mutat rá. Rostow ugyanis egy nevezőre hozza a XVIII. század végi Angliát a mai Szovjetunióval, az első világháború előtti Kanadával stb. Végül a legfontosabb marxi kategóriák (termelőerők, termelési viszonyok, előfeltételek stb.) elemzése kapcsán rámutat, hogy az ezeket helyettesítendő rostow-i fogalmak alkalmatlanok e funkció betöltésére.

LA VIE ET L'ART 1961. 89. SZÁM

Jean Massin: A művészi alkotás problémái

A mozarti életmű mindig az idealista zenekritika fellegvára volt. Az idealista kritika szemében Mozart a zenei Part pour l'art, a tiszta zene megszemélyesítője. Mozart az az alkotóművész — véleményünk szerint — akinek a zenéje a formális szépségideál legtökéletesebb megvalósulása. Ez a zene szerintük a kortól és a társadalmi viszonyoktól független szépségideált jelenti, semmiféle kapcsolata sincs sem az alkotó életével, sem pedig annak a történelmi korszaknak a társadalmi törvényszerűségeivel, amelyben létrejött. A jelen értekezés célja az, hogy rámutasson a mozarti alkotás

társadalmi-történelmi gyökereire, a társadalmi környezet döntő szerepére a mozarti életmű kialakulásában.

A zseniális művész tevékenysége mindenkor társadalmi jellegű, saját korának és ezen kor problémáinak adekvát kifejeződése. A kor zenei életének legnagyobbjai tevékenységén vörös fonálként húzódik végig témában és hangvételen a felvilágosodás, a korszellem hatása. A Beethoven szimfóniák éppúgy, mint a mozarti Varázsfuvola az ész és a világosság győzelmét hirdetik.

A művész elsősorban és mindenekelett ember kell hogy legyen. Ez kettős értelemben is igaz. Először is műve csak akkor

lehet maradandó, ha emberi, humánus jellegű, ezért egyé kell valnia a művészi alkotás közegével, mindennek zenévé kell lennie számára, hogy minden embert kifejezhessen a maga sajátos módján. Az idealista szemében az ilyen zene a valóságtól elszakadt mágikus eszközzé változik és mint ilyen, ellentmond minden racionális elemzésnek, tehát tökéletesen irracionális. Ennek megfelelően az esztétikai elemzésnél ki kell kapcsolni minden racionális tényezőt.

Ezen tételnek teljes cáfolatát a művészi alkotás második aspektusa szolgáltatja. A művész — mint minden ember — bizonyos közösségben, emberi társadalomban él, amelynek törvényszerűségei döntő jelen-

tőségűek minden emberi tevékenység folytatásánál, tehát minden művészi tevékenység — nolens, volens — társadalmi jellegű.

Ha ez igaz, akkor a művészi alkotás elemzésénél racionális terminusok alkalmazhatók, amelyek a művészt és művét saját korának problémáiból kísérlék meg értelmezni. Ezeket a kategóriákat a mozarti életműre vonatkoztatva, a Mozart zene minden problémája más megvilágításba kerül. A művész a felvilágosodás zenei előharcosaként mutatkozik, akinek műve a népi-nemzeti (német népdalmotívumok) és az általános, humánus (a klasszikus zenei örökség tökéletes elsajátítása) komponensek tökéletes összhangját valósítja meg.

RATIO 1960. 2. SZÁM

Julius Kraft: Az etika racionális és empirikus elemei

Az etika fejlődése olyan tendenciákhoz vezetett, amelyek tagadják az etikát, azaz azt, hogy létezik az állításoknak, tételeknek olyan rendszere, amely szükségszerűen és kielégítően jellemezheti az ember nem önkényesen megállapított feladatait. Az etika ilyen tagadásának példái: az emocionizmus, a decizionizmus és a szkeptikus nominalizmus. Ez a tendencia éles ellentétben áll azzal az önbizalommal, amely a XVIII—XIX. századi etikákra, a kanti, az utilitarista és a hegeli etikára jellemző volt. Az etika tagadásához a modern rendszerekben egy kézenfekvő logikai, illetve ismeretelméleti előfeltevés vezetett. Az etikák között apriorisztikus és empirikus típusúakat különböztethetünk meg. Míg az apriorisztikus etikák az ember és a társadalom önkényes konstrukciójából indulnak ki, addig az empirikus az etikai törvényeket az emberi élet fennálló tényeiből akarják levezetni. Az apriorisztikus oldal azonban nem tudja túltenni magát az antropológiai tényeken, az empirisztikus etikák pedig nem tudják az etikai célokat ezekből a tényekből levezetni. Mindkét rendszer „tisza” bázist akar teremteni a maga számára. A „tisza” ismeretelméleti alap azonban nem megfelelő, minden etika vegyes ismeretelméleti alapokon nyugszik, amely racionális és empirikus elemekből áll. Amíg az etikát „tisza” racionális vagy „tisza” empirikus alapon akarják felépíteni, addig ez a követelmény logikai szükségszerűséggel az etika tagadását vonja maga után. Az etika zsakutájából csak a vegyes ismeretelméleti alap megteremtése jelentheti a kivezető utat.

A továbbiakban a szerző az etika racionális és empirikus előfeltevéseit vizsgálja. Az etika racionális előfeltevéseihez tartozik az a normatív reláció, amelyet az individuum és annak szociális szituációja között fennálló viszony hoz létre. Ez a reláció objektív, azaz nem konvenciók határozzák meg, „nem-logikus”, és matematikai, illetve természettudományos relációkra nem vezethető vissza. Ezt a teljesen racionális relációt nem téveszthetjük össze azokkal a törvényekkel, rendeletekkel, előírásokkal, amelyeket az államhatalom ír elő. A normatív reláció alosztályát képezi a kategorikus relációnak, amely az emberi cselekvés által az individuumokra rótt kategorikus feladatokat jelöli meg. Az etikai törvény, mint minden törvény — reláció. Hipotetikus ítéletben fejezhető ki: ha fennáll egy meghatározott individuális vagy szociális emberi szituáció, az meghatározott kategorikus feladatok fennállását is jelenti. Az etika másik racionális előfeltevése a természeti reláció, amely szerint az individuum és a társadalom a természetnek nevezett tér—idő rendszerhez tartoznak, amelyek elemei mint erők tevékenykednek (szemben a társadalmi szituáció normáival és feladataival).

Az etika azonban nem nélkülözheti az empirikus előfeltevéseket sem, minthogy az etikai törvények az emberi lényegre vonatkoznak, az ember fogalma pedig empirikus. Ezek az empirikus tényezők elsősorban pszichológiai és szociológiai tapasztalatból erednek. Ezért az etika függ az alapvető pszichológiai és etikai tapasztalatától, habár a kategorikus relációt tekintetbe véve, nem vezethető vissza erre a tapasztalatra.

A tiszta racionalista etika számára ez a következtetés elfogadhatatlan. Az ilyen rendszer arra kényszerül, hogy az ember apriorisztikus konstrukcióját keresse, mint az etikai törvények alkalmazási területét. A szabadakarat kérdésének vizsgálatánál világossá válik, hogy ez megoldhatatlan, minthogy az ember csak olyan feladatokat valósíthat meg, amelyre individuális akarati energiája képessé teszi. Ennek fokát azonban pszichológiai tényezők határozzák meg. Az embert mint korlátozatlan akarattal rendelkező, a dolgok időbeli rendjétől független lényt csak a vallásfilozófia vizsgálhatja. Az etika számára az ember a természet produktuma, az etikai követelések objek-

tuma. Az etikai problémák megoldásának alapja az a felismerés, hogy 1. az etikai értéktételek az észen alapszanak és 2. az ember mint az etikai feladatok szubjektuma, része a természetnek és ezért az empirikus belátás objektuma.

Ennek az elvnek a figyelembe nem vétele megszünteti az etika tudományjellegét, dogmává változtatja az etikát (vallási és jogi dogmákból levezetett tekintélyetikák). A tekintélyetikákkal szembenáll a megismerési etika, amely megalapozza az etika autonómiáját, minthogy objektív racionálempirikus követeléseken alapszik. A tiszta etika része az alkalmazott filozófiának.

JOURNAL OF THE HISTORY OF IDEAS 1961. 2. SZÁM

Jerome Stolnitz: „Szépség”: néhány szakasz egy eszme történetében

Az esztétika történetében uralkodó szerepet játszott szépség-fogalom a mai esztétikai elméletekben háttérbeszorult, vagy teljesen eltűnt. E fogalom, amennyiben egyáltalán szerepel, csak egy a többi esztétikai érték között. Általános jelenség, hogy a mű kifejező voltát többre becsülik az ún. szépségénél. A szerző, alapul véve az angol esztéták munkásságát, a szépség-fogalom hanyatlásának elemzését tűzi ki céljául. A fordulópont ebben a vonatkozásban a XVIII. században állt be; ekkor indult meg az a folyamat, amelynek során megszűnt a szépség fogalmának az a szerepe, amelyet a klasszikus és reneszansz gondolkodásban betöltött.

A XVIII. századot megelőzően az egyetlen közös, általános eszme, amely a különálló műfaji elemzéseket az általánosítás síkján egységbefoglalta, a szépség volt, amely a műfaji szabályok betartása révén jött létre. Addison tevékenysége jelzi a fordulópontot. Azon az elvi alapon tárgyalja egységesen a művészet legkülönbözőbb területeit, hogy ezek közös hatást gyakorolnak a képzeletre. Szerinte a természeti tárgyakkal is hasonló hatásuk van, ezért e tárgyakat is bevonja az elemzés körébe, sőt, a történelemben, a tudományokban és az intellektuális tevékenységben is felmutat esztétikai értékeket. „Majdnem minden bennünket körülvevő dolognak” lehet szerinte esztétikai értéke. Másodlagossá válnak a műfaji szabályok, ti. az a kérdés, hogy milyen feltételek hatására válik egy adott műalkotás széppé. A fő kérdés: mi váltja ki az esztétikai élményt, élvezetet s ilyen hatása szerinte nemcsak a szépnek, hanem a „nagy-

nak”, illetve a fenségesnek is van. A szépség így megszűnik az esztétika központi problémája lenni, — többé nem egyedül kategóriája az esztétikai értéknek.

A kor angol filozófusai egyaránt elvetették az absztrakt teoretizálást, elsősorban Burke, aki szerint az esztétika feladata szenvedélyeink kutatása, az izlés emócióinak feltárása. Így Gerard Alexander is, aki az izlés sajátos észleleteinek kutatását tartotta feladatának. Fokozatosan előtérbe került az esztétikai „válasz” kérdése és a szépség logikailag az izlésnek alárendelt elvek egyikévé vált.

Burke továbbfejlesztette a szépség és fenségesesség közti ellentét; fogalmilag a szépséget és a fenségességet egymást kölcsönösen kizáróknak tartotta. Kortársaival egybehangzóan bevezette a rút fogalmát az esztétikai értékek közé; a rút fenségessé válhat, ha erős rettegést kiváltó minőségeket tartalmaz. Mindazonáltal a szépség fogalma jelentett bizonyos esztétikai élményt és értéket — de e leszűkített vonatkozásban is mély változáson ment át. E fogalmat fenomenálisan értelmezték, megfosztották addigi objektív értelmétől — amint Hutcheson mondta: „a szépség szót a bennünk keltett érzés értelmében vesszük.” Kames szerint „a szépség, igazi fogalmát tekintve, egy észlelőre utal.”

A további fejlődés során a szépség objektív kritériumai egyre kevésbé álltak meg helyüket (ilyen kritériumok pl.: arányosság, egyformaság a változatosságban, hasznosság stb.) Az objektív szépség-fogalom feletti kritikák érveit tekintve empirikusak vagy fenomenológiaiak voltak. Az előbbieket az esztétikai élményre, az utóbbiak — és ritkábban hangoztattak az esztétikai magatartásra appelláltak

(pl. Shaftesbury). Feltárták, hogy az esztétikai élménnyel együttjáró esztétikai magatartás sajátos és öntörvényű, azok a tulajdonságok, amelyeknek hivatása a dolgot széppé tenni, céljukat nem érik el, mert az esztétikai magatartás lényegileg más, mint ezeknek a tulajdonságoknak érzékelése. A tárgyra adott esztétikai válasz, magatartás egyik sajátossága, hogy közvetlenül, diszkurzív reflexió nélkül megy végbe.

A XVIII század végefelé lemondtak a szépség objektív kritériumainak feltalálásáról. Az exkluzív és arisztokratikus szépség-fogalommal való szakítás szükségszerűség volt és azáltal ment végbe, hogy megszüntették a szép tárgyak osztályába tartozó dolgok priori korlátozását; minden tárgy jogot tarthat a szépségre, ha megfelelő élményt vált ki.

Hutcheson Addisonnál és Shaftesbury-nál is nagyobb szerepet játszott az esztétikában beállott kopernikuszi fordulatban. A középpontba az esztétikailag észlelő kerül, az ő válaszai határozzák meg a dolgok szép vagy nem szép voltát. Alisonnál pedig az asszociáció válik az esztétikai élmény egyedüli döntő elemévé, ez határozza meg „a szépség emócióját”. Az észlelés tárgya szerint akkor szép, ha bizonyos

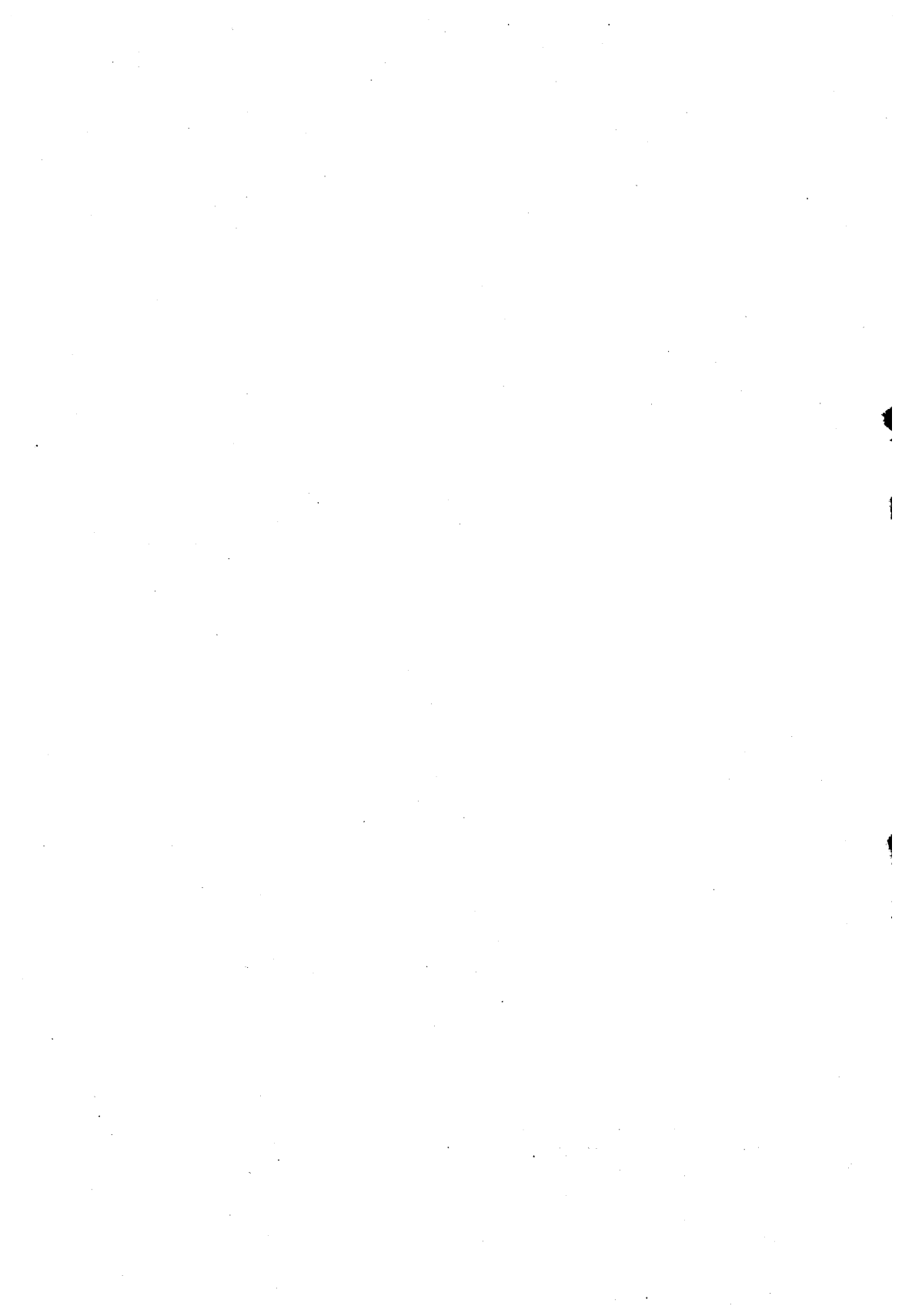
vonásai vagy megjelenési formái összefüggnek saját személyes emlékezéseinkkel vagy lelkiállapotunkkal, bármilyen teljesen magánjellegűek vagy szeszélyesek is legyenek azok. Megszűnt, jobbanmondva feleslegessé vált a régi kérdés: mely tulajdonságai teszik széppé a tárgyat.

A századfordulón felmerült a szépség fogalmával kapcsolatos logikai érv. Megmagyarázandó e fogalom bukásának okát, a filozófusok a nyelvi elemzés felé fordultak. Már Kames felfigyelt arra, hogy a szépség fogalmát a legkülönbélebb értelemben használták. Dugald Stewart a XIX. század elején kifejtette, hogy a szépség fogalmának kiszélesítésével és lassú változásával hogyan alkalmazták e fogalmat olyan tárgyakra, amelyeknek — egymáshoz viszonyítva — már egyetlen közös tulajdonságuk sincs. Stewart egyik kortársa, Richard Payne Knight szerint a szépség szó a helyeslés általános kifejezése, értelme a legextenzívebb és leghomályosabb.

A szépség fogalma száműzte magát a tradicionális gondolkodás körébe azáltal, hogy igényt tartott a meghatározott értelemre és a tárgyakra való alkalmazhatóságra. A tárgyalt fejlődési folyamat eredménye a szépség-fogalom mai visszaszorulása, ill. eltűnése az angol esztétikából.

E szám szerzői:

Somogyi Zoltán, a Filozófiai Intézet tudományos munkatársa,
Szabó András György, a Filozófiai Intézet tudományos munkatársa,
Komját Irén újságíró,
Horváth József, az Eötvös Loránd Tudományegyetem Dialektikus
materializmus és logika tanszékének tanársegéde,
Páris István, az Eötvös Loránd Tudományegyetem Dialektikus mate-
rializmus és logika tanszékének tanársegéde,
Vajda Mihály, a Filozófiai Intézet tudományos munkatársa,
Katona Péter, a szegedi Tudományegyetem Filozófiai tanszékének
adjunktusa,
Kulcsár Kálmán, az Állam- és Jogtudományi Intézet tudományos
munkatársa,
Tiba Imre, az Építőipari és Közlekedési Műszaki Egyetem Marxizmus-
leninizmus tanszékének adjunktusa .



СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ

<i>Золтан Шомоди</i> : «От имени человека, в пользу человека»	825
<i>Андраш Дьердь Сабо</i> : О трудах Сталина по философии	853
<i>Ирен Комят</i> : Социал-демократический ревизионизм и германский вопрос	885

ОБОЗРЕНИЕ

Семере Шаму (П. Ш.)	901
Всесоюзное совещание научных работников СССР	902
Координация исследований в области философии	907
Опыт, приобретенный в Болгарии (<i>Йожеф Хорват</i>)	908

РЕЦЕНЗИИ

Левис Х. Морган «Первобытное общество» (<i>Иштван Паиш</i>)	913
А. Спиркин: Возникновение сознания (<i>Вайда Михаль</i>)	918
Философская Энциклопедия (<i>Петер Катона</i>)	922
Критические заметки по поводу справочника по социологии (<i>Кальман Кульчар</i>)	924
О философе-марксисте далекой страны (<i>Имре Тиба</i>)	929
Обзор журналов	934

CONTENTS

ETUDES

<i>Zoltán Somogyi</i> : "In the name of man, for the good of man"	825
<i>A. Gy. Szabó</i> : The philosophical works of Stalin	853
<i>Irén Komját</i> : Social democratic revisionism and the German question	885

OBSERVER

Samu Szemere (S. P.)	901
About the all-Union conference of the scientific workers of the USSR	902
Coordination of investigations on the field of philosophy	907
Bulgarian experiences (<i>József Horváth</i>)	908

REVIEW AND CRITICISM

Lewis H. Morgan: The ancient society (<i>István Pais</i>)	913
A. Szpirkin: The origin of conscience	918
Philosophical Encyclopaedia (<i>Péter Katona</i>)	922
Critical remarks in the margin of a book on sociology (<i>Kálmán Kulcsár</i>)	924
On the Marxist philosophers of a remote country (<i>Imre Tiba</i>)	929
Review of periodicals	934

Ára: 10,— Ft

Előfizetés egy évre 48,— Ft

SOMMAIRE

ÉTUDES

<i>Zoltán Somogyi</i> : «Tout pour l'homme, tout pour le bien de l'homme!»	825
<i>András György Szabó</i> : A propos des oeuvres philosophiques de Staline.....	853
<i>Irén Komját</i> : La révisionnisme social-démocrate et la question allemande.....	885

LA VIE SCIENTIFIQUE

Samu Szemere (<i>S. P.</i>)	901
La conférence des travailleurs scientifiques de l'Union Soviétique.....	902
La coordination de la recherche dans le domaine de la philosophie en Union Soviétique	907
Voyage en Bulgarie (<i>József Horváth</i>)	908

CRITIQUE ET REVUE

Lewis H. Morgan: Ancient Society (<i>István Pais</i>)	913
A. Spirikine: La naissance de la conscience (<i>Mihály Vajda</i>)	918
Encyclopédie Philosophique (<i>Péter Katona</i>)	922
Notes critiques en marge d'un manuel de sociologie (<i>Kálmán Kulcsár</i>)	924
Un philosophe marxiste d'un pays lointain (<i>Imre Tiba</i>)	929
Revue des revues	934

A kiadvány előfizethető, vagy példányonként megvásárolható:
az AKADÉMIAI KIADÓNÁL, Budapest V., Alkotmány u. 21.

Telefon: 111—010, MNB egyszámúszám: 46

Csekkbefizetési számla szám: 05.915,111—46

az AKADÉMIAI KÖNYVESBOLTBAN, Budapest V., Váci u. 22.

Telefon: 185—612

a POSTA KÖZPONTI HÍRLAP IRODÁ-nál, Budapest V., József nádor tér 1.

Telefon: 180—850

Csekk számla: egyéni 61.257, közületi 61.066

(Példányonként megvásárolható a Posta nagyobb árusítóhelyein is)